جلد من حاشية
البيضاوي للمرحوم قونوي
حافظ الحاج اسمعيل افندي
من اول سورة [illegible]
الى اواسط سورة
الم

المجلد الاول من حاشية البيضاوي
لاسمعيل القنوي

من وقف الملك الاعظم وتجديد السلطان الافخم
مولى ملوك العرب والعجم خادم الحرمين المحترم
السلطان ابن السلطان السلطان سليم
خان ابن السلطان الغازي مصطفى خان
لا زال تغيرات سلطنته مقرونة
على السنة اهل الايمان الى دوام الكتب
محمد راغب الوزير الاعظم المرحوم
في سنة تسع و[illegible]
والف

RAĞIP P.
Ka. Nu. 116

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 84/7

RAĞIP P.
Ka. Nu.

١٦٤
١١٧

فهرست
فاتحه نصف بقره

وبه نستعين بسم الله الرحمن الرحيم عليه توكلت واليه انيب

الحمد لله الذي نزل الفرقان على عبده باسلوب بديع يعجز عن مثله مصاقع
الخطباء واودع فيه صنوفا من البلاغة والفوائد افحمت من رام لمعارضته من
البلغاء وابرز فيه حقائق الحكم من علوم الاولين واقاصيص الآخرين تحير منه
فطانة الفصحاء واحكم دقائق لطائف البينات حتى بدت بلاغته لكل
منطيق من كلام العظماء واظهر شقائق حدائق مصابيح الدجى والزواهر لانار
التوحيد بحيث تحظى بها مكة والبطحاء من العرب العرباء ويجني الناس من ثمار
الشرائع بآيات محكمات مثاني تخشع صم الصخور وتقشعر منها جلود فحول
العلماء فمن اتبع هداه فقد فاز بشفاعته ومن اعرض عن ذكره فكانما خر من السماء
فنعبده بعبوديته واذكاره التي تتبرأ من لغايته الشجعان الاصفياء والصلوة
والسلام على من محى دجى الظلمة بالبراهين الساطعة واللوامع المضيئة
بشيرا ونذيرا واسكت صمصامة الجبابرة بالمعجزات الباهرة تكاد الرواسي
تسير بها سيرا والنجم فنائم تذوب بالحجة النيرة تكاد الارض طرسا والرياض
سطوره لينبهروا ويتبصروا واظهر الخوارق الباهرة بحيث كل خطيب لسن يرى
اشجاعة بها منشور البيان كروا وتذكيرا واوضح السبل بصحيح البيانه فظل كل
شاعر واو بيهوه ولا يجد له شعورا وحسبوا انهم سحروا تسحيرا وعلى آله
واصحابه الفراتين الذين هم حراس حوزة الهدى وعرفوا اشارات العلى ونقلوا
نقلا منيرا وبذلوا مهجهم واموالهم وجاهدوا معه عليه السلام ووطأوا موطئا
يغيظ الاشرار والكفار ونصروه نصرا موزرا ونوروا شوارق العباد في الآفاق
ما اصطفت السطور [illegible] الاوراق لينشروا نشورا وعلى من تاسوا
بمعوزات الكتاب [illegible] فصل الخطاب واجتهدوا في استنباط
الاحكام الخفية السنية [illegible] ما لمعت بروق البراهين من افق اليقين
واضاءت شموس الدلائل من مطالع المتين فاض الله علينا من بركاتهم
ونفعنا بشفاعتهم اجمعين اما بعد فيقول العبد البائس الفقير المفتقر الى لطف
ربه القدير ابو الفدا اسمعيل بن محمد بن مصطفى القونوي تغمدهم الله تعالى
بغفرانه العلي ان النصوص ناطقة والعقول شاهدة على ان كمال النفس
المحمودة الذي هو الغاية القصوى من خلق الانسان وعلى انه تزكيته المذوب التي هي الحكمة
الكبرى في تخمير طينة آدم بحسبانه انما هو بتكميل القوة النظرية بالتوحيد الذي
هو معظم الاعتقادات والقوة العملية بالاستقامة التي هي خلاصة العمليات

العمليات ومنتهى المبرات اذ يدور على ذلك دائرة فلك السعادة العظمى
والفوز بالكرامة الكبرى ولا سبيل الى ذلك المطلب الاعلى سوى الاطلاع على
طاقة القوة البشرية اسرار التنزيل في انوار التأويل فانه تعالى تجلت عظمته ودقت
حكمته وانه ابرز آياته وحواشيه وعظم قدرته في صحائف الاكوان من الاعراض و
الاعيان وان جعل كل ذرة من الذرات وقطرة من القطرات ونقطة من النقطات
تجري عليها قلم الابداع في لوح الاختراع ذريعة لمشاهدة جلاله ومرآة لمطالعة جماله
ووسيلة الى خوض لجة الوصول الى ما تحير دونه العقول لكن النصوص ناطقة بالمسالك
وناطقة للطالبين بخلاف البراهين العقلية فانها تلوح بالطف اشارة الى التوحيد
ونحوه من المعتقدات التي لا تتوقف على الشرع لكون الشرع متوقفا عليها مع ان الاعتناء
بها انما يتحقق اذا اخذت من الشرع فما كان اقصى المقاصد حالا ومآلا واسعد المآرب رتبة
وكمالا واعلى المناصب رتبة وجلالا التحلي بالمعارف الالهية والعلوم اليقينية المأخوذة
من مواقف التنزيل وان توقف بعضها على التفكر والنظر في الآثار والاستدلال بعجائب
مصنوعاته على عظم سلطانه وكمال قدرته والوقوف على لطائف القرآن ودقائقه
انما هو بالمجاهدة والرياضة في تكميل المراتب والمثابرة في احراز المناصب والترقي في
كسب المآرب والمناقب والتجافي عن اكتساب المثالب والمعايب وبذل المجهود في استخراج
كنوز العبر والتعاجيب والنظر الصائب في اطلاع غوامض الدقائق والفكر الثاقب في كشف
استار الحقائق واتعاب القريحة وترك الراحة في المدة الوفيرة ولقد حاول حل عويصات
مشكلاته فطان ائمة التفسير وعظماء ارباب التعبير والتحرير وتصدى لتأويل غوامض
محكماته قروم اساطين البيان والتقرير فصنفوا كتبا منقحة معتبرة وزبرا محررة مهذبة
لكن قدماؤهم روح الله ارواحهم اقتصروا على ما روي عن سيد البشر في تبيين المعاني على وفق
الاثر ومتأخروهم طاب الله ثراهم حاولوا مع ذلك ابراز مزاياه الرشيقة حسبما يطلعها قواعد
علم البلاغة الانيقة ليظهر اعجازه لكل جليل وحقير مما لا يطيق به عقول البشر وما يصبوا الا
الى القوى والقدر وليعلموا امتيازه عن سائر الكتب الالهية ويشاهدوا فضله
على سائر الزبر السماوية لا سيما انوار التنزيل واسرار التأويل للامام العلامة والحبر
الفهامة وشيخ مشايخنا الكرام وسيد اعيان العلماء العظام اسوة المدققين
وقدوة المحققين وفخر قروم الاخيار ومسند سادات الابرار ابو سعيد عبد
الله بن عمر بن محمد بن علي ابي الخير القاضي ناصر الدين البيضاوي فانه كتاب
احتوى على معان كثيرة المشرب متدانية الجنوب مسومة المباني والمطالع
مقومة الاعالي والقواطع واحتوى ايضا من قواعد البلاغة واصول الفصاحة

ابحرها ومن شعب البلاغة والبراعة وفنون البدايع ادقها واسناها ومن توابع
العلوم الادبية اقويها واعلاها فكان من بين التفاسير كالغرة الغراء والفريدة
البيضاء ومرآة لانفهام وجوه البلاغة والاعجاز وصحايفه المزايا الحسان والايجاز
مع عبارة لطيفة انيقة واشارات دقيقة رشيقة كانها سحر عجاب يتحير منه
اولو الالباب فصار في الاشتهار كالشمس في الهاجرة ونصف النهار واعتمد عليه
اولو الابصار من الفحول العظام في جميع الاقطار والامصار يقول العبد الذليل
المحتاج الى لطف ربه الجليل لقد من الله تعالى علي بتوفيق تدريس هذا
التفسير الجليل الشان بجامع ابي الفتح الغازي السلطان محمد خان اسكنه الله تعالى
في روضة الجنان وحين مجاورة الطلاب الخلان حررت ما سنح بالبال بعون الله
الملك المتعال مما يتعلق بحله في اطراف القرطاس اذ كل علم ليس في قرطاس ضايع لعدم
الاستيناس ثم اكرمني الله تعالى بجمع ما في القرطاس مع ضم ما بقي من حل مواضع اخر اليه
من ذلك الكتاب بعون الله الملك الوهاب مع قلة البضاعة وعدم الزاد والقلة
وتشتت البال وتفرق الحال وهجوم خطوب الحدثان وجموم موانع الزمان وتراكم
عوائق الاوان بحيث مع انعراض من اذاسمع فرائد فوائد المهرة وجواهر عرائد الكملة
يضع على رأسه ويعض عليها باضراسه والى الله المشتكى من دهر حتى رماني من
بلد الى بلد كانه الترم الجور والكبد الكل والكد ومالوحتى اقمت بمدينة
قسطنطينية المحمية المحروسة صانها الله تعالى عن النوب والبلية ولقد جمعت
فيها المحاسن والمكارم باسرها واهل المعارف والكمال عن آخرها واعظمها
خدمة القران المجيد نظما ومعنى فانها مقر القراء الاجلاء ومهبط فحول العلماء
وسادات الفضلاء فكانت ابهى بلاد الاسلام حيث انتشر منها وجوه القراءة
على الانام وفنون العلوم والمعارف على العلماء الاعلام فهي بلدة طيبة ومقام
كريم وبهجة انزه البقاع ومنزل نعيم وذلك كله بما من المؤيد من الله تعالى
بالسلطنة العظمى والخلافة الكبرى قاصم القياصرة وقاهر الاكاسرة مالك الخلافة
الكبرى والسلطنة الباهرة وارث الامامة العظمى كابرا عن كابر السلطان الاعظم
مالك رقاب الامم سيد ملوك العرب والعجم وملاذ اشراف سلاطين العالم
ظل الله تعالى على كافة الانام الممتاز من لدن رب حكيم بفضل جسيم وخلق عظيم
ولطف عميم كانه كوكب دري طلع من افق علي اضاء العالم بنوره ومحى ظلمة
الجهل والعدوان بضيائه وبحر عميق لابناء الغواص بقعره يستفيد الناس
بفرائده ويتمتعون بانواع جواهره وهو الذي اصبحت خزائن العلوم

ونزاحم المعارة والعفارة
وتقاوم العمارة والمغادرة
العمارة بالعين المهملة العمارة والعارة
بالزاي المعجمة الغالبة والعفارة المعادادة
والعفارة بمعنى الضارة وتقاوم بمعنى تعاظم
بمعنى العمارة والعارة جناس نحو وكذا بين العفارة
والعفارة جناس نحو ايضا

اللهم اجعله بالعدل
والعدالة ناصر القاصر

العلوم بهمزة احسانه متممة الدقايق ويانعة الحقايق واسمى بانوار نصرته
لواء الشرع بالعز معقودا واعلام رفعة الدين بالاشراق ممدودا سلطان الاسلام
والمسلمين ناصر الدين المتين والشرع المبين خادم الحرمين المحترمين الجليلين
الا وهو السلطان الافخم والخاقان الامجد الاعظم عبد الحميد خان ابن السلطان
المظفر المنصور الغازي احمد خان ابن السلطان الخاقان الموفق الغازي محمد
خان خلد الله خلافته وابد سلطنته ما دام الشمس المتحركة في فلكه ومد
ظلال عواطفه على الانام ما دام الكوكب طالعا من افقه لا زالت سدته السنية
كهف الانام وملاذ العلماء الاعلام اللهم انصره نصرا موزرا وافتح له فتحا مبينا
وايده سرادق مهابته تأييدا باهرا واجعل له لسان صدق في الاخرين وارفع
مقامه في اعلى عليين واجعل ارواح ابائه الكرام واجداده العظام مستريحة
في روضة الجنان ومتنعمة بانواع الكرامة والاحسان والرضوان واتحفت نسخة
منها الى عتبته العلية وسدته السنية اهداء الغمام قطرة الى بحر عمان معترفا
بالعجز والنقصان متوكلا على الله الملك المستعان وكان الشيخ المؤلف نور الله تعالى
مضجعه اماما في فقه الشافعي والتفسير والاصولين والعربية والمنطق نظارا زاهدا
متعبدا ومن مصنفاته هذا التفسير الشريف وهو اجلها وادقها ومنهاج الاصول وشرحه
وشرح مختصر ابن الحاجب ومتن في علم الهيئة وشرح المنتخب للرازي والطوالع
والايضاح في اصول الدين والغاية القصوى في فقه الشافعي وشرح المصابيح
ومختصر الكافية وتاريخ الدول الفارسية الذي سماه نظام التواريخ كذا قالوا ابرد
الله مضجعهم قيل توفي رحمه الله تعالى في خمس وثمانين وستمائة بتبريز وقال السبكي
سنة احدى وتسعين وستمائة وصحح المورخون في التواريخ الفارسية انه توفي
في شهر جمادى الاولى سنة تسع عشرة وسبعمائة تقريبا وهو المعتمد عليه انتهى
وكيف يعتمد عليه مع هذه الاختلافات الكثيرة فالاولى
السكوت وعدم التعرض له للسلامة عن الكذب والخطأ
اذ المورخون يكتبون كل صحيح وسقيم كما قاله قاضي
عياض في الشفاء واكثر ما يحررونه مأخوذ من
اطراف القرطاس بلا سند قويم
ونقل مستقيم

وثبت حكمته وجلت
وظهر آياته وصح برهانه وفي
مظاهر ... وتحيرت العقول في
سلطانه ... وتهللت على وجنات
كبرياء ذاته ... وتولهت
الكائنات آثار ملكوته وجبروته
الاوهام والاذهان في عظمة صفاته وباهر
ودل على وحدانيته وكمال قدرته نظام المصنوعات
وجوب وجوده وكمال غناه سلسلة الموجودات
والله الهادي الى سواء السبيل وحسبنا الله ونعم الوكيل

ق الحمد لله الخ وسيأتي تفصيل بحث الحمد لله في اول الفاتحة اختار نزل لانه المناسب
اذ التنزيل هو النزول متفرقا بالتدريج ونزول الفرقان كذلك والانزال هو الدفعي
وهذا هو الاصل وقد يستعمل كل منهما في موضع الآخر لذا ورد انا انزلناه وقيل وهل
هو اكثري او كلي او عند التقابل وضعي مستفاد مما يدل عليه التكثير او لا ذهب الى كل
طائفة والمستفاد من كلام الزمخشري ما ذكرناه والتمكن من علم الصلة ينزل منزلة العلم
بها وبهذا يأول الصلة فلا اشكال بان الموصول يقتضي سبق العلم بالصلة وههنا ليس
كذلك لكن بهذا الاشكال انما يرد على النظم في سورة الفرقان ونحوه لانه معلوم في زمن
التصنيف واتصاف النظم بالنزول مجاز باعتبار حامله كما سيجيء توضيحه في قوله
تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك الآية ق الفرقان وفي نسخة القران بدل الفرقان
والاول اولى لكونه موافقا للتنزيل لانه بمعنى ما يكون متفرقا في التنزيل والقران في
اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى
المقروء على السنة العباد وعند الاصوليين يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه
والتفصيل في التلويح ويطلق ايضا على الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى اما اشتراكا
او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر والمص راعى المقام فقال الحمد لله ولم يقل تبارك الذي
نزل الفرقان مع ان فيه كمال الاقتباس والتيمن والتبرك لان حمدا عند المحققين لكن الامتثال
بالحديث الشريف انما هو بلفظ الحمد لله اذ في رواية لم يبدأ فيه بالحمد لله برفع الدال
على الحكاية فلا يقال انه لما اراد الاقتباس براعة الاستهلال فرعايته اولى فانه
الاقتباس من محسنات البديع لانه بهذا لا يقاوم ما ذكرناه واختار العبد ليوافق
ما في النظم ووجه اختياره في النظم الكريم لانه اشرف اسمائه كما بين في سورة الاسرى
ولم يذكر اسمه العلمي اذ العبد وهو التمحض لجانب الحق كماله في النبي عليه السلام
فالاضافة للعهد او للجنس مبالغة وفي كيفية نزوله اختلاف والمختار عند المص
بانه يتلقفه الملك من الله تعالى تلقفا روحانيا او يحفظها من اللوح المحفوظ فينزل
بها فيلقنها على الرسول عليه السلام وكمال التفصيل سيجيء ان شاء الله تعالى
ق ليكون علة تحصيلية ومصلحة جلية والظاهر ان ليكون بمعنى ليصير ومرجع الضمير العبد
وكونه فرقانا بعيد وجوزان يكون لله تعالى ق للعالمين من الثقلين اشار اليه المص
في سورة الفرقان حيث قال نذيرا للجن والانس وصيغة العقلاء ههنا في بابها لا حاجة
الى التغليب كما في قوله تعالى رب العالمين والملائكة وان دخلوا في العالمين ههنا لكنهم في
حكم المستثنى عقلا او شرعا لما علم في موضعه من انهم لم يكلفوا بحكم القرآن فظهر
ضعف ما قيل انه مبعوث اليهم ايضا بتكلف ان انذار الثقلين انذار لهم وهو بعيد

ومعنى الفرقان مبين في سورة الفرقان مفصلا منه

تبارك

ويسائر الكتب الالهية م

اشارة الى ان اللام مستعارة للحكمة المترتبة على التنزيل وهي لام العاقبة منه

٤

بعيد لا يعبأ به ق نذيرا اي منذرا او انذارا كالنكير بمعنى الانكار فيكون للمبالغة او جعل
على الاول فعيل بمعنى المفعل بكسر العين وفيه نزاع كما سيجيء في قوله تعالى عذاب اليم والا
والاقتصار على الانذار لانه الغرض الاهم من الارسال والانزال فاكتفى به اقتداء
بالنظم الكريم والقول بانه بشيرا مقدر ضعيف وكذا القول بانه اكتفى به ليوافق
قوله فتحدى اذ المعارضة انما تحققت من الكفرة واللائق بهم الانذار لا التبشير ليس
بمناسب اذ اللائق الانذار لمن اصر على الكفر والتبشير لمن آمن فالاكتفاء للتنبيه على انه
اتهم ق فتحدى الفاء لان التحدي مترتب على التنزيل ولهذا قال فتحدى باقصر سورة
التحدي طلب المعارضة من الحدو وهو التغني لحث الابل على سرعة السير ثم استعمل في
طلب المعارضة توسعا لانه فيه حثا على المعارضة ليعرفوا عجزهم فيؤمنوا به وفيه اشارة
الى ان القرآن اظهر معجزاته عليه السلام لكونه معجزا بسبب كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة
فترتب التحدي على التنزيل لكون الاعجاز بالبلاغة منفهم من الفرقان والقرآن لا اشتهاره
به فانكشف منه وجه اختيار الفرقان ههنا دون الكتاب اذ الاعجاز لا يفهم من الكتاب وضمير
تحدى راجع الى العبد ولا يحتاج الى رابط وان عطفت على جملة الصلة اذ الفاء تجعلهما
كجملة واحدة فيكتفي بالضمير الواقع في احديهما بهذا اذا جعل الفاء للعطف مع السببية
كما نقل ذلك عن الرضي واما اذا جعلت لمجرد السببية فلا يحتاج الى هذا الاعتذار وهذا
هو الظاهر فهو كقوله الذي يطير فيغضب الذباب فان الظاهر فيه كون الفاء للسببية
فقط فلا يحتاج الى الضمير ويحتمل كون الفاء للسببية مع العطف ثم يعتذر بالاعتذار
المذكور كما نبه عليه العارف الجامي تبعا للشيخ الرضي فكذا ههنا فتنبه ايضا وكذا الكلام
اذا كان ضمير فتحدى راجعا الى القرآن فانه اذا جعل الفاء للعطف مع السببية ح يحتاج في
ترك الضمير الراجع الى الموصول الى القول المذكور لكن عوده اليه خلاف الظاهر اذ القرآن
هو المتحدى به لا المتحدي نعم باقصر سورة ح يحتاج الى التكلف وفيها لكون التحدي الخ لنفسه
والقول بانه الضمير لله تعالى في غاية من البعد قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
فأتوا بسورة من مثله الآية للتعجيز لا للتحدي حتى يقال ان التحدي نسب اليه تعالى ايضا لقوله تعالى
وان كنتم في ريب مما نزلنا الآية ثم الظاهر ان المراد بالقرآن المجموع ههنا اذ هو اختيار وقت
التصنيف واما في النظم الجليل فقوله تعالى نزل الفرقان بصيغة الماضي بناء على التغليب
ثم يرد عليه ان الفاء ح يحتاج الى التكلف لان التحدي لم يكن بعد نزول المجموع والجواب
ان الفاء باعتبار نزول بعضه اذ نزول الكل مستلزم لنزول البعض فالضمير في قوله من
سورة راجع الى ذلك البعض فانه مع كونه بعضا من المجموع مشتمل على سور كثيرة فاقصر
سورة كانه بعض من المجموع بعض من بعضه المشتمل على سور كثيرة كعشر سور منه

٣ ويمكن ان يقدر فيه ضمير اي فتحدى به سورة من سورة بانزال الله تعالى كما انه الي مي في قوله الذي يطير

او الفا للترتيب في الاخبار لا في الوجود وحاصل المعنى ح اخبرا ولا لانه تعالى نزل الفرقان
على عبده واخبر ثانيا بانه عليه السلام تحدى باقصر سورة قال الفاضل السعدي
في قوله تعالى فلينظر هل يذهبن كيده ما يغيظ الفاء في قوله فلينظر للترتيب في الاخبار او الفاء ٦
بمعنى الواو كقوله بين الدخول فحومل كما في مغنى اللبيب او بمعنى ثم كما في قوله تعالى ثم خلقنا النطفة
علقة فخلقنا العلقة مضغة الاية فالفاء الثانية في فخلقنا في المواضع الثلثة بمعنى ثم لتراخي
معطوفاتها كذا في المغنى ايضا ولارباب الحواشي مقال في دفع هذا الاشكال يضطرب منه
اهل الحال والبال ق باقصر سورة مستفاد من التنكير في قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله
الاية وفيه مبالغة قوله من سورة احتراز عن سور غيره من التورية وغيرها من الكتب
الالهية كما يجيء توضيحه في اوائل سورة الفاتحة ق مصاقع الخطباء جمع خطيب وهو البليغ
الكامل في البلاغة سواء كان كلامه مسجعا او لا والمصاقع جمع مصقع بوزن منبر البليغ وال
عالي الصوت او من لا يرتج عليه كلامه والمراد به هنا المعنيان الاخيران اذ في الاول
يلزم اضافة الشيء الى نفسه وهذا ماخوذ من صقع الديك اذا صاح لانه عالي الصوت
او من الصقع بمعنى الجانب لانه يقدر على تاليف كلام بليغ باي وجه اراد من كل جانب
وكل طريق ق من العرب كونه من شعبية او لى من كونها بيانية والعرباء الخلص الفصيح
وصف بها العرب للمبالغة في الوصف بالعربية مثل ظل ظليل وليل اليل قال الامام
المرزوقي ان من شان العرب ان يشتقوا من لفظ الشيء الذي يريدون المبالغة في
وصفه ما يتبعونه تاكيدا وتنبيها على تناهيه من ذلك ظل ظليل وداهية دهياء وشعر
شاعر انتهى والعرب العرباء من هذا القبيل والعرباء بوزن الحمراء مشتقة من العرب
اذ الاشتقاق يجري في الجوامد ايضا وجه التانيث ان العرب اسم جنس بمعنى الجماعة
والمراد العرباء باعتبار لفظ العرب ونقل عن ابن قتيبة انه قال العرب العاربة ولد
اسمعيل عليه السلام والمتعربة غيرهم والكلام في العاربة مثله في العرباء ومعنى المبالغة
معتبر في هذا المعنى ق فلم يجد به قديرا اي على المعارضة مع كمال فصاحتهم وفرط بلاغتهم
فضلا عن غير مصاقع الخطباء وللاشارة الى هذا تصدى لهذا القيد اي فلم يصادف وو
فالوجدان بمعنى المصادفة يتعدى الى مفعول واحد ان حمل على الوجدان العلمي يتعدى
الى مفعولين والمفعول الاول محذوف وهو المتحدى بصيغة المفعول اي فلم يجد العبد
المكرم المتحدى به قديرا وهو تكلف فالاولى هو المعمول والباء في به متعلق بقديرا قدم
لرعاية الفاصلة والباء بمعنى على اذ القدرة تعديتها بعلى والاولى بانه لا طاقة لهم به او ان
الباء على ظاهره لكنه خلاف المتعارف وضمير به راجع الى اقصر سورة وهو اولى من رجوعه الى
الفرقان بل الاولى رجوعه الى التحدي الدال عليه تحدى اذ القدرة متعلقة بالفعل

بالفعل لا بالذات فالمراد اذا رجع الضمير الى الفرقان او الى اقصر سورة تحدى بهما وقديرا
بمعنى قادرا خبر للفاصلة فلا اشكال بان نفي القدرة الكاملة لا ينافي ثبوت اصل
القدرة او المبالغة في النفي لا نفي المبالغة بانه لو لوحظ النفي اولا ثم المبالغة ثانيا
فيصير المبالغة في النفي ولو لوحظ المبالغة اولا ثم النفي ثانيا يصير نفي المبالغة فيرد الاشكال
المذكور وهذا كقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد في احد الوجوه وهذا الكلام ابلغ لانه
كناية عن نفي القدير لانه لو كان لوجد والكناية ابلغ من التصريح الفاء في فلم يجد لترتب
ما بعدها على ما قبلها اذ عدم القدرة انما يظهر بعد التحدي وما نقل عن الراغب من ان
القدير لا يطلق على غيره تعالى بخلاف المقتدر فلا يكون حجة على المص لان اطلاق
صفات الله تعالى على غيره تعالى انما هو في اللفظ فالاسم دون المسمى وصيغة المبالغة
وغيرها في ذلك سواء مثل جبار وقهار وعليم وخبير وغير ذلك سوى الرحمن فانه
لا يطلق على غيره تعالى صرح به العلماء الثقات وعدم اطلاق القدير على غيره تعالى مطلوب
البيان من العلماء الاعيان فلا جرم ان كلام الراغب في مثله ليس بمرغوب ق والخم عطف
على تحدى كما هو الظاهر والجامع عقلي اذ التحدي سبب للالخام ولو عطف على لم يجد به
يكون من قبيل عطف التاكيد لعدم تمحضه في التاكيد فلو يمنع العطف وفي نسخة افحم
بلا عاطف فيكون بيانا لقوله فلم يجد به او تاكيدا والافحام اسكات الخصم والزامه بحيث
يصير وجهه لفرط خجالته اسود كالفحم واصل معناه جعله كالفحم فالهمزة للتعدية بطريق
التشبيه وفي العرف الاسكات والالزام بوكد وتصدى اي تعرض اصله تصدد فابدلت
الدال الاخيرة ياء لدفع ثقل التكرار مثل تلظى وتقضى قوله لمعارضته يدل على وقوع
التصدي لكنهم لم يقدروا على المعارضة بالحروف فاعرضوا عنها الى المقارعة بالسيوف
وهذا هو الموافق للواقع ونقل علماء الكلام تصديهم للمعارضة حتى نقلوا عن بعضهم
قوله في قصد المعارضة الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وخرطوم وغير
٧ ذلك كما في الكشاف من انهم لم يتصدوا للاتيان بما يوازيه او يدانيه محمول على ان النفي
متوجه الى القيد كما هو القاعدة من ان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد اي
لم يقدروا على اتيان ما يوازنه او يدانيه حين التصدي للمعارضة فما ال كلام الشيخين واحد
ولا مساغ لحمل كلام الزمخشري على نفي التصدي بالكلية لما مر من انه خلاف ما نقل عنهم
فليس كلام الكشاف بابلغ حتى يرام نكتة عدول المص عنه قيل وفي كلام الازهري ما اختلف
الناس في العرب ولم سموا عربا فقال اول من نطق بالعرب يعرب بن قحطان ابو اليمن
وهم العرب العاربة ونشا اسمعيل عليه السلام معهم فتكلم بلسانهم واولاده العرب
المتعربة وقال اخرون نشا بعربة وهي بلدة من تهامة فنسبوا الى بلدهم وفي الحديث

وفي الحديث خمسة انبياء عليهم السلام من العرب اسمعيل ومحمد وشعيب وصالح وهود عليهم
السلام وبهذا يدل على ان لسان العرب قديم وكل من يسكن جزيرة العرب وتكلم بلسانهم فهو
منهم انتهى وعند بعضهم اول من تكلم بالعربية اسمعيل عليه السلام ق من نفى اعدنان ان عدنان
وقحطان اشارة الى قسمي العرب العاربة والمستعربة وكنايتاً عن جميعهم اذ الظاهر ان المراد
بهما القبيلة اذ عدنان احد اجداده عليه السلام والمراد به هنا اولاده وكذا الكلام في قحطان وتقديم
عدنان لما عرف انه احد اجداده عليه السلام وان كان المراد هنا اولاده واضافة الفصحاء الى عدنان
والى القحطان اضافة البلغاء للتفنن والفصاحة هنا بمعنى البلاغة او شامل للبلاغة قال
ارباب علم المعاني وقد يراد بالفصاحة البلاغة على ان الفصاحة لها مدخل في البلاغة والاعجاز
لكونها موقوفا عليها للبلاغة وفي اضافة الفصاحة الى عدنان رمز الى انه فائق في البلاغة
اذ اطلاق الفصاحة على الكلام العذب السهل شايع كما ان اطلاق البلاغة على الكلام الجزيل
المتين ذايع فلا تغفل ق حتى حسبوا ه حتى ابتدائية او جارة بتقدير ان اى الى ان حسبوا
وعلى التقديرين يكون غاية للافحام باعتبار ملاحظة استمراره اذ لا امتداد له فلا غاية له اى
ظنوا او تيقنوا اذ قد يستعمل الحسبان بمعنى الظن وهو الاصل وقد يستعمل بمعنى العلم اليقين
والمراد الاول ولا يبعد ان يراد الثاني وفيه اشارة الى ان ظنهم فاسد بناء على عدم التفرقة بين
السحر والمعجزة او التعنت والعناد وسيجيء معنى السحر في قصة هاروت وماروت لكن
المراد به ما دق مأخذه وما يخيل شيئا ليس بواقع بل هو تمويه ليس له حقيقة وقد مر الفلاق
قال تعالى فلما القوا سحروا اعين الناس الاية ويجوز ان يكون من التفعيل والظاهر ان هذا
الحسبان الفاسد حال بعضهم فان بعضهم علم انه ليس بساحر وانما اظهر ذلك دفعا للخجل او تمسكا
بالمكابرة وليس لهم الحسبان المذكور فانه امر قلبي ولا يبعد ان يكون حسبوا انهم كناية عن تلك
المكابرة والمراد نفيه الفارغة عن الفائدة وحسبوا بصيغة المعلوم وسحروا مبني للمفعول
ويجوز ان يكون حسبوا مبنيا للمفعول في الحسبان من رأيهم من الناس وهو ابلغ كما قيل ولا يخفى
بعده ق ثم بينت ه وثم للتراخي الرتبي اذ مرتبة التبيين المذكور ارفع من الافحام المذكور
والحمل على التراخي الزماني يقتضي كونه الدعوة الى التوحيد متأخرا عن الافحام ولا يخفى بعده
لانه يقتضي تأخير البيان عن وقت الخطاب وهذا وان جاز فيما فيه اجمال لكنه لا يجوز مطلقا
كما لا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة ق ما نزل اليهم اى الى الناس ومعنى الانزال اليهم انهم
متعبدون بتفاصيله وللاشارة الى ذلك قال ما نزل اليهم ولم يقل ما نزل اليه والانزال
اليهم بهذا المعنى حقيقة اذ التنزيل للتبليغ مختص بالرسول عليه السلام وهذا ليس بمراد هنا
حتى يكون نسبة التنزيل اليهم مجازا ونسبته الى الرسول عليه السلام حقيقة كما جنح اليه بعض
المحشين وكونه بمعنى الانزال اليهم لكونهم متعبدين به اشار اليه المص بقوله تعالى قولوا امنا

قحطان ابن عامر بن شالخ ابو حي يقال هو قحطاني او القحطاني على خلاف القياس كما قيل منه

امنا بالله وما انزل الينا الاية واكتفى بالناس لانهم المقصودون والجن بالتبع وان جعل الناس
من الناسي حذف الياء اكتفاء بالكسر يعم الجن ايضا كما بينه المص في سورة الناس واللام
كونها للتعليل اولى من كونها للصلة ق حسبما عن حسب منصوب على الظرفية لانه بمعنى المقدار
وقيل على نزع الخافض اى على مقدار ما عن وعامله بين وما موصولة او موصوفة اى الامور
التي بينها الشرع احكام لها او امور كذلك والمعنى ثم بين لاجل الناس على مقدار ما سنح و
ظهر امورا او احكاما كذلك مورد من مصالحهم بيانه لهم وانما كان التبيين كذلك لان نزول
القران كذلك انزل على حسب الوقائع والمصالح وبيانه القياس والاخبار والاجماع راجع الى
بيان القران ولا دخل للدليل العقلي في بيان الاحكام العملية اصلا وان كان مدخلا في بيانه
بعض الاحكام الاعتقادية لكن من جهة الاعتداد انه مأخوذ من الشرع وقد عرفت ان المراد
بالتبيين الاعلام والتبليغ فلا تبيين ولا بيانه بيان المجمل وحكى ثم هذا هو المراد في قوله تعالى فاذا
قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه ويجب مراعاة معنى كل لفظ ما يناسب المقام ق ليدبروا
اى الناس اياته اى اياته ما نزل والتدبر التفكر في عواقب الامور والمراد به هنا التفكر فيها لم
ليطلعوا الاحكام المتعلق عليها والتذكر الاتعاظ والتيقظ وهذا بعد التدبر ولذا
اخره في الذكر والالباب جمع لب وهو العقل الخالص عن شوائب النقص والوهم وهو لب
الانسان والبدن قشره ق تذكيرا مصدر مبني للمفعول فيكون مفعولا مطلقا ليتذكر
او مصدر من غير فعله او مصدر فعل المقدر فيكون من قبيل الاحتباك وهو الاولى
لانه يفيد انهم مع تذكرهم في انفسهم يذكرون غيرهم وهذا مرتبة التكميل بعد الكمال
فاختيار ذلك لهذه النكتة الرشيقة لا لمجرد الرعاية للفاصلة فحينئذ يكون المراد بالناس
العلماء على ان اللام للجنس يراد به الكاملون في الانسانية كما حقق المص في قوله تعالى واذا قيل لهم
امنوا كما امن الناس الاية وفيه اقتباس مع تغيير ما وقد جوزه اذا لم يقصد به التلاوة
كذا قيل ق تكشف قناع الانغلاق الى لترتيب ما بعدها على ما قبلها اذ البيان المذكور سبب
للكشف المذكور والكشف ازالة ما يستر الشيء فان المستور به هنا في المحسوسات ظاهر
والظاهر انه استعارة في المعنوي كما يتمام عن قريب القناع بالكسر ما يستر به الرأس والانغلاق
انفعال من غلق الباب اذا سده وضرب عليه ما يمنع فتحه كالقفل والظاهر ان الاضافة
من قبيل لجين الماء اى تكشف الانغلاق الذي هو كالقناع في الستر بصعب الوصول الى
ما استتر وفي تشبيهه بالقناع دون غيره من الاستار لطف عظيم يعرفه من له طبع سليم
ويحتمل ان يكون استعارة مكنية وتخييلية بان شبه هذا الخفاء بالرأس الذي هو مستور بالقناع
في الخفاء وهذا مكنية واثبت له ما هو من خواص المشبه به تخييلية وهو القناع والكشف
ترشيح او تشبيه الايات المخزونة بالنفائس تارة واخرى بعجائب العرائس والنب

كون وجود الباري والتوحيد بينة
٨

رائنت للاول الانغلاق وللثانية القناع ففيه استعارتان مكنيتان وتخييليتان وهو وجه وجيه
ذكره اهل المعاني نظرا لفخر كونه تعالى حتى جعلنا هم حميدا حامدين كما في شرح المفتاح وتشبيه
الايات المخزونات بالنفايس مستفاد من ذكر الانغلاق واما تشبيهها بالعرايس فغير
مفهوم من ذكر القناع اذ هو ليس من خواص العرايس الا ان يقال انه من ملايمتها بناء على
التبادر وان لم يكن من خواصها وايضا اضافة احد التخييلين الى الآخر غير متعارف
والمشهور اضافته الى المشبه حتى يكون قرينة المكنية وبالجملة ما ذكر لا يخلو عن كدر فتدبر
ن عن آيات محكمات اي المحكم ما احكمت عبارته بان حفظت عن الاحتمال والاشتباه والمتشابه
بخلافه فيدخل في المحكم الظاهر والنص والمفسر ويدخل في المتشابه ما يخالفه وهو المجمل
والخفي والمشكل كذا بينه المصنف في اوائل سورة آل عمران قيل وهذا اصطلاح الشافعي
في اصولهم وعند الحنفية ما ازداد وضوحه حتى لا يبقى احتمال النسخ معنى وانه احتمله
لفظا وتلاوة والمتشابه ما خفي بنفسه فلا يدرى اصلا فلا يشمل الاقسام انتهى
والتفصيل في فن الاصول لكن الظاهر ان المراد بالمحكم والمتشابه ما يشمل الاقسام كلها
اتفاقا ن تأويلا وتفسيرا والاول ناظر الى المتشابهات والثاني الى المحكمات لف ونشر غير
مرتب اختاره لهذه الرعاية الفاصلة ومعنى التأويل اي تحصيل ماله بالنقل والتأمل وههنا
في المجمل والخفي والمشكل واما المتشابه المقابل لهذه الاقسام وهو ما خفي المراد بنفسه
حتى لا يرجى ادراكه في هذا العالم سوى النبي عليه السلام ومعنى التفسير تبيين المعنى المراد
مستندا الى النقل وههنا في الاقسام الاربعة وهي الظاهر والنص والمفسر والمحكم على ما اختاره ولا
المصنف واما المتشابه بمعنى لا يدرى اصلا فلا تبيين فيه الا الا بلغ التبيين السابق الذي هو
التبليغ لكن تحول تأويلا وتفسيرا بأي منهما فلا او يحمل التبيين على ما سوى المتشابه المذكور
او تعميم بيانه المعنى المراد الى عدم ادراكه والاعتقاد بحقيته وهذا اعظم الفائدة في نزول
المتشابهات وبهذا وضح معنى تكشف قناع الانغلاق وانه شامل للاقسام كلها اما في غير
المتشابه فظاهر لانه الظاهر والنص والمفسر والمحكم وانه ظهر المراد منها لكن فيها انغلاق في
الجملة وعن هذا اختلف المجتهدون في استنباط الاحكام منها كما لا يخفى على من راجع الى الفقه
والاصول والانغلاق وكشف قناعه في الخفي والمجمل والمشكل ظاهر واما المتشابه الذي لا يرجى
الوصول اليه فكشف قناعه عن الانغلاق ببيانه اعتقاد حقيته وانه لا يعلم الا الله والكشف و
الانغلاق في كل قسم من تلك الاقسام ما يليق به ويناسبه لا على نسق واحد واضطراب ارباب
الحواشي في حل هذا الكلام للذهول عن هذا التفصيل الوافي والتفريق الكافي ن ام الكتاب اي
اصل القرآن يرد اليها غيرها المحكمات لكونها ام الكتاب باعتبار نسبتها لا مطلقا والا لزم
كون الشيء اصلا لنفسه لظهور المراد فيها ام الكتاب على اطلاقه والقياس امهات لكنه افرد لانه المراد

٣ بمقتضى القواعد والنقل الصحيح وليس هذا تفسيرا بالرأي المتوعد عليه في حديث من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار لان هذا ما كان بمجرد التشهي والجزم بانه مراد الله تعالى منه

لانه المراد كل واحدة منها او لانها بمنزلة شيء واحد كذا قاله في سورة آل عمران ن هي رموزه وجمع
هنا بناء على ظاهره فلا يرام له نكتة وقيل لانه للمتشابه اسباب كثيرة وهذا بناء على ان المراد بها ما يعم
الخفي والمجمل والمشكل على اصطلاح الشافعية والخطاب الكلام الموجه نحو الغير سواء كان غائبا
او متكلما او مخاطبا اذ الاصل توجيه الكلام نحو الغير والمراد بالكلام مطلق الكلام غائبا او متكلما او مخاطبا
كما يراد ذلك في قولهم الحكم الشرعي خطاب الله ن وابرز اي اظهر عطف على كشف في حيز الفاء
والجامع ظاهر لكن اختيار كشف هنا [illegible] يحتاج الى نكتة [illegible] غوامضه او
جمع غامض وهو الظاهر لانه فاعلا في الاسماء وصفات غير العقلاء يجمع على فواعل كما سيجيء
توضيحه في سورة الرعد في قوله تعالى رواسي ان تميد بكم الآية بمعنى الخفاء والحقائق جمع حقيقة وهي
كنه الشيء وماهيته والاضافة من اضافة الصفة الى الموصوف وهذا على كونها اسمية وكذا
الكلام في لطائف الدقايق اللطيف لمعان [illegible] ضد الكثيف والدقائق جمع دقيقة
وهي الامور الخفية المحتاجة الى امعان النظر في معرفتها وفي وصفها باللطافة مبالغة والمراد
بالحقائق حقائق الاحكام الشرعية التي وضعها الله تعالى لا حقائق الموجودات الخارجية ولا
الاعم منها لان بيانها ليس من الوظائف الشرعية ن ليتجلى لهم اي ليظهر لهم خبايا الملك بضم الميم التصرف
في الاعيان بالامر والنهي والملك بكسر الميم هو التصرف في الاعيان المملوكة كيف يشاء والمراد به هنا
هو التصرف في الامور مطلقا والخبايا جمع خبيئة ضد الظاهر والملكوت عظيم الملك لان التاء
يفيد المبالغة وقيل عالم الملك والملكوت ما اوجده بالامر الازلي بلا تدريج او الملك ما ظهر للحواس
وتميز بعضه عن بعض بقدرته تعالى ن قدس الجبروت الجبروت القهر والعظمة والكبرياء ويقابله
الرأفة وفي القاموس انه تكبر من ليس لاحد عليه حق واضافته القدس وهو التنزه عن دنس
النقص الى الجبروت لانه جبروت الله تعالى منزه عن الظلم والنقص بخلاف تجبر العبد فانه غير
خال عن الجور والظلم فالاضافة من اضافة الصفة الى الموصوف اي الجبروت المقدس وخبايا
جبروت المقدس صفات الله تعالى الذاتية والفعلية والعطف عطف الى ما علم الغير تنبيها على
كمال الشرف كانها تغاير الخبايا وانها فوقها والخبايا جمع خفية عامة الشيء وغيرها والخبيئة التي
واحد الخبايا بمعنى الستر من خبأته اذا سترته قال تعالى الا يسجدوا لله الذي يخرج الخبء في السموات والارض
الآية فهما بمعنى واحد والتفنن اضاف الخبايا الى الملك والملكوت والخبايا الى قدس الجبروت
وتخصيصه لذلك مستفاد من المصنف اليه وقد يراد بالجبروت عالم العقول وهو بين عالم الملك
وهو عالم الشهادة ويعبر عنه ايضا ما يدرك بالحس وبين الملكوت عالم الغيب وما لا يدرك بالحس
مما يصح انه يلحق بكل من عالم الملك والملكوت فعلم من مجموع هذا البيان ان الجبروت يجيء بمعنى
العظمة والكبرياء وبمعنى عالم العقول الكائن بين عالم الملك والملكوت والمراد بها العظمة
والقهر والكبرياء ولا يبعد ان يراد به عالم العقول وكذا الكلام في الملك والملكوت اما ان يراد بهما

صفاته تعالى وهو التصرف في الامور مطلقا والملكوت عظيمة او يراد بهما عالم الملك والملكوت كما عرفته
وقد عرفت ان المراد بغوامض الحقائق الاحكام الشرعية والتجلي الذي هو غاية لابرازها قدرته
تعالى على تصرف الامور وعظمته وكبريائه وسائر صفاته الذاتية والفعلية فلا يتوهم اتحاد
العلة والمعلول فقيل فان قلت ابتلاء الخفايا والخبايا فهو بعينه لا ابراز الغوامض فكيف يجعل
علة غائية له قلت المراد بابراز غوامض الحقائق اظهار حقائق الموجودات المحسوسة والمعـ
المعقولة بقدر ما تسعه الطاقة البشرية وابتلاء عالم الغيب الملك والملكوت معرفة الصانع
والعقائد الحقة والى هذا اصل انه اوجد العالم ليدل على موجده ويصدق بكل ما جاء منه انتهى وفيه
نظر لا يخفى فانه هذا بناء على انه جعل ابرز راجع اليه تعالى وان المراد بالحقائق حقائق الموجودات
والظاهر انه جعل ابرز له عليه السلام وان المراد بالحقائق الاحكام الشرعية ويؤيد ما ذكرنا
قوله وتمهد لهم اه ق ومهد لهم التمهيد وضع المهاد وهو البساط استعير للتهيئة والاعداد
لانه لازم لوضع المهاد او مشابه به في مطلق الاعداد والقواعد جمع قاعدة وهي المسائل الكلية
والاحكام جمع حكم وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين اعتقادا وعملا بالاقتضاء
والتخيير والاضافة لامية ق واوضاعها جمع وضع وهو سبب الحكم وشرطه فالخطاب ١٠
نوعان تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير ووضعي وهو
الخطاب بان هذا سبب ذلك او شرطه كالدلوك لانه سبب للصلوة والطهارة شرط
لها فضمير اوضاعها راجع الى المضاف اليه وهو الاحكام وهو جائز على الاصح فاستنادها الى نوعي
الخطاب تتميما للمرام في هذا الباب ق من نصوص الايات جمع نص وهو بعبارة النص
والايماء جمع لمح واللمح اشارة النص واقتضاء النص ودلالته بيانه لما يستفاد الاحكام
منه فلفظة من ابتدائية ق ليذهب عنهم الرجس اي الذنب والمعصية استعير الرجس للذنب
لانه المدنس للعرض كما ان الرجس اي النجس يدنس البدن والثوب والمكان وهذا اشارة
الى التخلية قوله ويطهركم اشارة الى التحلية ولو اخره مع مراعاة الفاصلة او هذا ترشيح
اذ المعنى ويطهركم عن المعاصي تطهيرا وعلى الاول يطهركم بانواع الخيرات تطهيرا لكن الترشيح م
تحقق والمص في سورة الاحزاب ما ذكرناه مختار بعض المحققين حيث قال ويطهركم بالعلوم
والملكات وهو الاولى لان الشيء سيجيء دليل بين التاكيد وايضا فيه اشارة الى التخلية و
والتحلية معا ما ذهبا بالرجس ظاهرا ان اريد به الجهل وان اريد المعاصي فالظاهر انه من قبيل
ضيق فم البئر قيل وفيه اقتباس مع تغيير يسير وهو جائز عند بعضهم قيل وهو مناسب لما
قبل في الاية من ان المراد باهل البيت الامة لانهم اهل بيت الشريعة انتهى وهذا ضعيف
لمخالفته بما قبل الاية وما بعدها والاقتباس لا يتوقف على ذلك ولما كان المصنف الامام وهي

بعضه يكشف معاني بعض آخر منه م
وهي قوله لنكشف به اشارة الى افادة القرآن الاعتقادات الحقة لم يذكر المص علة غائية
لظهورها والفقرة الثانية وهي قوله وابرز غوامض اه اشارة الى افادته الفروع العملية اصلية
علتها بقوله ليتجلى اه والفقرة الثالثة وهي قوله ومهد لهم اه لما كانت اشارة الى الفروع
الموقوف صحتها على ذلك الاصل علله بقوله ليذهب عنهم اه وبهذا ظهر وجه تقديم
الفقرة الاولى على الثانية وهي على الثالثة واتضح ما ذكرنا آنفا من ان المراد بالحقائق
في قوله غوامض الحقائق حقائق الاحكام الشرعية التي وضعها الله تعالى لا حقائق الموجودات
الخارجية كما ذهب اليه البعض ق فمن كان له اه الفاء لتفريع ما بعده على ما قبله قلب اي قلب واع
يحفظ ما وقع فيه ويتفكر في حقائقه او القى السمع او اصغى لاستماع ما القي اليه وهو شهيد
حاضر بذهنه ليفهم معانيه ويعمل بمقتضاه من الشهود بمعنى الحضور او شاهد بصدقه
فيتعظ بظواهره وينزجر بزواجره من الشهادة والمناسب للمقام المعنى الاول كلمة او لمنع
الخلو بل ما لهما واحد وفيه تنبيه على ان كل قلب لا يحفظ ما القي اليه من الامور المهمة ولا يتفكر
فيها فليس بقلب يعتد به وفي تنكيره مع ما فيه من التفخيم اشعار بذلك فانه اسم الجنس كما يطلق
ويستعمل لمسماه مطلقا يستعمل لما يستجمع المعاني المخصوصة بها المقصود منه ولذلك يعبر عن
عدمه فيقال زيد ليس بانسان وفيه اشارة الى ان محل العلم القلب على ما دل عليه السمع قال تعالى
ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها كذا في المواقف وبما ذكرنا
من ان لفظة او لمنع الخلو اندفع ما قيل من انه العطف بالواو اولى لان القلب محل الادراك والقاء
عبارة عن الجد في تحصيل المدرك ولا بد من الامرين مع ان النظم في هكذا وكلام المص اقتباس من
قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وتخصيص القاء السمع من
بين اسباب الادراك لمناسبة المقام في النظم الكريم وفي كلام المص ايضا وما قيل من ان المراد بمن كان
له قلب ذو الانفس القدسية الغنية عن الكسب والتعلم وبمن القى السمع المحتاج الى ذلك فهو
فضعيف لان المراد اوساط الناس واعم منها لان من القى السمع فله قلب واع ايضا فلا يصح التخصيص
وايضا غناء النفوس القدسية ليس بمسلم في عموم الاشياء وان سلم ذلك لكن لا نسلم ذلك في عموم
الاوقات وكذا القول بان الاول اشارة الى مرتبة الاجتهاد والثاني الى التقليد ضعيف ايضا ق حميد
اي محمود اما في الدنيا فظاهر واما في الاخرة فيحمده ايضا يحمده من اقتبس بنوره وانتفع بعلمه او حامد
في الكونين وسعيدا اي في الدنيا حيث عمل بمقتضى الفرقان وفي الاخرة سعيد بمعنى انه معدود من
زمرة السعداء ق ومن لم يرفع اليه راسه اي من لم يرفع الى المنزل راسه كناية عن التكبر
عن الايمان به والعمل بمقتضاه وحاصله من لم يقبله ولم يلتفت اليه لكنه عدل عنه لنكتة ١١
بارعة لا يسع قوله لم يرفع راسه اشارة الى علو مرتبته ورفعة منزلته لان الناظر انما يرفع

رأسه لما كان عاليا عليه ومرتفعا فوقه ففي كلامه استعارة مكنية وتخييلية فتأمل وكن على
بصيرة وفيه صنعة الاحتباك ايضا اذ في الاول ذكر قلبا واعيا لما في المتنزل القرانه ولم يذكر رفع
الرأس وفي الثاني عكس ذلك مع انه كلا منهما مراد في الموضعين ق واطفأ مهموز من اطفأ
النار قال تعالى يريدون ان يطفئوا نور الله الآية قيل ويجوز ان يراد معتلا وفيه هذا استعارات فوله
والنبراس المصباح مستعار للعقل فانه رأس مال كالفطرة التي فطر الناس عليها ويتوسلون به
الى درك الحق ونيل الكمال فلما اضاع ذلك باعتقاد الباطل وبعدم رفع رأسه الى القرآنه
بقي خاسرا رعيه الريح آيسا وهذا هو المراد باطفاء النبراس ق يصلى بالجزم جواب الامر
الشرط نور ويصلى بالجزم باسقاط الياء عطفا على يعش وفي نسخة ويصلي بالرفع على
الاستئناف كانه قيل حاله في الدنيا قد علمت فما حاله في الاخرة فاجيب بانه سيصلي الجنة
سعيرا اي نارا موقدة والسعير علم لدرك مخصوص من دركات جهنم لكن المراد هنا مطلق
دار العقاب اختارها للمفاصلة وعلم من هذا البحث ان المراد من الكافر مطلقا واما المؤمن
الفاسق فاما داخل في القسم الاول او حاله مسكوت عنه ق فيا واجب الوجود الفاء لانه جميع
ما ذكر من انه الفرقان لمعجز لم يستطع احد من فصحاء عدنانه وبلغاء قحطانه ان يعارضوا
وابراز الخبايا والخفايا مما دل على وجوب وجوده وكمال فيض جوده وبنهايته كل مطلوب فرع
على جميع ما ذكر فقال فيا واجب الوجود التفاتا من الغيبة الى الخطاب تنبيها على انه اول
كلامه بناء على ما هو مبادي حال العارف من التفكر في الآثار من انزال القرآن المعجز وبيانه
الاعتقادات الحقة والفروع العملية به وذلك يدل على عظم شانه وباهر سلطانه وبذلك
صار مترقيا من حضيض الغيبة الى ذروة الحضور فقال فيا واجب الوجود فناجاه كانه يراه
عيانا ويخوض لجة الوصول بيانا ووجوب الوجود عند المتكلمين كون الذات علة تامة لوجوده
وعند الحكماء كونه الذات الوجود عين ذاته ومعنى كونه الذات علة تامة لوجوده انه وجوده
تعالى ليس من غيره تعالى واطلاق الواجب الوجود عليه تعالى بناء على ما ذهب اليه الغزالي من جواز
اطلاق ما علم اتصافه به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار
بثبوت مدلولها فيجوز اذا تحقق بدون مانع بخلاف التسمية فانها تعرف في المسمى كذا
قيل وفيه ما فيه فالاولى جواز اطلاقه بالاجماع العقلي وان لم يتحقق الاجماع القولي وكذا
الكلام في ويا فائض الجود ذكر حرف النداء تنبيها على انه الثاني منادى مستقل على حياله
وصيغة البعيد وجهها ظاهر اصل الفيض سيلان الماء من جوانب الحوض مثلا لكثرته والافاضة
الاسالة على الوجه المجرد والمراد هنا العطاء لا للعوض ولا الغرض والجود افادة ما ينبغي لمن ينبغي
شبه بذلك لكثرة المنافع فيهما وفائض الجود وصف بحال المتعلق اي فائض جوده وفيه مبالغة
عظيمة وهو ابلغ من مفيض الخير والجود ق ويا غاية كل مقصود تكرير النداء لما مر والمراد

وجهنا بالذال المعجمة اي مذموما في الدنيا والله كانه ذا الاوجاه منه

والمراد بالغاية معناها اللغوي وهي النهاية والمنتهى اي كل طالب يطلب مطلوبا لابد ان ينتهي
ذلك المطلوب اليك فانك منبع المطالب كلها لا سواك من الوسايط اي كل مقصود
حصوله منك لا من غيرك وهذا معنى كونه تعالى غاية ونهاية كل مقصود او المعنى انه
تعالى غاية كل مقصود اي جنابه تعالى هو المقصود من كل مقصود العارف فما من مقصود
للعارف الا وانما المقصود من ذلك المقصود وهو الله تعالى فيجوز مع ان يراد بالغاية معناها
الاصطلاحي وهو العلة الغائية فانه جميع الموجودات ووسائل لمعرفته التي هي نهاية
المآرب وهذا هو المناسب لهذا المقام ق صل عليه اي عبدك الذي انزلت القرآن
عليه اذ كل ما وصل الينا من النعم الدينية والاخروية انما هو بواسطته عليه السلام ق توازي
توازي اي تساوي وتماثيه آزى وتبدل الهمزة واوا في المضارع فيقال يوازي ولا
ولا يبدل في الماضي فيقال وازى وهي مولدة عند بعض ارباب اللغة والظاهر انه عربي
حاصلي ق عناه بالعين المعجمة والمد النفع العظيم ونفعه عليه السلام في الدارين
اظهر من ان يخفى والغناء في قوله ويجازي عناه بالعين المهملة التعب والمشقة
وتعبه عليه السلام في تبليغ الاحكام وارشاد الانام لا سيما في ابتداء الاسلام اجل
من ان يبان ومن اراد الاطلاع فليراجع الى السير بين الغناء والعناء جناس ناقص والقوم
الاول لان سببية للصلوة اظهر فالمعنى انه عليه السلام يستحق صلاة لا تحصى ولا تنفد
لان منافعه وتعبه لا تحصى ولا تنقضي قيل وفي قوله توازي ويجازي جناس مضارع والا
بالصلوة لا يكون مكروها على الاصح خلافا للبعض فلو قال وصل وسلم لا سلم من المناقشة
ق وعلى من اعانه وهم الصحابة رضي الله تعالى عنهم اجمعين واكتفى به لشهرتهم بالاعانة
وكذا الكلام في قوله وقراه والمراد به التابعون والذين هم اتبعوه الى يوم الدين
قوله تبيانه بكسر التاء المثناة من فوق مصدر بمعنى البيان كقوله تعالى وتبيانا لكل شيء
الآية ويفيد المبالغة في البيان وفي نسخة بنيانه بضم الباء الموحدة مصدر بنا ابنية
بوزن غفرانه وهو استعارة لما جاء به من الشريعة وهو استعارة مشهورة لطيفة قال تعالى
افمن اسس بنيانه على تقوى من الله الآية وقال عليه السلام بني الاسلام على خمس الحديث والمعنى
حينئذ وقرر اي عقد قارا وثابتا وهي للاستعارة لانه ابقى من يقنا البناء وفي الاولى
فالمعنى وقرر اي جعل بيانه قارا في الاذهان يسهل به المعرفة والاذعان ق وافض علينا
وقد عرفت معنى الافاضة وانها استعارة من اسالة الماء لكثرة المنافع والبركات
والبركة الزيادة والنماء وكثرة الخير اي وافض يا ربنا من معارفهم والاجتهاد في
اكتساب اعمالهم وسير السلوك في اثرهم ق واسلك اي ادخل بفضلك من سلك المتعدي
قال تعالى كذلك سلكناه في قلوب المجرمين اي ادخلناه مصدره سلك بفتح السين
واما سلك اللازم فمصدره السلوك والباء فيها لافادة الاستصحاب والملازمة

والقول بانه قوله وسلم علينا وعليهم
من قوله عليه السلام بعيد جدا
منه

١٧

وكقوله تعالى ما سلككم في سقر
منه

على الباء فيه للادخال قال المص في قوله تعالى ذهب الله بنورهم عدى الفعل بالباء دون الهمزة لما فيها من معنى الاستصحاب والاستمساك يقال ذهب السلطان بماله اذا اخذه وما اسكه الله تعالى فلا مرسل له انتهى فما ادخله الله تعالى فلا مخرج له اصلا ولا يخفى ان ما اورده المص في الخطبة من براعة الاستهلال وسائر انواع البلاغة والبراعة مما يتحير الناظر وبتعجب الماهرون حيث حمد الله تعالى اولا على ذاته ثم على نعمة تنبيها على الاستحقاقين واستيفاء للمسلكين ومن اجل نعمة تنزيل القرآن الحاوي لمصالح العباد في الدارين ونظام المعاش وتحصيل المعاد وغير ذلك مما هو بيانه وتشيد اركانه وظهر مما ذكرناه من ان الضمائر في نتحرى ونلجأ وبين وكشف وغيره ذلك كونها راجعة الى النبي عليه السلام اولى ليتضح عناه وعناه والمجاهدة في ارشاد العباد وتكميل الزهاد والعباد وضوحا لا يخفى على احد من اهل الرشاد قوله وبعد اه شروع في بيان سبب تأليف الكتاب مع توفيق الله الملك الوهاب قوله فان اعظم العلوم اي العلوم المدونة سواء كان المراد بها المسائل او التصديقات او الملكة والظاهر الاول لانه المشهور المعول قوله مقدارا اي قدرا والمراد به المنزلة والرتبة والظاهر ان المراد العلوم الشرعية اذ المتبادر من العلوم العلوم الشرعية لا سيما اذا ذكرت في بيان العلم الشرعي ولا ريب في كونه علم التفسير اعظمها لان موضوعه القرآن لانه يبحث فيه عن احواله الذاتية فهو اصل في الايمان فان الايمان لا يتم بدونه اما من جهة الذات او من جهة الاعتقاد فان الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وتصديق النبي عليه السلام بالمعجزات وان لم يتوقف على الشرع من جهة الذات كما في التلويح لتوقف الشرع عليه لكنها تتوقف على الشرع من جهة الاعتقاد ولذا قال المص في سورة القتال في قوله تعالى وآمنوا على محمد تخصيص به اشعارا بان الايمان لا يتم بدونه وانه الاصل فيه ومعلوم مع انه مراد الله تعالى الدال عليه كلامه جامع للعقائد الحقة كلها والاحكام الشرعية باسرها كما قال تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وغايته التمسك بحبل الله المتين والفوز بالسعادة والفضل المبين ونص صاحب المواقف في موضع اه جهات شرف العلم ثلثة شرف موضوعه ومعلومه وغايته واختار شرف محجته بدل شرف مسائله ومعلومه واعتذر قدس سره بان كون مسائل العلم اقوم ترجع الى قوة الدلائل ووثاقتها ومن عد المعلوم من جهات شرف العلم فقد نظر الى انها مقصودة والدلائل انما اعتبرت لاجلها فلا اشكال بان موضوع علم الكلام ذات الله وصفاته تعالى فيكون علم الكلام اشرف العلوم اذ قد عرفت ان كلام الله تعالى مشتمل على الاعتقادات الحقة والتوحيد الذي هو اس الاعتقادات فيندرج في موضوعه موضوع الكلام على انه المختار ان موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية فلا ريب في ان شرفيته بالاعتبار بل يجوز ... بعقد ... الاعظم ... كما قال شارح الحديث القرآن من ذلك كلام المص مبني عليه على انه الاعظم

والفضيلة في الفضيلة لكلمة التوحيد

سبحانه الله والحمد لله

منه

وإذا كان اعظم العلوم الشرعية يكون اعظم العلوم الغير الشرعية بطريق الاولى ... منه

فيجوز تعدد الشرفية العلوم بجهة مختلفة وبها اشرف مما عداها قوله وارفعها اه الشرف علو القدر وكونه المراد علو المكان على الاستعارة ضعيف لان كون الشرف علو المكان الحسي مجازا وعلو المكان المعنوي هنا علو القدر والمنار محل النار والنور اذ النار التي تعلو عن الدخان هو النور وهو المراد هنا وفيه تشبيه العلم بالنور وهو الشايع في الاستعمال المحفوظ في الصدور والمنار كالمنارة كونها موضع الاذان مراد به الدليل لا يناسب المقام وهذا يوافق ما قبلها ما لا بل عينه مرجحا وان كان مغايرا مفهوما والاعظم والارفع مستعار له في مثله قوله علم التفسير الاضافة من قبيل اضافة العام الى الخاص والاسم هو التفسير وهو في الاصل مصدر من الفسر وهو الكشف والايضاح ثم شاع في بيان معنى كلام الله تعالى رواية حتى صار حقيقة عرفية وشاع التأويل في بيان معنى كلام الله دراية بمعونة قواعد العلوم الادبية ومراعاتها قيل ويطلق التأويل على بيان معنى كلام الله تعالى مطلقا وهذا غير مشهور ثم صار علما للعلم المدون لبيان معنى كلام الله تعالى مطلقا سواء كان ذلك البيان بالرواية والدراية الموافقة لقواعد البلاغة مثل بيان الاستعارات والمجازات ووجوه التقديم والتأخير والاطلاق والتقييد والذكر والحذف وغير ذلك مما ذكر في فن البلاغة من المعاني والبيان ومما ذكر في علم البديع من الجناس والاستخدام وصنعة الطباق وغير ذلك والمراد بالعلم علم الجنس وقد ادعى البعض انه علم الشخص وهو ليس ببعيد قوله الذي هو اه صفة مادحة لا مخصصة ولا موضحة قوله رئيس العلوم الدينية الرئيس سيد القوم ومرجعهم في مهماتهم ولما كان القرآن موضوعه الذي هو رئيس الادلة الشرعية ورأسها ومرجعها كان علم التفسير رئيس العلوم الدينية ورأسها والرأس عضو موقوف عليه حيوة البدن على بقائه ويبقى بفنائه ففيها استعارة مصرحة لعلم التفسير للتنبيه على انه اعتماد سائر العلوم الدينية يتوقف عليه فهو ابلغ من التعبير بالرئيس وجه توقف سائر العلوم الشرعية عليه قد عرفت مشروحا بما مر قوله ومبنى قواعد الشرع واساسها المبنى موضع البناء لما عرفت من انه رأس العلوم والرأس مبنى البدن والقواعد جمع قاعدة وهي المسائل الكلية وقيل القاعدة ساق البناء لكنها استعارة لتلك المسائل والاساس ما يوضع عليه غيره عطف على المبنى عطف تفسير له لا على القواعد لانه العطف على المضاف اليه فيه مقال قيل لئلا يلزم اختلاف حركة ما هو كالرديف المعيب وفيه ما وما ال الفقرتين واحد مثل ما سبق والتغاير باعتبار المفهوم وقد لا تشترط في الديباجة والخطبة للمبالغة في المدح والاشبه تنشيط الفرطا لرغبة قوله لا يليق لتعاطيه التعاطي تناول الشيء بتكلف صرح به المص في سورة القمر وفيه تنبيه على الاعتناء وغاية من الصعوبة فقوله لا يليق من باب الاكتفاء بلا ولا في واصله في اللغة تفاعل من العطاء وهو

كما هو عادة الشيخين علامة الزمخشري والشيخ البيضاوي فانهما جعلهما في بيان قواعد البلاغة ودراية منه

مستلزم للاخذ والتناول فهو مجاز ثم شاع في ذلك فصار حقيقة اصطلاحية وقيد التكلف منفهم
من بناء التفاعل والتصدي التعرض والاشتغال للتكلم فيه اي اخذه من كتب التفسير والتكلم بكلامهم
فيها ق الامن برع بالباء الموحدة وفتح الراء من الباب الثالث وضمها من الباب الخامس وعين مهملة
بمعنى فاق ... من ان المراد بكون علم التفسير رئيس العلوم الدينية انه سائر العلوم الشرعية
يتوقف عليه من جهة الاعتداد لا من جهة الذات اندفع الاشكال بان كونه رئيسا يستلزم
توقف البراعة والتفوق عليه فكيف يتوقف تعاطيه على البراعة والتفوق المذكور مع انه يستلزم
توقف نفس علم التفسير على البراعة فيلزم هذا الاورد وحاصله ان المتوقف عليه الاعتداد بها
اي لا يعتد بها ما لم يؤخذ من الشرع اذ ما من علم من العلوم الدينية اعني علم الحديث والفقه
وعلم الكلام الا وهو مأخوذ من كلام الله تعالى الذي لا يفهم معناه الا بعلم التفسير وتعلمه موقوف
في حد ذاته على البراعة المذكورة فلا دور لتغاير جهة التوقف نظيره ان الاعتقاد بوجود
البارئ ووحدته وقدرته وكلامه لا يتوقف على الشرع بالذات بل يتوقف الشرع عليها
لكن تتوقف من جهة الاعتداد على الشرع فلا دور نكذا فيما كتب فيه ق اصولها كاصول
الفقه واصول الحديث والفروع علم الفقه مثلا قوله اصولها الخ بدل من كلها قدم الاصول
لكونها موقوفا عليها وان كان الفروع مقصودة والجمع في الموضعين باعتبار مسائلهما
والا فجموع العلوم اصلين وفرعين والمراد بالعلوم الدينية ما لها انتساب وتعلق بالدين
بوجه ما ولا ريب في تعلق اصول الفقه واصول الحديث بالدين ولو بواسطة فروعهما
ق وفاق تفنن في البراعة في الصناعة العربية قيل العلم ان لم يتعلق بكيفية العمل
بل كان مقصودا في نفسه يسمى علما وان تعلق بها وكان المقصود منه العمل يسمى
صناعة في عرفنا الخاص وينقسم الى قسمين قسم يكون حصوله بمجرد النظر والاستدلال
كالطب وقسم لا يحصل الا بمزاولة العمل كالخياطة والحياكة ونحوهما وبهذا القسم يختص
باسم الصناعة في عرف العامة انتهى ومقتضى بيانه ان الفقه من قبيل الصناعات
ولم يقل به احد وايضا الخياطة ونحوها لا يسمى علما اذ المراد بالعلم العلوم المدونة ونحو
الخياطة ليس كذلك اذ ليس لها موضوع ولا محمول ولا غاية واطلاق العلم عليها لغة لا يفيد
واطلاق الصناعات على العلوم العربية لمجرد التفنن ولذا عبر ثانيا بالفنون الادبية
وفيه اشعار انها مقصودة لغيرها لا لمجرد التعلق بكيفية العمل لانه غير مطرد كما
عرفته وسميت الفنون الادبية ادبية لان ادب النفس في تغيرات الكلام انما يحصل
بها وعرفوا علم الادب بانه علم يحترز به عن الخلل في كلام العرب لفظا او كتابة وقسموه
الى اثني عشر قسما كما نقل عن شروح المفتاح وعلم التفسير يستمد من العروض والقافية
وقرض الشعر وانشائه بالنظر فيه على اتم الوجوه وان لم يستمد منها بالنظر الى ١٤

بالنظر الى نفسه بدون ملاحظة الآتية واستمداده من سائر الفنون ظاهر فالخط
فلان الرسم العثماني يحتاج اليه فلا بد من معرفته لكن علم الخط والقافية لم يلتفتوا اليهما
في هذا الزمان فالاشتغال الى الله تعالى وكذا قرض الشعر والعروض والقافية اذ لو لم ينظر
فيه لم يفرق بينه وبين الشعر حتى يعلم معنى قوله تعالى وما علمناه الشعر وما ينبغي له
والشعراء يتبعهم الغاوون وقد وقع في النظم الكريم ما هو موزون كما وقع في الخبر الشريف وقد
بينوا انه اتفاقي لا قصدي وايضا قد اختلفوا في ابي بكر الوجز انه من الشعر ام لا
ومن لم يعرف العروض لم يعرف ما هو ممدوح عن غيره ولم يعرف مخالفته للنظم الجليل
والظاهر ان علم القراءات غير لازم في التفسير وقيل ان علم القراءات لا بد منه ايضا في
التفسير ولم يعد من العلوم الادبية فاما ان يدرج في العلوم الدينية لاختصاصه
بالقرآن او في علم التفسير كما يشعر به كلام المص فيما سيأتي ويعرف التفسير حينئذ بما يعرف
به معاني كلام الله تعالى والفاظه بحسب الطاقة البشرية ويكون تسميته بالتفسير تسمية
باشرف اجزائه ورد بانه لم يقل احد ان القراءات من التفسير وان جزء بانه القائل
لم يجزم به بل ذكره على سبيل الاحتمال ولا كلام في احتماله اذ موضوع ايضا القرآن
فانه يبحث بان القرآن موضوع التفسير من حيث المعنى لم يتناول علم القراءات لانه
موضوعه القرآن من حيث النظم وان اطلق عن هذا القيد فلا ريب في تناوله
وعدم تعدهم لا يستلزم العدم ثم ان سلم ان علم القراءات لا بد منه فيه فيقال له
ان المص لم يدع حصر ما يتوقف عليه التفسير فيما ذكره بل اشار الى عدم الحصر بقوله
فيما سيأتي ويعرب عن وجوه القراءات المعزية نقل من شرح ادب الكاتب الادب
في اللغة حسن الاخلاق ومكارم الافعال واطلاقه على نوع من العلوم العربية مولد حدث
في الاسلام وكذا ما قال الامام المطرزي اشتهى اي انه مجاز عربي الاصل لكن المولدين
استعملوا المولدين في كتبهم مراعاة للمقام وتتميما للمرام ق ولعمري الظاهر ان اللام
جواب قسم مقدر تأكيد المضمون الجملة بالقسم والقول بانها زائدة ضعيف وما كونها
مصدرية اولى من كونها كافة والمعنى وبالله لطال ما طولا اسديوا تحدث نفسي وقيل ما
كافة عن طلب الفاعل فانه قل وكثر وطال تكف بها اي مانع الفاعل ولا يصل ما الكافة
بفعل غير هذه الثلاثة وما ساغ كونها مصدرية لا يصار الى احتمال الكافة لانه خلاف
الظاهر واذا جعلت مصدرية فحقها ان ترسم منفصلة لكن الموجود في اكثر النسخ اتصالها
وهذا يؤيد كونها كافة وامر رعاية الخط لا يهتم به الكاتبون وبليها في الاكثر الماضي وقد
المضارع فانه يقع ولو قليلا او يقدر كان كما يقدر في مثل قوله تعالى الم يجسكم قرح فقد
مس القوم قرح مثله الآية صرح به صاحب الكشاف فالتقدير وطالما كنت احدث

علم الخط علم يعرف به احوال نقوش الكتابة
علم قرض الشعر علم يعرف به احوال ما يختص بالمنظوم وانشاء النثر علم يعرف به احوال ما يختص بالمنثور منه

علم القافية علم يعرف به احوال الحركات الموزونة من جهة الاواخر ابياتها منه

ومن اراد التفصيل فليراجع الى اوائل شرح المقاصد الشاح للشريف المحقق منه

حدثت النفس مستعار للخواطر بينة

ا، ولا يبعد ان تكون موصولة بحذف العائد اى ما احدثته نفسي قوله بان اصنفه كالبدل
منه قوله في هذا الفن اى في علم التفسير عبر بالفن تفننا فاللام للعهد كما بالتنكير للتفخيم كما بدل
عليه وصفه التصنيف مأخوذ من الصنف لان المؤلف يجمع بجمعه اصناف الكلام ويجعلها
صنفا صنفا الى تمام المرام فنعم منه الكتاب عبارة عن الالفاظ وهي المختار عند ذوي الابصار
تحتوي اى يشتمل على صفوة وهي الخالص ومنه صفوة العباد والمشهور فتح الصاد المهملة
والضم والكسر صحيح ولقد اجاد في اضافة العظماء الى الصحابة اى الاصحاب والعلماء
الى التابعين قوله ومن دونهم اى يتبع التابعين والذين اتبعوهم باحسان الى حين التصنيف
ولو قال ومن اتبعهم من السلف الصالحين بدل ومن دونهم لكان احسن سبكا واعم نفعا
والسلف من تقدم من الاباء واستعير ها للعلماء المتقدمين لانهم ابا تعليم العلم اليقين
والمراد بالصالحين من يراعي حقوق الله تعالى وحقوق الخلق ومن ثمة قال المرزوقي
٢٥ في شرح الفصيح الصحابة مصدر بمعنى صحبة لكنه وصف به وفي التسهيل الصحابة اسم
جمع لصاحب كقرابة اسم جمع لقريب وهذا هو الظاهر والصحابي كل مسلم لقي النبي
عليه السلام وتعريفه بمن رأى النبي عليه السلام غير شامل للاعمى كابن ام مكتوم رضي الله تعالى
عنه الا انه يعم من شانه ان يراه لولا المانع فالاحسن من رآه النبي عليه السلام وطول
الصحبة ليس بشرط لكن اللقاء في حال الحيوة شرط فمن لقي بعد الرحلة وقبل دفنه لا يكون
من الصحابة والرواية عنه عليه السلام ليس بشرط وعظماؤهم ابن عباس رئيس المفسرين
حتى سمي ترجمان القرآن وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم اجمعين وغيرهم من فضلاء
الصحابة ويدخل فيهم الخلفاء الاربعة دخولا اوليا فانه التابعين وهم من لقي الصحابة
مع اشتراط طول الصحبة رووا تفسير القرآن عنهم وابن عباس وابن مسعود وغيرهم
من اجلاء الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وعلماء التابعين مجاهد وعطاء وعكرمة
وسعيد بن جبير وطاوس وزيد بن اسلم رحمهم الله تعالى وبعد هؤلاء الفت تفاسير جمع فيها
اقوال الصحابة والتابعين كتفسير سفيان بن عيينة ووكيع وشعبة وعبد الرزاق وبعد هؤلاء
ابن جرير وتفسيره اجل تفسير للمتقدمين ثم كثر التصنيف حتى انتهى الى الزجاج والرماني ومنهما
اخذ الشيخ الزمخشري وتفسيره مشحون بانواع اللطائف والبدائع واصناف النكت والبراعة
وقد اشتغل جم غفير من الفضلاء بحله والتقط منه جم كثير قواعد علم البلاغة والى هذا البيان
اشار المص رحمه الله تعالى بقوله كتابا يحتوي على صفوة ما بلغني الخ وقيل ثم جاء بعدهم من
كثر السواد باقوال الحكماء والصوفية كالرازي حتى قيل في تفسيره كل شيء الا التفسير وهذا
منقول من الامام السيوطي وتبعه اخرون لكنه افراط في التشنيع لان تفسيره يحتوي على ما نقل
عن عظماء الصحابة وعلماء التابعين وكيف لا وهو مأخذ المص وسائر المؤلف ومستند

لانه نور النبوة مؤثر يغني لقيه ولو لحظة. منه

كابي ذؤيب الهذلي رضي الله عنه وقال العلائي انه لا يبعد ان يعطى حكم الصحابة كذا في شرح النخبة لعلي القاري منه

شهاب

٧

ورا الكشاف

ومستند ارباب الحواشي يستمدون منه بحل البيضاوي غاية الامر انه مشتمل على قواعد الحكماء
واصطلاح الصوفية العلماء مع تطبيقها على قواعد الاسلام في بعض المواضع مع الالتيام
والمص روح الله تعالى روحه تعرض في بعض المحال ببيان المبني على اصطلاح الحكماء فهو
تشنيع على المص ايضا لانه اخذ من كلام الامام الرازي نعم تركها اولى تجاوز الله تعالى عنا
وعنهم اجمعين فالتجنب عن مثل هذا الاعتراض كالواجب على المتأخرين لانهم اقتبسوا
العلم من كبار المتقدمين اسكنهم الله تعالى في اعلى عليين قوله وينطوي اى يشتمل ولذا عدي بعلى
مثل يحتوي وللتفنن اختار ينطوي من طوى ضد النشر قوله على النكت جمع نكتة وهي مسئلة
لطيفة اخرجت بدقة نظر وامعان فكر من نكت الرمح في الارض اذا اثر فيها وسميت المسئلة
الدقيقة بها لتأثر الخواطر في استنباطها واللطيفة كل اشارة دقيقة المعنى تلوح للفهم
لا تسعها العبارة بارعة اى فائقة من البراعة ورائعة من الريع بمعنى الزيادة والنماء وهذا
اولى من كونها من الروع بفتح الراء وهو الاعجاب او بمعنى الخوف كان الرائع الجميل يروع من
رآه ويخيفه وهو تكلف وفي توصيف النكت بالبراعة واللطيفة بالروع اشارة لطيفة
تتأمل وكن على بصيرة قوله استنبطتها انا ومن قبلي الاستنباط استخراج ماء البئر اول ما يحفر
هذا اصل معناه ثم استعير لاستخراج المعاني بجد واجتهاد لم يسبقه احد فهو اخص من الاستخراج
في قوله استنبطتها انا ومن قبلي لا يلايم معنى الاستنباط الا بتحمل قوله من افاضل المتأخرين
وهو صاحب الكشاف والامام الرازي والراغب فانه معتمد المص على هؤلاء حتى قيل ان ما
فيه من العربية والمتعلق بالبلاغة من الشيخ الزمخشري وما فيه من اللغة من الراغب وما
فيه من الكلام من التفسير الكبير انتهى وهذا يرد ما مر من التشنيع على الفخر الرازي
بانه فيه كل شيء الا التفسير وفي كل شيء مبالغة غير ممدوحة ايضا قوله ويعرب عطف على قوله
ينطوي او يحتوي اى ويظهر قوله المعزية اى المنسوبة الى الائمة وفعله عزيته او عزوته
راوي او رواي و الثمانية هم القراء السبعة المشهورة والثامن يعقوب بن اسحاق
الحضرمي البصري وراوياه روح بفتح الراء وليس بالتصغير كما قيل والشاذة ما وراء السبعة
وقيل ما فوق العشرة والقراءة الشاذة ليست من القرآن لانه اعتبر في تعريفه التواتر ٢٦
حتى لا يجوز الصلوة بها ولا يكفر جاحدها فالاولى عدم التعرض لها ولا يعرف وجه التعرض
لها والقول بانها تؤيد في بعض المواضع ما هو المراد من القراءة المتواترة كما تراه من
المص ضعيف لما عرفته من انها ليست من القرآن قوله والثمانية اشارة الى اختيار الثاني
دون بانه لانها اشتهرت حتى قيل انها متواترة في الصدر الاول الى رأس ثلثمائة
ثم اسقطها منها ابن مجاهد واثبت بدلها الكسائي وقد قالوا ان يعقوب كان اعلم اهل
عصره بالعربية ووجوه القراءة كما في الاتقان وغيره كذا قيل ولا يخفى ما فيه لانه ماهو

حتى قالوا في كروية الافلاك اذا قلنا في جو ربما نافي ضرورتها في الدين في كرويتها ونص عليه باعداه منه

في الصدر الاول كان شايعا كيف اسقطها ابن مجاهد واثبت بدلها قراءة الكسائي وفيه خلل
من وجهين فالاولى عدم التعرض لمثل هذا الكلام فانه يؤدي الى انفتاح باب الفساد للملاحدة
واللئام ومن اين يعلم مثل ذلك بدونه تواتر في العوام وما هو متواتر في الصدر الاول كيف يحول
الى غيره من القراء العظام وانه قال زنديق انه ما نحن فيه شايع في الصدر الاول
الى رأس سنة كذا ثم اسقط قلاوه واثبت بدلها الامر الذي كنتم فيه فماذا جوابه
والجواب عنه مشكل على تقدير ثبوت ما نقل عن ابن مجاهد فالواجب سد هذا الباب والتوفيق
من الله الملك الوهاب ت الا ان قصور بضاعتي والقصور العجز عنه ولم يبلغه نقل عن
الاساس انه قال قصر عنه قصورا عجز عنه ولم يبلغه انتهى لكن يحتمل هنا بمعنى القلة والبضاعة
بكسر الباء الرأس المال الذي يقصد التجارة به الترابح وهنا استعارة للعلم شبه العلم به
والاشتغال به في كونه سببا للنماء في العلم والادراك كما انه المال الذي يتجر فيه سبب
للربح والنماء يثبطني اي يعوقني ويؤخرني تؤده ويمنعني عن الانتصاب اي عن
القيام في هذا المقام اي مقام تاليف كتاب شانه كذا وكذا وعظماء المؤلفين كثيرا ما
يذكرون هذا المقال اعترافا بالعجز والنقصان استعانة من الله الملك المتعال ولعمري
نحن احق باعتراف هذا العجز والنقصان والعون واللطف من ربنا المستعان بل
اشتغالنا بجمع الاوراق لحل هذا الكتاب الرشاد من اعظم اشراط الساعة وقرب يوم
التناد ت حتى سنح اي استمر ذلك المنع حتى سنح لي اي الهمني الله بعد الاستخارة
ما صمم به فاعل سنح فلم يبق منع وفيه اشارة الى انه اللايق بحال العارف عدم شروع
امر ذي بال الا بعد الاستخارة والاستشارة وهي مرادة وانما لم يذكرها لظهورها ت
انه اسميه اي ذلك الكتاب بعد ان اتممه لئلا يقع التسمية على المعدوم الصرف
وبعد الاتمام المسمى اما اللفظ الدال على المعنى وهو وان لم يكن موجودا لكنه دال وهو
النقش موجود وكذا الكلام في المعنى واما النقش فالامر ظاهر والمعنى لكن
المختار كونه الالفاظ وكونه الاسم اسم جنس وعلم جنس او علم شخص ذهب
كل طائفة الى واحد منها وفي نسخة انه اوسمه اي اجعل سمة وعلامة والمعروف فيه
وسم يسمه كوعد يعد واما وسم المشددة فانه بمعنى حضر الموسم انه صح رواية بها فهو
لاجل الازدواج مع قوله اتممه وفي النسخة التي عندنا انه اسميه ت بانوار التنزيل جمع نور
وهو عرض يظهر بنفسه ويظهر غيره فانه جمعت فيه نور ... وهنا باعتبار اصله
والمراد بها اسم لهذا الكتاب وكذا الكلام في اسرار التأويل فانه السر في الاصل
ما لا يستحسن اظهاره بل يلزم كتمانه وفي اضافة الانوار الى التنزيل والاسرار الى التأويل
لطف عظيم ت فها انا الفقه للتنبيه بما بعده على قصد الشروع وها للتنبيه لكن ادخال حرف التنبيه
على الضمير المرفوع المنفصل مع انه خبر وليس باسم الاشارة صرح بعدم جوازه ابن هشام في مغني
اللبيب حيث قال والثانية الضمير المرفوع المخبر عنه باسم الاشارة نحو ها انتم هؤلاء لعل المص اطلع على جوازه

بسم الله الرحمن الرحيم

سورة فاتحة الكتاب السورة الطائفة من القرآن المترجمة المسماة باسم خاص
التي اقلها ثلث آيات هذا ما اختاره المص والظاهر ان يقال السورة الطائفة من كتاب
الله تعالى المترجمة المسماة باسم خاص اقلها ثلث آيات ليعم سور سائر الكتب الالهية
وكون السورة اصطلاحا جديدا بعد نزول القرآن لا يضر اذ المراد ما يراد منها الا يرى انه
نقل في القرآن عن التورية والانجيل امور كثيرة بالفاظ عربية ولا يلزم منه كون ما نقل منهما
عربيا وكذلك في السورة ايضا فلا يرد ان الانجيل مثلا ليس على اللغة العربية حتى يكون
طوائفها السورة مسماة بلفظة عربية فالظاهر ان لها اسما اعجميا يفيد ما افاده لفظ
السورة انتهى فاذا كان لها اسم اعجمي يفيد ما افاده لفظ السورة نحن نعبر عنها بلفظ
السورة قال الشيخ الزمخشري في سورة طه حكى ان التورية كانت الف سورة كل سورة
الف آية يحمل اسفارها سبعون جملا وقال في اوائل سورة البقرة ولامر ما انزل الله التورية
والانجيل والزبور وسائر ما اوحاه الى انبيائه على هذا المنهاج مسورة مترجمة السور
فعبر جار الله بالسور عما وقع فيها بلفظ آخر فينبغي كون تعريف السورة عاما لسور سائر
الكتب السماوية والظاهر ان وادها اصلية فهي منقولة من سور المدينة من قبيل نقل اسم المشبه به
الى المشبه لانها محيطة بطائفة من القرآن محوزة على حيالها او محتوية على انواع من
العلم كاحتواء سور المدينة على ما فيها وان جعلت مبدلة من الهمزة فمن السورة التي هي
البقية او القطعة من الشئ وسميت بها لانها قطعة من مجموع القرآن او بقية منه فبهذه
المناسبة نقل اسم المشبه به الى المشبه وتمام بحثها يأتي ان شاء الله تعالى في تفسير قوله تعالى وان كنتم
في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله الاية واضافتها الى فاتحة الكتاب من
اضافة العام الى الخاص اذ الاسم فاتحة الكتاب والبقرة وآل عمران مثلا فهو تركيب اضافي
فهي لامية لان المضاف اليه ليس ظرفا للمضاف ولا صادقا عليه ولا على غيره وليس من شرطها
ان يصح اظهار اللام بل يكفيه افادة الاختصاص كما في طور سيناء كذا قالوا وفيه نظر اذ
اللفظ تابع للمعنى فاذا تحقق الاختصاص الذي يفيده اللام فكيف لا يصح اظهار اللام
لعدم صحة اظهاره امارة على انتفاء ذلك الاختصاص فالاولى كون الاضافة بيانية
بمعنى من البيانية فان صاحب الكشاف ذهب الى ان اضافة البهيمة الى الانعام بيانية والى
ان اضافة اللهو الى الحديث في قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام وقوله تعالى ومن الناس
من يشتري لهو الحديث الاية بيانية ورضي به المص مع ان البهيمة عامة والانعام خاص

خاص وكذا اضافة اللهو الى الحديث بمعنى من وهي تبيينية ان اريد بالحديث المنكر لانه شرطها
من البيانية ان يصح اطلاق المجرور بمن على المبين كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان
كما صرح به السالكوتي وابن كمال باشا مع توغله في الرد على الشيخين بتعبيرهما في الموضعين
وذهب الى ان الاضافة للبيان في سورة المائدة والاضافة بمعنى من وهي تبيينية في سورة
لقمان قيل واعلم انه يستفاد من كلام المص والزمخشري ان اضافة العام الى الخاص المطلق
بمعنى من البيانية ويبنيه على ما ذكرناه ثم قال وهو الظاهر لانه شرط من التبيينية انه
يصح اطلاق المجرور بها على المبين كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان لكن المذكور
في النحو انها لامية انتهى وقال بعض ارباب الحواشي وذهب شارح الى انها بيانية ايضا
ولذلك تراهم يجعلونه شجر الاراك من الاضافة اللامية تارة ومن البيانية اخرى انتهى
فعلم منه ان النحو يبني على كونه بالاضافة البيانية في اضافة العام الى الخاص المطلق فانفتح
ما ذكرناه من ان اضافتها لامية وليس من شرطها ان يصح اظهار اللام ضعيف والتعويل على
ما يستفاد من كلام الشيخين وهو احسن المسلكين مع انه قد نقل عن بعض النحاة بعض النقات
واما القول بانها من قبيل اضافة المسمى الى الاسم فهي في قوة سورة تسمى فاتحة الكتاب
فمخالف لما صرح به الاكثرون من انها من قبيل اضافة العام الى الخاص المطلق اذ السورة عامة
لها ولغيرها من السور فان معناها كما عرفت طائفة من القرآن مترجمة باسم خاص وهذا
مفهوم كلي صادق على كل سورة فاتحة الكتاب ونحوها مثل البقرة وآل عمران اسم لطائفة
مخصوصة دالة على معان مخصوصة فالمسمى تلك الطائفة المخصوصة في كل من السور لا لفظ
السورة العامة لكل منها غاية ان السورة صادقة على كل من تلك الطائفة فالمسمى بفاتحة الكتاب
هو ما صدق عليه لا المفهوم الكلي الصادق وهذا شبيه باشتباه العارض بالمعروض فكما لا يقال
في اضافة الحيوان الى الانسان انها اضافة المسمى الى الاسم كذلك لا يقال هنا ايضا والتزام كون
المراد بالسورة الطائفة المخصوصة لا المفهوم العام يؤدي الى كون السورة اشتراكا لفظيا بين السور
وليس كذلك بل هو مشترك بينها اشتراكا معنويا وايضا لا يكون السورة ح عامة وقد صرحوا بان
اضافتها اضافة العام الى الخاص المطلق واختار الفاضل السعدي كون علم السورة هو مجموع
سورة فاتحة الكتاب وانت خبير بان كون المجموع علما مما لم يصرح به احد مع اهتمامهم ببيان
اسمائها الشريفة بل الظاهر من اقوالهم خلاف ذلك مع ان التسمية بثلثة اسماء قد انكرها ابن
الحاجب والمص حيث قال في اوائل سورة البقرة والتسمية بثلثة اسماء انما تمتنع اذا ركبت وجعلت
اسما واحدا على طريقة بعلبك واما اثبت جوازها صاحب التوضيح في بحث الاستثناء
بنحو شاب قرناها وبرق نحره وعبد الرحمن وابي عبد الله لكن النحاة عن موضع الخلاف
هو الاولى وما روي المص في آخر السورة من قوله عليه السلام اذ اتاه ملك فقال ابشر

سنورة او شبهها لم يوثبتها بنى قبلا، فاتحة الكتاب يأبى عن ذلك ونظائره كثيرة بجزو لفظ
السورة والتزام الحذف بعيد جدا مع ان الاعلام يجب صونها عن التغير والحذف جزما والاحتمال
الذى يخالف النقل والاستعمال الضعيف فقط فانه قيل ان اضافة العام الى الخاص قبيحة كما حكم
به التحرير فى التلويح فذن انه انما اشتهر كون المضاف اليه فردا للمضاف كانسانه زيد لا مطلقا
بدليل صحة شجر الاراك وعلم النحو كما صرح به بعض المحشين وبهذا يحصل التلفيق بين القول
بالفتح المذكور وبين القول بصحة اضافة العام الى الخاص فلا اشكال فى قول التحرير كما زعم بعض
اصحاب التحرير **فاتحة الكتاب** اى اوله اذ فاتحة الشئ اوله وهو مصدر كالعافية
والباقية بمعنى الصحة والبقاء ثم اطلق على اول الشئ تسمية للمفعول بالمصدر لان الفتح
يتعلق به اولا وبتوسطه بالمجموع ثانيا كذا قالوا وفيه مسامحة والمراد التعلق بما فى
الاجزاء فهو المفتوح الاول اى انه الجزء الاول لكونه واسطة فى عروض الفتح للكل مبدأ له فيكون
اولى بهذا الاسم من الكل وهذا جار فى الكل الذى له تدريج فى الفتح كالطومار بخلاف ما ليس
كذلك كالاوراق المجلدة قيل فى قوله فهو المفتوح الاول وهذا بالنسبة الى المقروء والمكتوب
مطلقا فقول بعض المتصلفين من اهل العصر انه انما يتحقق فى المكتوب اذا كان كالطومار
من جمود الفكر وخموده انتهى ولا يخفى ان الكل الذى ما بين الدفتين كون الجزء الاول
منه مفتوحا اولا بالنسبة الى القراءة واضح قال صاحب الارشاد والفاتحة فى الاصل اول
ما من شانه ان يفتح كالكتاب والثوب اطلقت عليه لكونه واسطة فى فتح الكل ثم
اطلقت على اول كل شئ فيه تدريج بوجه من الوجوه كالكلام التدريجى حصولا والسطور
والاوراق التدريجية قراءة وعدا قوله قراءة الاولى تركه لانه لا يختص بالامور التدريجية
وايضا المتبادر من الفتح الكشف وازالة لفه كالكتاب والثوب كما اعترف به
اولا فحينئذ المفتوح كالطومار فالمفتوح الاول هو الجزء الاول وباقى الاجزاء مفتوح
ثانيا بواسطة الاول واما ان كان المفتوح كالاوراق المجلدة فلا يكون الجزء الاول منها مفتوحا
اولا بل كل واحد من الاوراق مفتوح دفعة وبهذا مراد اهل العصر فالحق معه وقيل الفاتحة
صفة جعلت اسما لاول الشئ اذ به يتعلق الفتح بمجموعه فهو كان يفتح الفتح فيتعلق بنفسه ضرورة انتهى
ولا يخفى ان موجب هذا التوجيه والتوجيه السابق ان ههنا فتحين ومفتوحين احدهما بالذات وبسبب الآخر
وفيه تأمل فتأمل فانه لا يتمشى فيما فتح دفعة وانما اختار السيد الاول لان فيه مبالغة ولان ادعاء
اطلاق المصدر على الفاعل وعلى المفعول لا بد وان يكون للمبالغة ولما كان الاول مفتوحا
اولا وذريعة الى فتح الباقى من الاجزاء جعل كانه عين الفتح ادعاء والقول بان فاعلة
فى المصادر قليلة وان تسمية المفعول بالمصدر خلاف الظاهر
ضعيف لانه ان اراد بالقلة القلة فى نفسه فغير كثير دورانه فى السنة

في نسخة الثانية

١٢

السنة البلغاء فلا يكون فصيحا فغير مسلم كيف وقد ورد استعماله فى التنزيل
كما صرح به صاحب الكشاف فى مواضع عديدة وان اراد بها القلة بالنسبة الى
غيره فلا يضرنا فان الالفاظ الفصيحة يتفاوت استعمالها قلة وكثرة بنسبة
بعض الى بعض والانكار مكابرة وان اراد انه مرجوح بالنسبة الى كونها صفة فقد
عرفت ان الامر بالعكس لافادته المبالغة دون الثانى وايضا فقد ظهر ان القلة لا
تكون منشأ المرجوحية ما لم يخرج عن حد الفصاحة وقد بان فصاحته وظهر
بلاغته وكذا الكلام فى كون تسمية المفعول بالمصدر خلاف الظاهر كيف وقد ورد
فى كلام الفصحاء والبلغاء لا سيما فى كلام الله تعالى وقد صرح به بعض شارحى التعريف
انه اذا اريد المبالغة يذكر المصدر ويراد به الفاعل او المفعول مجازا وكيف يدعى
انه مما يدخل تحت القاعدة الكلية خلاف الظاهر واذا كانت صفة فنقلها للنقل من
الوصفية الى الاسمية كالمقدمة وقيل للمبالغة وهو ضعيف وجوز كونها للتأنيث
الموصوف فى الاصل اى القطعة الفاتحة ومراده انه يحتمل ذلك كما فى لفظ الحقيقة
فان صاحب المفتاح اختار كون التاء فيها للتأنيث مع ان كونها للنقل
هو الظاهر فلا وجه للبحث فيه بان موصوفها ههنا جزء والجزء الاول ما يعتبر
انفصاله عن سائر الاجزاء والا لم يكن توسطا فى عروض الفتح للكل فلا يصح التعبير
عنه بالقطعة ونحوها اذ القطعة انما تطلق على الجزء الذى انقطع عن سائر
الاجزاء انتهى فانه لو سلم ذلك فلم لا يجوز ان يكون الانقطاع بتقسيم العقل
والفرض فان المتكلمين يستعملونه كما فى الجوهر الفرد وفى قولهم انه تعالى ليس
بمتبعض ولا متجز قيل وكان الداعى الى نفى التبعض على الانقسام العقلى والوهمى
والتجزى على الانقسام بالفعل وقوله تعالى فكأنما اغشيت وجوههم قطعا من
الليل مظلما الاية يشعر استعمال القطعة فى الجزء المتصل وان نوقش فيه فلا اقل
من الحمل على الانقسام العقلى او الفرضى اذ الليل عبارة عن الزمان الممتد من غروب
الشمس الى طلوع الفجر كما فى اللباب فاجزاؤه متصلة واطلاق الفاتحة على الاول
على كونها صفة باعتبار كونها ذات فتح بمعنى مفتوحة تشبيها للملابسة له بملابسة
الفاعل كما فى عيشة راضية فيكون موافقا لكونها مصدرا بمعنى المفعول واقل

قوله تعالى من الصواعق يعلم فائدة ... فهل ترى لهم من باقية منه

يعنى ما لفظ الحقيقة

اى للتأنيث او للنقل

اى ظهر بلاغة الكلام المشتمل عليه فنفيه شائع منه

مؤنة وذهب السيد السند الى ان مداره على تشبيه الاول بالباعث اذ
بتوسطه يتعلق بالمجموع اى انه لما كان الاول من حيث كونه مفتوحا اولا
صار سببا لمفتوحية المجموع فاسند الفتح الى السبب فيكون مجازا عقليا وفيه
مبالغة ولهذا اختاره على كونها مجازا لغويا مع انه موافق لما اختاره اولا في اجل
انه مفتوح اولا حقيقة فاتح مجازا قال الفاضل السعدى فان قيل الاسناد الى الباعث
اسناد مجازى تشبيها بملابسته بملابسته بالفاعل فكان الصواب تشبيه بالفاعل
فان توسطه فى تعلق الفتح بالمجموع يصلح وجها للتشبيه بالفاعل وفيه قصر المسافة
قلنا تشبيه بالباعث لمعنى دقيق ووجه انيق فان وجه الشبه يتضمن اجتماع
جهتى العلية والمعلولية فى المشبه لظهور ان تعلق الفتح بالمجموع بواسطة كونه
مفتوحا ليس الا فليتامل اى بخلاف تشبيه بالفاعل فان وجه الشبه يتضمن
جهة العلية فقط دون جهة المعلولية مع انها مقصودة ههنا ويرد عليه ان
اطلاق الفاتحة عليه ملحوظ فيها اعتبار العلية فقط ولا ملاحظة فيه اعتبار المعلولية
وان تحقق فيه وكان لكنه العلية وغير الملحوظ كالمعدوم فى نظر ارباب البلاغة
فالاصوبية فى التشبيه بالفاعل لاقصر المسافة ولعل لهذا قال خلبيا من فالوجه
اللايق ان يقال اختار تشبيهه بالباعث دون الفاعل ايذانا بان عليه الجزء
الاول للفتح الباقى بمجرد كونه ذريعة بلا تأثير كالباعث بخلاف الفاعل فانه
عليه بطريق التأثير ولو شبه بالفاعل بمجرد الملابسة بلا نظر التاثير وعدمه
لكان له وجه لكن الكلام فى الاحسنية والاصوبية وما ذكره صاحب الارشاد
من ان تعلق الفتح بالجزء بالذات وبالباقى بواسطته لكن لا على معنى انه واسطة
فى تعلقه بالباقى ثانيا بل على معنى ان الفتح المتعلق بالاول فتح له اولا وبالذات
وهو بعينه فتح للمجموع بواسطة لكونه جزءا منه فليس بتام على اطلاقه فان هذا
انما يتصور فى الشى المفتوح دفعة واما فى الآلة المطوية والطوامير وفى
غيرها من الكتب اذا اريد فتحه على الترتيب الوضعى فالفتح يتعلق اولا بالجزء ثم
يتعلق ثانيا وثالثا ورابعا وهلم جرا بالباقى من الاجزاء بواسطته فى الحق
العروض وفاتحة الكتاب اسم لهذه السورة الكريمة واضافته باعتبار المعنى

المعنى الاضافى اما لامية لانه من اضافة الجزء الى الكل اذ المراد بالكتاب الكل كما ان الكل
هو الظ لا المعنى الكلى فان الكلى لا اول له او بيانية ان اريد بالكتاب المفهوم
الكلى المشترك بين الكل والجزء وبالاول فرد منه لكن فيه خلاف الظ اما اولا فلان
الكتاب كونه عبارة عن مجموع المنزل هو المختار كما ستعرفه ان شاء الله تعالى و
ارادة الكلى عدول عن الظ واما ثانيا فلان هذا بناء على ان المراد بالاول البعض
وبالبعض الفرد وكلاهما تكلف بل تعسف وانما كان الاضافة بيانية دون الاول
لتحقق شرطها وهو كون المضاف اليه صادقا على المضاف فيه دون الاول اذ
بين الكل والجزء تباين وتجويز كونها تبعيضية بان يكون المقدر من التبعيضية
بناء على ظاهر قول المص فى تفسير قوله تعالى ومن الناس من يشترى لهو الحديث
فالاضافة تبعيضية لها اولى وقال الفاضل السعدى الظاهر عندى انه عبر
عن الاضافة بمعنى اللام بمعنى من التبعيضية اظهارا لجهة الاختصاصية التى لابد
منها بين المضافين فانه معنى جنسى يتحقق باسباب شتى تعول فى انعدام ذلك
على شهرة انحصار قسم الاضافة بمعنى من فى الاضافة اللامية بعدما تبع المحقق
الاضافة بمعنى من البيانية فى مفتتح كلامه انتهى ولا يخفى عليك انه على هذا التقدير
يكون اضافة اللهو الى الحديث من قبيل اضافة الافراد الى المفهوم الكلى اذ اللهو
فرد من مطلق الحديث فتكون اضافة بيانية لا لامية وكلام المص حيث قال و
تبعيضية ان اراد الاعم منه صريح فيما ذكرناه وحمل قوله الاعم منه على المستغرق
حتى يكون اضافة الجزء ضعيف وبعيد جدا فالوجه ان يقال ان مقصوده من
كونها تبعيضية الاضافة البيانية ايضا الا ان المضاف اليه لما لم يحسن كونه
تمييزا وبيانا للمضاف لكون المضاف فردا منه جعل هذه الاضافة تبعيضية
ايذانا بان المضاف جزئى وبعض من المضاف اليه وتعول فيه على ان الاضافة
التبعيضية غير متحققة فى كلامهم حال كونها قسيمة للاقسام الثلثة ونبه اولا
على كونها بيانية صافية عن التبعيض لحسن جعل المضاف اليه تمييزا وبيانا
للمضاف لاتحادهما فى الخارج ثم اشار الى كونها بيانية مع التبعيض لكونه بعضا
من مطلق الحديث فالتقابل باعتبار العارض لا الماهية فلا يحمل هنا الاضافة

اذ بينهما عموم وخصوص من وجه منه

في الحديث المنكر كما في الحديث الشريف الحديث في المسجد فاللهو يكون مع الاكل الحديث وغيره فبين الحديث اذا اريد مطلق الحديث فبينهما عموم وخصوص من وجه منه

ان اضافة العام الى الخاص بيانية عند صاحب الكشاف والمص منه

الفاتحة الى الكتاب تبعيضية واريد انها فرد منه بناء على ان المراد من الكتاب
المفهوم الكلي لا يبعد واعلم ان صاحب الكشاف ذهب الى ان اضافة البهيمة
الى الانعام بيانية وتبعه المص مع ان البهيمة عام والانعام خاص فعلم ان اضافة
العام الى الخاص بيانية عندهما ولهذا ذهب الى ان اضافة اللهو الى الحديث المنكر
بيانية مع انها من اضافة العام الى الخاص وهذا اسلم من التكلف الذي ارتكبه
الجمهور من ان افادة الاضافة الاختصاص الذي افاده لام الجارة كاف في الاضافة
اللامية وان لم يصح اظهار اللام فيه مع ان المعنى اصل ومتبوع فاذا تحقق الاختصاص
الذي افاده اللام لابد وان يصح اظهار اللام فمتى لم يصح اظهارها علم انتفاء
الاختصاص الذي افاده اللام والعلم عند الله الملك العلام واما ما قيل من ان كون
المضاف بعض المضاف اليه لا يقتضي كون الاضافة بمعنى من التبعيضية سواء
كان المراد بالبعض الجزء او الجزئي اذ ربما يعتبر اختصاص الجزء بالكل او الجزئي بالكلي
فيكون الاضافة لامية مثال الاول بعض القوم سلطانهم ومثال الثاني زيد
٢١ متناول الاناث وشموله فمدفوع بان الاضافة البيانية يمكن ردها الى
الاضافة اللامية للاختصاص الواقع بين المبين والمبين لكن لما كان الاضافة
بمعنى كثيرة في كلامهم جعلوها قسما اخر ولم يلتفتوا الى ذلك الاختصاص كذا
حققه العارف الجامي ففي المثال المذكور لو لم يسلم ذلك لا يجوزنا ورد ايضا بان
اضافة السلطان في المثال الاول انما كانت للاختصاص لان بعضية المضاف
كانت مصرحا بها في عنوان الكلام فلو حمل الاضافة عليها لزم التكرار فتعين
الاختصاص وما ذكرناه من غلبة معنى التبعيض في اضافة الجزء الى الكل مشروط
بعدم المانع والمانع هنا ظاهر واما اضافة المتناول والمشمول في المثال الثاني
فخارجة عن البحث لانها اضافة لفظية والكلام في المعنوية انتهى وفيه ما لا يخفى
اذ الظاهر ان المشتق هنا بمعنى الاستمرار فيكون الاضافة معنوية واما قوله و
ما ذكرناه من غلبة معنى التبعيض الى اعتراف بما ذكره القيل ثم الظاهر ان هذا واشباهه
من الاعلام الشخصية فان القران وجزئه عبارة عن الكلمات المركبة تركيبا
خاصا سواء يقرأ جبرائيل عليه السلام او زيد او عمرو ولا يمكن تعددها الا بحسب محلها

خطيبزاده

محالها

محلها بان يقرأها زيد او عمرو

محلها بان يقرأها زيد او عمرو وغير ذلك فيكون مثل الشخصي فيكون اسم جزئه علما
شخصيا فجعله علما جنسيا باعتبار تعددها بالنظر الى محلها تدقيق فلسفي لا يعبأ به في
علم شرعي لا سيما في كلام الهي ولا حاجة الى الاعتذار عن الاعتراض بان القول بالعلمية
للجنس ضروري لمنع الصرف وغيره من الاحكام ولا ضرورة هنا بان بعضا من اسماء
السور وقعت في الاشعار ممنوعة عن الصرف للعلمية والتانيث كما صرح به العلامة
في قول الشاعر يذكرني حاميم والرمح شاجر فهلا تلا حاميم قبل التقوم واذا تحققت
في الكل اذ لا حاجة للفضل انتهى وان كان القران عبارة عما نزل به جبرائيل ع م فيكون
شخصا فكون اسم جزئه علما شخصيا ظاهر لكن الحق ما ذكرنا ولا من انه عبارة عن الكلمات
المركبة تركيبا خاصا كما ان دخول اللام في بعض منها كالفاتحة والثانية فلا ينافي
العلمية لانه للمح الوصفية الاصلية في نحو الفاتحة كالحسن والحسين او لانه جزء العلم في
نحو البقرة وبهذا البيان ظهر ما هو المراد من الكتاب القران وهو ما نقل الينا بين
دفتي المصاحف تواترا كما في التنقيح او النظم المنزل على رسولنا المنقول عنه تواترا او هو
الكلام فعلى هذا لا يصدق القران على كل جزء منه واما الاصوليون فاختاروا كونه عبارة
عن الكلي المشترك بين الكل وبين كل جزء منه لان الاول لا يلايم غرضهم وان جوزوا
اطلاقه عليه ايضا وتفصيل الكتاب والقران وبيان معناهما لغة وعرفا مشروح
في التوضيح والتلويح قال الفاضل الشريف في حواشي الكشاف الاسم قد يوضع لذات
مبهمة باعتبار معنى معين يقوم بها فيتركب مدلوله من ذات مبهمة لم يلاحظ معها خصوصية
اصلا ومن معنى معين ويصح اطلاقه على كل متصف بتلك الصفة وذلك المعنى المعتبر فيه يسمى
مصحح الاطلاق كالمعبود مثلا ويلزم ذكر موصوفه معه لفظا او تقديرا تعيينا للذات
التي قام بها المعنى وقد يوضع لذات معينة ولا يلاحظ معها شيء من المعنى القائم بها
فيكون اسما لا يشبه الصفة كفرس وابل وقد يوضع لها ويلاحظ في الوضع معنى له
نوع تعلق بها وذلك على قسمين الاول ان يكون ذلك المعنى خارجا عن الموضوع له
وسببا باعثا لتعيين الاسم بازائه كالاحمر اذا جعل علما لذات فيه حمرة الثاني ان يكون
ذلك المعنى داخلا في الموضوع له فيتركب من ذات معينة ومعنى مخصوص كاسماء الآلة
والزمان والمكان وهذان القسمان ايضا من الاسماء والمعتبر فيهما مرجح للتسمية

في البعض تحتمت م

لا مصحح للاطلاق فلا يطرد ان كل ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا يقعان صفة لشي لكن
ربما يشبهان بالصفة والقسم الاخير اشد التباسا بها لان المعنى المعتبر في الوضع
داخل في مفهوم كل منهما ومعيار الفرق بينهما انهما يوصفان لا يوصف بهما على
عكس الصفات انتهى فالكتاب اسم للمكتوب اي من الاسماء المشبهة بالصفات
كالامام والاله وليس بصفة فيوصف بشي ولا يقع صفة لشي **قوله** وتسمى ام
القران عطف على سورة الفاتحة فيكون خبرا ايضا اي هذه سورة الفاتحة و
تسمى ام القران حملا على معنى المعطوف عليه فان سورة الفاتحة بمعنى هذه سورة
تسمى فاتحة الكتاب قال المحشي في قوله تعالى وجعل الليل سكنا عطف على فالق
بمعنى خلق لكن هذا ان جعل من قبيل اضافة المسمى الى الاسم فهي مرجوحة لما مر والاحسن
انه معطوف على هذه سورة فاتحة الكتاب فانه يجوز عطف الجملة الفعلية على
الاسمية وعكسه عند الجمهور ولا يمنع الحسن ايضا اذا كان لمانع وهنا اريد الاشارة
الى التفرقة بينهما بان الاول ثبوتي والثاني تجددي ولو ادعا تنبيها على اصالة
الاول ولم يقل وتسمى سورة ام القران تنبيها على ان السورة ليست بجزء علم
هنا وفيما سبق واي قال وتسمى ام القران ولم يقل ام القران لما ذكرناه من
ان فاتحة الكتاب اصل مشتهر دون ذلك وقيل اختير المستقبل تنبيها
على تاخر التسمية بام القران انتهى واثبات التاخر مشكل جدا من انما وكذا التاخر
واختار المضارع للاستمرار التجددي ولو عبر بالماضي لكان له وجه والتعبير هنا
بام القران وما سبق بفاتحة الكتاب لا بد له من نكتة والقول بالتفنن
يدفع عدم اختيار الكتاب او القران في الموضعين دون احدهما والعكس قال في
الصحاح الام الاصل ومنه ام القرى والوالدات انتهى فاطلاقه عليها على
سبيل الاستعارة باعتبار المعنى الاضافي واما المعنى اللقبي فبالمجاز والمراد
بالقران في ام القران ما سوى الفاتحة بالنظر الى المعنى الاضافي واما بالنظر
الى المعنى اللقبي فجزء منه لا يراد به معنى بخصوصه واما فاتحة الكتاب فالمراد
بالكتاب فيه مجموعه باعتبار المعنى الاضافي كما يظهر من وجه التسمية و
اما في المعنى اللقبي فلا يراد به معنى مخصوص بل هو جزء منه ايضا ولو قيل المراد

المراد بالقران في ام القران المجموع ولا يلزم من كونها اصلا له كونها اصلا لكل جزء منه لا يبعد
نظيره ما قاله المحشي في تصحيح كون ام ونحوه اسماء السور والمسمى هو مجموع السورة
والاسم جزؤها فلا اتحاد انتهى وهذا يؤيد ما ذكرنا تامل **قوله** لانها اي الفاتحة مفتحه
الى علة للاول وقوله ومبداه بيان للثاني بطريق اللف والنشر المرتب والمفتح اسم
مكان او اسم مفعول او مصدر ميمي والمعنى على الاول اي لانها اي الفاتحة مكان
افتتاح القران ومحله ويرد عليه ان محل الافتتاح غير ما يتعلق به الافتتاح فيلزم
ان لا يتعلق بها الفتح وهذا ينافي ما سبق من ان الفتح يتعلق به اولا فهو المفتوح
الاول والقول بانه مفتوح في نفسه ومحل الافتتاح بالنسبة الى ما سواه تكلف
ولو اعتبر اسم المفعول فلا وجه له لانها مفتحة واضافتها الى سائر المفتتح لا يظهر
فيها الا ان يقال انها من قبيل اضافة الجزء الى الكل على ان يكون الاضافة لامية
وجعله مصدرا ميميا للمبالغة لا يدفع المحذور لانه اما بمعنى اسم المكان او بمعنى
المفعول فيلزم ما لزم والمراد بالمبدئية في كتابة المصاحف والتلاوة حتى مراعاة
الترتيب او في الصلوة لانها واجب تقديمها قراءة على سورة قراءة سائرها
او في النزول بناء على انها اول سورة نزلت بتمامها واما سورة اقرأ فاول
سورة نزلت بعض اياتها ونزلوها ما عداها في ذلك فجعلت اما واصلا
له بطريق التشبيه والتشبيه لا يقتضي مشاركة المشبه والمشبه به من
كل وجه فقول البعض ان المبدأ يقال للجزء الاول ولما منه الشي والفاتحة
مبدأ بالمعنى الاول والام بالمعنى الثاني فجعل هذا وجها لتسميتها غير مرضي اما اولا
فلان جزء الشي يصدق عليه ما منه الشي وان لم يكن العكس واما ثانيا فلان
الاطلاق على التشبيه لا لكونه جزءا والاشتراك في مطلق المبدئية كاف
فيه **قوله** فكانها اصله الظاهر انه تفريع على كونها مبداه اي فاذا كانت مبداه فكانها
اصله ومنشاه وبهذه المناسبة تشبهت بالام وتسمى ام القران ويحتمل ان
يكون تفريعا على المجموع لفا ونشرا اي فاذا كانت مفتحة فكانها اصله وصبداه
فكانها منشاه واليه مال مولانا ملا خسرو حيث قال ثم ان في كل من فاتحة
الشي ومبدئيته جهة النظر الى الاول اي ل وجهة النظر الى الثاني والجهة

من قال صاحب الكشاف الى قوله في الصحيفة الثانية والجهة الاولى في الفاتحة زائد من كتب الكاتب سهوا تجاوز الله عنه

الاولى قال صاحب الكشاف جعل فاتحة الكتاب علما للسورة المعينة
لانها مبداء الكتاب الى قوله انتهى والظاهر ان المراد بالسورة المعينة النظم
المعين الدال على المعاني المخصوصة لا لفظ السورة الدالة على طائفة من
القرآن مترجمة حتى يكون الاضافة من قبيل اضافة المسمى الى الاسم كما
زعم فانه يستلزم ان يكون لفظ السورة الدالة على الطائفة المطلقة
مسماة بكل اسم وضع لكل سورة معينة ونظم معين فيلزم الترادف ظاهرا
ان تغير معنى السورة بتغير النظم تاويلا فيؤل الى ما ذكرنا من ان المسمى
هو النظم المخصوص وتوجيههم بان اضافتها اضافة العام الى الخاص دال على
ضعف ما ذكرناه الزاعم ولا يخفى ان سورة الفاتحة تسميتها بهذا الاسم قبل
تمام نزول الكتاب المجيد فكيف يكون مبداء له والموجود لا يكون مبداء له
ما لم يوجد بعد فتامل في جوابه ثم قال وقد يستعمل الفاتحة وحدها فاما ان
يكون اختصارا لعدم الالتباس واللام للمح الوصفية الاصلية ولكون
كالخلف عن الاضافة ونظيره في الاختصار من اراد ان يسمع القرآن
غضا طريا كما انزل فليسمع من ابن ام عبد اي عبد الله بن مسعود رضي
الله تعالى عنهما واما ان يكونا علمين على سبيل التغليب الغلبة لظهور
قصد المعنى في الاول ولزوم اللام في الثاني وفيه بحث مذكور في الحواشي
السعدية والمحرر في محله ان الاعلام مصونة عن التغيير فلا يصار اليه بلا داع
ولا داعي هنا فالوجه الثاني هو الاحرى العالي ثم المتبادر من كلامه ان فاتحة
الكتاب والفاتحة وحدها كلاهما علمان بطريق الغلبة مع ان الظاهر ان سورة
الفاتحة علم وضعي ولو كان الامر كما ذكره لكان علم كل سورة كذلك والتزامه
ضعيف جدا ولو قيل كون قوله اختصارا مقابلا لقوله واما ان يكونا علمين
على سبيل الغلبة يشعر بان فاتحة الكتاب علم وضعي يقال في جوابه هذا الكلام
صريح في كونهما علمين غلبة وكون الشيء علما وضعا وغلبة او التردد بينهما
تعسف مع ان المفهوم لا يعارض المنطوق ولا يخفى ان الجواب بتقييد
جواز الحذف بلا خلف واخره خلاف ذلك اذ بيان الاحتمالات او

المعتقد

غني زاد

قوله مفتحة يؤيد كون الفاتحة مصدرا بمعنى المفعول ولم يقل مفتوحة لنكتة تامل منه

ويتفرع عليه الخ

اي وضعي المعنى للفظ كان له بالاصل والمنشأ

والتسمية بالاساس ليس بطريق التشبيه بل لكونه بمعنى الاساس تحققا فيه منه

اوسع في ابراز النكات ولا يلزم منه المخالفة فلا حاجة الى ان يقال ليس المجموع
جوابا واحدا بل اوله جواب منعي واخره تسليمي انتهى فان العطف بالواو
يناسب كونه جوابا واحدا غير متفاوت بكونه منعيا وتسليميا مع ما فيه
من التعقيد والجهة الاولى في الفاتحة تقتضي كونها مفتحة والثانية كونها اصلا
يتفرع عليه الباقي فلذا قال في الاول لانها مفتحة وفي الثاني فكانها اصله
وكذا الجهة الاولى في الام تقتضي كونها مبداء للولد والثانية كونها منشأ
له فان الولد انما ينشأ ويتفرع بعد الانفصال منها فلذا قال في الاول و
مبداه وفي الثاني منشاه وخص كان بالاصل والمنشأ لان كونها مفتحة
ومبداء امر تحقيقي بخلاف كونها اصله ومنشاه انتهى وفيه نوع تكلف
لا يخفى وجوز البعض كون قوله مفتحة ومبداه ناظرا الى التسمية بفاتحة
الكتاب وقوله فكانها ناظر الى التسمية بام القرآن واعترض بان ايثار
الفاء على الواو مع ان الظاهر الواو فلتفرع مدخولها على ما قبله في المقام
فلا يقدح في استقلال كل منهما في العلية انتهى ولا يعرف له نظير اذ لا وجه
لتفرع مدخولها على ما قبله مع انه علة لشيء غير الذي قبله علة له فالوجه
الاول هو المعقول قال بعض الفضلاء كون مبداه عطف تفسير
لقوله مفتحة وهما علة لقوله ام القرآن وترك تسميتها بالفاتحة وجه
وجيه الا انه يخالف لما نقل عن المصنف رح في حواشيه من ان قوله لانها مفتحة
تعليل لما تضمنه قوله سورة فاتحة الكتاب من الجملة الخبرية التي تقديرها
تسمى فاتحة الكتاب وفي هذا الوجه يكون المنقول عنه المعنى العرفي انسب
كما ان الوجه الاول بالمعنى الاصلي انسب وان جرى كل منهما في كل منهما قوله و
لذلك اي ولكونها اصلا تسمى اساسا اذ الاساس كالقاعدة ما يبتنى
عليه الشيء ابتناء حسيا او عقليا ولا مدخل لشبه المنشأ في هذه
التسمية كذا قيل قوله او لانها تشتمل الخ تعليل لتسميتها بام القرآن
فقط اذ الاشتمال على ما فيه مناسب لها دون التسمية بالفاتحة والمعنى
لان الفاتحة تشتمل على ما فيه اي في القرآن اي اصوله ومقاصده فكانها

تشتمل على جميع ما فيه فلا يرد ان فيه القصص والمباحات وغيرها والى الانشاء في كلام المص وهو قوله من الثناء وبعد ظهور المراد لا وجه للايراد فان بيانه صريح في ان المراد الاشتمال على مقاصده دون مكملاته ومتمماته قوله

من الثناء بما هو اهله باجراء الصفات العظام وهو من قوله الحمد لله الى قوله اياك نعبد قوله والتعبد بامره ونهيه المفهوم من اياك نعبد اذ لا معنى لعبادة العبد له الا امتثال اوامره ونواهيه فان العبادة اقصى غاية الخضوع وهو لا يتحقق الا بما ذكرنا فتشتمل على جميع العبادات اشتمالا اجماليا بحيث لا يشذ فرد منها واما خصوص العبادة وتفصيلها ففي سائر السور فتشبه الام ثم فسميت ام القرآن قيل التعبد بمعنى التكليف وهو في الاصل جعل الشخص عبدا يقال عبدني فلان تعبيدا واعبدني اعبادا واعتبدني اعتبادا وتعبدني تعبدا والكل بمعنى استعبدني وصيرني كالعبد وعدي بالبا لتضمنه معنى التكليف انتهى فح يكون الامر والنهي بمعنى المأمور به والمنهي عنه واورد عليه ان قوله اياك نعبد يفيد التنسك الذي هو وصف العبد لا التكليف واجيب بانه بناء على ان التعبد تعليمهم وطلب لعبادتهم فهو تكليف ثم ان تفسير التعبد بالتكليف لا يساعده اللغة الا ان يقال هو تفسير له بلازم معناه وحقيقته اتخذ عبدا او تضمينه لتعديته بالبا كذا قيل ولو حمل التعبد على التقرب بانواع القربات والباء في بالامر على السببية على ان المراد بهما معناهما الحقيقي لكان اسلم من التكلف وذكر الامر والنهي للاشارة الى ان القربات انما يعتد بها اذا وافق الشرع فعلم منه ان الامتثال بالامر والنهي معتبر في كون العبادة عبادة معتدا بها سواء كان الامتثال المذكور عين العبادة او جزء من مفهومها كما هو الظاهر ويؤيد ما وقع في الكشف من قوله العبادة التحقق بالعبودية بارتسام ما امر السيد او نهى فانه صريح في كون الامتثال المذكور قيدا للتحقق فيكون العبادة عبارة عن المجموع واما قول المص فيما سيجيء ان العبادة غاية الخضوع والتذلل معناه غاية الخضوع مع

ووجه انحصار اصول مقاصده في هذه الثلثة كما عرفت انه انزل للارشاد والعباد الى معرفة المبدأ بالصفات الكمالية ليشتغلوا بما يقربهم اليه ويجتنبون عما يبعدوا به فيه والاشتغال والاجتناب لا يكونان الا بالامر والنهي ولا بد للاول من باعث وهو الوعد وللثاني من زاجر وهو الوعيد كذا في حواشي منلا خسرو

مع امتثال ما امر ونهى الا يرى ان غاية الخضوع بدون الامتثال لا تزن عند الله جناح بعوضة اذ المراد بالعبادة عبادة المسلمين لله تعالى المفهوم من اياك نعبد فيلزم من اشتمال الفاتحة على التعبد اشتمالها على الامتثال المذكور واما قوله تعالى ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم الاية فالعبادة فيه صورة العبادة لا حقيقة العبادة نعم انها عبادة لغة ولا كلام فيه وانما الكلام في عبادة شرعية قوله وبيان وعده ووعيده المفهوم من قوله انعمت عليهم فان المراد بالانعام الانعام في الاخرة وما يتوسل به كما اختاره المص وانعامه في الاخرة يشتمل جميع ما وعد عباده من اللذائذ الجسمانية والروحانية وغضبه يندرج فيه وعيداته فانها ثمرات الغضب فهذه السورة الكريمة لاشتمالها على تلك الابعاض اجمالا وصيرورتها مفصلا في سائر السور تشبه الام التي يندرج فيها الولد ثم ظهور تمام وتطهر عند الانفصال منها وهذا الوجه مبني على ان نظم القرآن منقسم اصوله الى الاقسام الثلثة وان فاتحة الكتاب مشتملة عليها فان الثناء والامر والنهي والوعد والوعيد من قبيل الالفاظ فالفاتحة عبارة عن تلك الالفاظ باعتبار الدالة على المعاني فاشتمالها على ذلك من قبيل اشتمال الكل على اجزائه بخلاف الوجه الذي يتلوه فانه بالنظر الى معانيه كما سيعود عليك مفصلا وفي بعض الحواشي ان ابن سيرين كره تسميتها ام القرآن والحسن البصري كره تسميتها ام الكتاب ورد بثبوته في الصحيحين وغيرهما كحديث الحمد لله ام القرآن وام الكتاب كذا قيل ولعلهما لم يطلعا على ما في الصحيحين لكن ذلك بعيد ومرادهما الكراهة لمن لا يفهم المراد منه او تلك الرواية غير ثابتة عنهما قوله او على جملة معانيه عطف على قوله على ما فيه وانما اعاد كلمة على لطول العهد مع الالتباس والمراد بالجملة ههنا المجمل لا بمعنى الجميع والقرينة عليه كنار على علم ولو اريد بها المجموع وجعل قوله من الحكم الى بيانا له لم يبعد والمعنى اولانها تشتمل على مجمل معانيه دون تفاصيله ومن ذلك

تشبه بالامر قوله من الحكم النظرية التي شفاء لما في الصدور من الشكوك
وسوء الاعتقاد وبهذا يظهر وجه تسميتها بالشافية والشفاء والاحكام العملية
الكاشفة عن محاسن الاعمال وقبائحها والمرغبة في المحاسن والزاجرة عن
القبائح وبهذا يظهر وجه تسميتها بسورة الكنز والوافية والحكم جمع الحكمة
وهي اتقان العلم واتقان العمل فكلاهما معتبران في الحكمة فمن اتقن العلم
ولم يعمل او اتقن العمل بلا علم فلا يكون حكيما لكن المراد بها هنا اتقان العلم
فقط بقرينة وصفها بالنظرية فالحكمة النظرية هي العلم بالامور التي يقصد
منها مجرد العلم دون العمل كمعرفتنا بالله تعالى وصفاته العلى والنبوة وامر
المعاد وغير ذلك مما يتعلق بالالهيات والاعتقاديات والحكمة العملية
هو العلم بالامور التي يقصد منها العمل اذ العلم ذريعة اليه وعبر المص عنها
بالاحكام العملية تنبيها على ذلك اذ الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع وانما قدم الحكمة النظرية مع
انه اخرها في سورة يونس في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس قد جاءتكم
موعظة من ربكم الاية لانها اساس واصل بصحة الاعمال الجارحة او غيرها
واما تاخيرها هنالك فلكون ما اشار الى الحكمة العملية في النظم الجليل
مذكورا اولا بخلاف ما ذكرها كما سينكشف عليك قوله التي صفة جملة
معانيه اذ العطف على المضاف اولى مع ان جعله صفة للمعاني المنبئة بالحكم
والاحكام راجع الى ذلك وليس صفة للاحكام وحدها كما يوهم ذكره
عقيبها لعدم اختصاص السلوك والاطلاع المذكورين بالاحكام واما
احتياجه الى تقدير المضاف حينئذ اي احكام سلوك فلا يكون وجه ضعف
لانه شائع ذائع لاسيما عند ظهور القرينة كما هو هنا قوله سلوك الطريق
المستقيم مستفاد من قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وهو كما يكون
بالنظر الى الافعال والاخلاق يكون بالنظر الى الاعتقادات فان سلوك
الطريق المستقيم انما يتم بالذكر والفكر والعبادة الخالصة له وتفويض
الامر اليه في جميع الاحوال قوله مراتب السعداء والاهوال ويتضمن جميع

والاطلاع على مراتبهم

دون العمل صح

جميع ذلك الحمد لله الى قوله واياك نستعين فلا وجه للتخصيص بالافعال
بل هذا احرى بالاعتقاد اذ المطلوب فيه دائما السداد دون الاعوجاج بخلاف
الاعمال دون العكس في المآل وكذا الاطلاع المذكور المشار اليه بقوله
صراط الذين انعمت الاية لا يختص بالحكمة النظرية كما اشار اليه المص
بقوله والمراد القسم الاخير وما يجوز وصله الى شيء من القسم الاخر انتهى
فلا وجه لحمله على اللف والنشر لاسيما غير المرتب فانه شرح لكلام لا يرضى
قائله لما عرفت من العموم الاتي وما يكون وصلة الخ الى الاعتقادات والاعمال
الصالحات لكن قيل نقل هنا بعض اهل العصر عن المص حاشية قال فيها
الحكمة النظرية معرفة الله تعالى بصفات الكمال المشتمل عليها الحمد لله الى قوله يوم
الدين والاحكام العملية في السلوك الطريق المستقيم والاطلاع على مراتب
السعداء والاشقياء المشتمل عليه اياك نعبد الى اخر السورة انتهى فان
صح عنه ما ذكر فهو مبني لف لما هو صاحب البيت ادرى بما فيه بالذي فيه
فتدبر انتهى وصحته غير مسلمة اما اولا فلعدم شهرته وتفرد بعض اهل
عصره بوهم عدم ثبوته واما ثانيا فلمنع اللف لبيانه الاتي كما اشرنا اليه
وكما ستقف عليه على ان اهدنا الصراط المستقيم اشتماله على الحكمة النظرية
اظهر من ان يخفى ولو خصص بها لكان اولى واما ثالثا فلانه لو سلم صحته
لا يبعد ان يقال ان صاحب البيت قد يذهل عما في البيت وان اردت
العثور على ذلك فانظر الى شرح الشافية والكافية لمصنفهما والى شرحهما
لغيره كالفاضل الجاربردي والشيخ الرضي وعد الاطلاع من المعاني مع انه من
العلم لان المراد ما به الاطلاع بقرينة السباق كذا قيل ولا يخفى ضعفه اذ المراد
بالمعاني العلوم بقرينة بيانه بالحكم النظرية التي عبارة عن العلم وحاصله
ان معاني القرآن اما علوم يقصد منها الادراك فقط او علوم يقصد
منها العمل قوله هي سلوك الطريق المستقيم يعم الاعتقاد وقد عرفت
ان المراد بالاحكام العملية الحكمة العملية عبر عنها بها للاشارة الى ان العمل مقصود
منه ولو اريد بها العلوم لاختل الكلام اذ المراد بالاول الادراك ولو

شرح ب

فقط والاعمال بعد الاعتقاد م

المعلوم م

اريد بالثاني لا يصح كونه بيانا للمعاني ولو قيل المراد بالمعاني المعلومات
لا يصح حينئذ بيانها بالحكمة النظرية قيل والناظرون تحيروا في حل هذين القولين
فقال بعضهم معنى قوله لانها تشتمل على ما فيه على اصول المعاني التي فيه لئلا
يرد ان القران لما اشتمل عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه بهذا الاسم وكلمة او في
او على جملة معانيه كانها اضرابية على مذهب الكوفيين وابي الفتح وابن الدهان
فانه يدخل فيه الادعاء والقصص والمباحات كالمبايعات والمناكحات والمنذورات
ولا يرد عليه ما اورد على الوجه الاول من خلوه من الاشتمال عليها فلا يحتاج
في الجواب الى التزام التكلف في بيان اندراجها بان يرجع بعضها الى التعبد
بالامر والنهي ويرجع بعضها الى الترغيب والترهيب المقصودين من الوعد
والوعيد وبان تلك الاحكام ليست الا لمصلحة نظام المعاش الذي
روعي لاجل العبادة الموقوفة عليه فمقصودية تلك الاحكام راجعة الى
مقصودية التعبد والغرض من القصص الاتعاظ فيرجع الى الوعد والوعيد
او تصديق النبي عليه السلام باخباره عن الغيب فيرجع الى التعبد فلا يكون
مقصودا وهذا التوجيه مع كونه قاصرا اذ لم يتعرض فيه لحل قوله التي هي
سلوك الطريق المستقيم وانه كيف يصح جعله صفة لجملة معانيه يرد
عليه ان قوله من الثناء على الله تعالى لا يكون بيانا لكلمة ما بل اللفظ الموصول
المقدر اذ ليس جميع المعاني المذكورة فيه نفس الثناء والتعبد والوعد و
الوعيد اللهم الا ان يراد ما يصدق عليه احد هذه الامور او يرجع اليه وان
قوله او يرجع اليه وان قوله او على جملة معانيه يكون اضرابا نظرا الى تلك
المقدر ولا يخفى ان استعمال كلمة او للاضراب عما هو غير مذكور في
الكلام مع كونه ضعيفا في الترديد مخل لفهم المقصود موجب التعقيد لا يجري
على هذا من قوله ذوق سليم وقال بعضهم المراد باشتماله على ما فيه
اشتماله على معظم مقاصده ليصح بيان كلمة ما الظاهر في العموم بثلثة امور
والا ففي القران مقاصد اخرى كالقصص والامثال وقوله او على جملة
معانيه الى وجه اخر لتسميته باسم القران اي لانها تشتمل على جل معانيه و

قيل هل يفهم منه وجه تسميتها بفاتحة الكتاب ايضا ليكون مناسبا للسابق من قوله لانها مفتتحه ومبداه قلنا نعم فانه ما يدل على الشيء حقه ان يكون فاتحة له وعنوانا يستدل به عليه كذا قيل ولا يخفى ما فيه
منه

ومحصلها

ومحصلها وقوله من الحكم النظرية والاحكام العملية بيان لجملة معانيه وقوله التي
هي سلوك صفة لجملة او لمجموع الحكم والاحكام او على حذف مضاف او
مفيدة سلوك الخ لا للاحكام وحدها اذ سلوك الطريق المستقيم
المشار اليه بقوله اهدنا الصراط المستقيم كما يكون بالنظر الى الاعمال
يكون بالنظر الى العقائد وكذا الاطلاع على مراتب السعداء للاقتداء ومنازل
الاشقياء للاتقاء المشار اليه بقوله صراط الذين انعمت لا يختص بالحكم
النظرية فلا وجه للحمل على اللف والنشر سيما غير المرتب ويرد عليه ان اللازم
من قوله اذ سلوك الطريق المستقيم المشار اليه بقوله اهدنا الاية ان
يكون هذه السورة مشتملة على مفاد جملة الحكم والاحكام والمدعى انها مشتملة
على نفسها وان الاطلاع المذكور اذا كان للاقتداء والاتقاء يكون من الحكم المفيدة
لسلوك الطريق المستقيم فلا وجه لذكره وجعله ثمرة للحكم والاحكام وقال
بعضهم مبنى الوجه الاول على جعل مقاصد القران الثناء وبيان الاوامر و
النواهي والوعد والوعيد واشتمال الفاتحة عليها باعتبار اجزائها ومبنى
الثاني على جعل مقاصده الحكمة العملية والنظرية واشتمال الفاتحة عليها باعتبار
ما هو دعاء منها فان المشير الى الحكمة العملية الصراط المستقيم والى الحكمة
النظرية ذكر السعداء والاشقياء ويرد عليه مع قصوره عن حل قوله هي
سلوك الطريق المستقيم انه يلزم ان يكون قوله او على جملة معانيه
مستدركا اذ يكفي حينئذ ان يقال او من الحكمة النظرية والاحكام العملية وان
الصراط المستقيم لا خصوصية له بالحكمة العملية وكذا لذكر السعداء والاشقياء
بالنظرية وهو ظاهر انتهى ما قيل وقيل على ما فيه يعني اصول ما فيه اذ لا يخفى
انها لا تشتمل على ما فيه من جزئيات المعاني وقيل لا يجدي تقدير الاصول
ايضا لان الثابت بالبيان الاتي اشتمالها على فرد من كل اصل من تلك الاصول
وبهذا القدر لا يتم الاشتمال عليها اقول لا نسلم ان الثابت اشتمالها
على فرد من كل اصل فانها اشتملت اولا على ثبوت جنس الحمد لله تعالى ولا
يخفى انه اصل كلي يعم جميع افراد الثناء وثانيا على تخصيص العبادة به تعالى والعبادة

سكوني

مطلق تعم جميع العبادات فهي اصلي كلي ايضا وثالث الوعد والوعيد المأخوذ
من ذكر الانعام و الغضب ولما كان الانعام والغضب مطلقين كان الوعد و
الوعيد المأخوذين منهما مطلقين ايضا فثبت الكلية ههنا ايضا انتهى ودلالة
انعمت وغير المغضوب على الوعد والوعيد لاستترة فيها ولا اعتبار لانكار بعض
المحشين قوله وسورة الكنز الفاظ مجموعها اسم ويؤيد كون مجموع سورة فاتحة
الكتاب اسما تاما ويحتمل ان يكون مضافا اضافة العام الى الخاص والوافية
عطف على السورة اذ العطف على المضاف اولى ويحتمل ان يكون كونه عطفا
على الكنز وكذا الكلام في الكافية قوله لذلك اى لاشتمالها على مقاصد القران او
جملة معانيه التي هي كالجواهر النفيسة المكنوزة لانها زخر المعاد والسعاد الابدية
فتفي وتكفي في ذلك قوله عليه السلام فاتحة الكتاب كنز من كنوز ان الله تعالى
قال فيما من به على رسوله انى اعطيتك فاتحة الكتاب وهي كنز من كنوز عرشي
اى مثل كنز وليس استعارة لذكر الطرفين الا ان يجعل من قبيل قد زر ازراره
على القمر وقيل سميت وافية لانها لا تنصف في الصلوة كغيرها وكافية لانها تكفي
المصلي دون غيرها وجعله من كنوز عرش فانها محل ابتداء ظهوره وفيضه ولذا
رفعت الايدي في الدعاء نحوه وانه قبلة حملة العرش كما ان الكرسي قبلة الكروبيين
وتمثيل عظم ما فيها وتصويره اضيفت الى العرش وقيل انه من المتشابه الذي
استأثر الله تعالى بعلمه قوله وسورة الحمد الخ ان مجموعه اسم لا الحمد وحده لعدم
ورود اطلاق وحده على هذه السورة وكذا الكلام في الشكر والدعاء وتعليم
المسئلة فهي معطوفة على الحمد والقول بانه يلزم حذف جزء العلم او العطف
على جزئه وكلاهما ممنوعان ضعيف اما اولا فلان هذه التسمية بمعنى الاطلاق
لا وضع العلم ولو سلم ذلك فيجوز ذلك عند الامن من الالتباس كما رخصه
اذ اشتهار اضافة السورة الى هذه المصادر في الاحاديث يدفع الالتباس
وايضا يجوز العطف على جزء العلم المركب الاضافي باعتبار معناه الاصلي وفيه
نوع بعد والقياس على الاعراب قياس مع الفارق لانهم اعطوا الاعراب
الذي اقتضاه العامل في الجزء الاول في مثل عبد الله فان اخر الجزء الثاني مشغول

وجه اطلاق الكنز عليها بالنظر الى تحقق المناسبة بين الموضوع له وبينها هنا وكذا وروده في الحديث الشريف لذلك منه

مشغول باعراب الحكاية حين كونه علما لانهم اجروا مثل هذا العلم مجرى
غير العلم من التراكيب الاضافية فلا يلزم من جواز الاعراب في الوسط جواز
العطف على جزء العلم قوله وتعليم المسئلة مصدر ميمي بمعنى السؤال اى
طلب الهداية المشار اليه بقوله اهدنا وفي الكشاف فان قلت فكيف
قال الله تعالى متبركا باسم الله اقرأ قلت مقول على السنة العباد ومعناه
تعليم العباد كيف يتبركون باسمه وكيف يحمدونه وكيف يعظمونه وكيف
يمجدونه والمص زاد عليه ويسئل من فضله انتهى فكون هذه السورة تعليم
الحمد والتعظيم والسؤال فلا بد من النكتة في التخصيص بتعليم المسئلة ولعل
لدفع هذا قال بعض ارباب الحواشي اى تعليم طريق السؤال فان السائل
ههنا حمدا ولا ثم اثنى عليه ثم ذكر ان عبادتي ليس الا له ولا استعانة الا
منه ثم سئل فقدم على سؤاله امورا يحسن تقدمها عليه اى تكون سببا
اجابة السؤال من الملك المتعال فيكون هذا اللفظ اشارة الى اول سورة
الى اهدنا الخ لكن ما نقلناه من الشيخين لا يلائمه فتأمل قوله لاشتمالها
اى السورة عليها اى المسئلة اشتمال الكل على الجزء او الكلي على الجزئي ولو
كان المعنى لاشتمال السورة على كيفية تعليمها وكان اشارة الى السورة
من اولها الى آخرها لكان امر الاشتمال مشكلا قوله والصلوة بالجر اى سورة
الصلوة او بالنصب عطفا على السورة ان قيل ان لفظ الصلوة اسم لها
بانفرادها قوله لوجوب قراءتها اى لفرض قراءتها كما هو مذهب الشافعي قوله
واستحبابها فيها وهو مذهب الحنفية اذ المراد بالاستحباب ما ليس بفرض
فيتناول الواجب الاصطلاحي وهو المراد بقرينة المقابلة قيل اى في الصلوة
كما هو عند الحنفية فان المستحب والمندوب قد يجعل عندهم متنا ولا للواجب
والسنة والمستحب المتعارف وعبارة المدارك احسن من هذه وهي
انها تكون واجبة او فريضة انتهى او المعنى لوجوب قراءتها اى في كل الصلوة
عند الشافعي وفي الاوليين عند الحنفية واستحبابها في الركعتين الاخريين
عند ابي حنيفة فقط بسائر السور اذ لا وجوب فيها ولا استحباب كذا قيل
بخلاف

وبيه ان الفاتحة ان هذه السورة فيها تعليم كيفية الحمد وكيفية التعظيم وكيفية التمجيد و السؤال على ما قاله ان عبدوه طريق السؤال منه

مثلا فرد

واستعمل الوجوب في معنييه ولا يجوز ارادة المعنيين بلفظ الوجوب معا
اما عند الشافعي فلانه بمعنى الفرض فقط واما عند الحنفية فلانه بالمعنى المشهور
ولكن ان يجعل الوجوب على نوعين قطعي وظني حقيقة في كل نوع كما ذكره
الامام ابن همام ولا يجوز ان يجعل ايضا لانه من قبيل ذكر العام وارادة ماتحته
من النوعين كذا قيل ولا يخفى ان هذا لا يتمشى على مذهب المص فهو توجيه لا
يرضى قائله لكن المص له ان يجمع بين معنى المشترك وهذا التكلف مستغن عنه
بما ذكرنا اولا على ان الاستحباب المصطلح لا يصلح ان يكون للاطلاق و
التسمية والشافية والشفاء ابلغ من الشافية والحديث الشريف يدل
على صحة الاطلاق الشفاء عليها والقران يدل عليه ايضا كما اشرنا اليه
سابقا فاذا صح اطلاق الشفاء صح اطلاق الشافية بطريق الاولى لقوله
عليه السلام هي شفاء لكل داء اي داء حتى اذا قرأ عليه بقلب سليم ولسان
صفي وكذا شفاء لكل داء معنوي لاشتمالها ما هو شفاء من الحكمتين قوله
والسبع المثاني منصوب عطفا على السورة اي ويسمي بمعنى يطلق لا
بمعنى العلم السبع المثاني قوله لانها علة لتسميتها سبعا قوله بالاتفاق
اي باتفاق الاكثرين المعتد بهم فخلاف غيرهم لا يعتد به وذكر في التيسير انها ثمان
ايات عند الحسن البصري وست ايات في قول الحسين الجعفي وقد نقل
عن بعضهم انها تسع ايات لكنها لا يعبأ به لمخالفة اتفاق القراء والائمة
الحنفية والشافعية الا ان منهم اي من القراء والائمة من عد دون انعمت اي دون
صراط الذين انعمت عليهم لوضوح ان الصلة بدون الموصول والمضاف
اليه والمضاف بدون المضاف لا يكون اية ومع هذه لا يكون مثل هذا الايجاز
مستحسن وهذا صدر من الزمخشري وتبعه المص ومنهم من عكس اي عد
صراط الذين انعمت عليهم اية دون التسمية وان جعلها جزءا من الفاتحة
ولعل هذا الاختلاف منشأ من ذهب الى انها ثمان ايات جمعا للقولين
والمص اشار الى رده بانه على الاختلاف لا على الاتفاق قوله وتثنى شروع
في بيان وجه التسمية بالمثاني اي ولانها تثنى اي تكرر في الصلوة وهذا اولى

وعن عمرو بن عبيد انه جعل ايا انعمت عليهم اية وهي على عد ثمان ايات كذا من عد التسمية اية فشاذ صرح به الثقات كذا قاله شرح منه

اولى مما في الكشاف من قوله تثنى في كل ركعة قيل وهي عبارة مأثورة عن
عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه لانها ما وله بان في بمعنى مع اي بكرر مع كل ركعة
ولا يخفى انه لا يدفع الاشكال وبانه مجاز تسمية للكل باسم جزء والداعي الى
المجاز التنبيه على ان الصلوة مع اشتمالها اركانا فعلية واحدة كركعة او
يبنى مجاز تسمية للمطلق باسم المقيد اي يذكر ويقرأ او الظرف اي تثنى
كائنة نفسها في كل ركعة او بلفظ في جهنا كما في قولهم هذا مستعمل في
وضع اللغة لكذا بمعنى انه مستعمل بحسبه وباعتباره فالمعنى تثنى في الصلوة
بحسب كل ركعة وباعتباره كذا قيل ولا يخفى ما فيه كما اوضحه بعض ارباب
الحواشي ويحتمل ان يراد بكل ركعة كل ركعة يمكن ان يكون موقعا للتكرار
فيخرج الركعة الاولى كذا قيل فيكون من قبيل قصر العام على بعض افراده
بقرينة العادة فلا محذور اصلا اذ هو حقيقة في الباقي مطلقا على ما
اختاره شمس الائمة نقله صاحب المرآة ولهذه التكلفات عدل عنه
الى ما هو صحيح في المراد بحيث لا يرد عليه الايراد ولا يخفى ان اطلاق
السبع المثاني على هذا الوجه يلزم ان يحدث بعد النزول والتزامه خارج
عن مقتضى العقول والانزال اي وتثنى في الانزال قيل تثنى المقدر هنا
بمعنى ثبت عبر به حكاية عن الحال الماضية او بعد ثبت فيكون من قبيل
علفتها تبنا وماء باردا ولا يخفى ان تسمية الله تعالى هذه السورة
بالسبع المثاني انما يستفاد من قوله ولقد اتيناك سبعا من المثاني
فيكون واقعة قبل الهجرة وتكرار النزول ليس الا بعدها فيكون المعنى
على الاستقبال دون المضي انتهى هذا انما يتم لو تعين ارادة الفاتحة
من المثاني والمص بين هناك وجوها اخر على ان قوله تسمية الله
تعالى هذه السورة بالسبع المثاني انما يستفاد ضعيف فان استفادة
المذكورة على اطلاقه غير مسلم وعلى بعض الاحتمالات غير مفيد وانت
تعلم ان التسمية او ظهورها متأخرة عن تثنيتها في الصلوة وعن تكرار
النزول لان احدهما وجه التسمية ولا ريب في تقدم وجه التسمية على

لو جعل كلمة في هاهنا كما في قولهم الحرف يدل على معنى في غيره لكان اوضح في الجواب منه

رد على عزمي زاده فانه اعترض بانه مجاز مستعمل مستغرق العموم

وقد اعترف به هذا القائل في قوله مستلزم سكوتي منه

ابن كمال باشا

علی التسمیة کما فی سائر الاسامی فلا وجه لما قال البعض من ان التسمیة
مقدمة علی تحقیقها ثم بنی علیه کون الانزال وتکراره مستقبلا کما وقع صریحا فی
کلام بعض المتاخرین فالشجرة تنبئ عن الثمرة واحسن ما قیل ههنا ان المقدرة
صیغة الماضی ای ثبت کما ان الاحسن کون تسمی بمعنی سمیت کما وقع فی بعض
العبارة فی مثل هذا واشارالیه من قال وجه تسمیتها بالسبع المثانی وکذا
فی سائر المواضع فان المص حاک عن التسمیة الماضیة فالاولی اما تسمیتها
او سمیت لکن التسمیة لکونها امرا مستمرا عبر بالمستقبل تنبیها علی ذلک قوله ٤٨
ان صح انها نزلت الخ ای ان صحة تکرار نزولها مشکوک فیها اذ لا دلیل علیه
یفید الیقین فلا نجزم بکونه وجها للتسمیة ایضا لانه فرعها ولهذا اخره وضعفه فلما
کان کون الشک فی التکرار ویحتمل ان یکون النزول فی المدینة فقط کما هو
قول مجاهد او فی المکة قال رحمه الله وقد صح انها مکیة الخ رد القول مجاهد اذ یلزم
منه ان النبی صلعم حین کان فی المکة یصلی بغیر الفاتحة ولا یرضی به العقول السالمة
حتی نقل عن الحسین بن الفضل ان لکل عالم هفوة فهذه هفوة مجاهد فانه تفرد به
والعلماء علی خلافه وقیل نزل بعضها فی المدینة انتهی ویرد علیه ما یرد علی
مجاهد مع ان ذلک البعض الذی نزل مکة ومدینة غیر متعین وتوجیه البعض
بقول مجاهد بانه لا یتکرر نزولها قرانا والنزول وحیا متلوا الا یستلزم الفراغ
یرد علیه ان قوله تعالی فاقرؤا ما تیسر من القران یقتضی ان یتلو القران
فی الصلوة ولا یکتفی بغیره وان کان وحیا متلوا علی ان ثبوت وحی متلو
غیر القران غیر معلوم فی الشرع ومجرد تجویز العقل غیر کاف بل یؤدی الی
مفسدة والوحی الذی باشارات الملک کقوله عم ان روح القدس
نفث فی روعی الحدیث لا یوجب متلوا ولو سلم فلا یکتفی به فی الصلوة لما
ذکرنا واعان الوجه بعض المحشین فانه لا بعد فیه فانه لا بد من التزام
ذلک لمن قال نزولها مرتین والا یلزمه القول بکون الفاتحة سورتین
من القران واللازم باطل بالاجماع انتهی وانت تعلم ما فی الالتزام المذکور
من النظر قوله والا یلزمه القول بکون الفاتحة سورتین غیر تام الا برای

الا یری ان الفاضل الخیالی اجاب عن الاعتراض علی تعریف الرسول
بان الرسول ثلث مائة وثلثة عشر والکتب مائة واربعة فلا یصح اشتراط
الکتاب فی الرسول بانه یمکن ان یقال یحتمل ان یتکرر نزول الکتب کما فی الفاتحة
انتهی فلما لم یکن الکتب المتقدمة متعددة زائدة علی القدر المذکور بتکرار النزول
فعدم کون الفاتحة سورتین بتکرر النزول اولی اذ القیاس علی الایات
المذکورة فی سورة الرحمن قیاس مع الفارق فان کل واحد منها موقعه
لمعنی مغایر للمعنی المراد من السابق واللاحق کما لا یخفی علی الناظرین فی
تفسیر المص هناک وکذا الکلام فی سورة المرسلات واما سورة
الفاتحة فلعل الحکمة فی نزولها ثانیا مع کون المراد باقیا اظهارها لتعظیمها والترغیب
علی مداومة قراءتها فی عموم الاوقات لا سیما فی الصلوة والمکی ما نزل قبل
الهجرة والمدنی ما نزل بعد الهجرة سواء نزل بالمدینة او بالمکة عام حجة الوداع
او سفر من الاسفار وهذا اشهر الاقوال والقول الثانی ان المکی ما نزل
بمکة ولو بعد الهجرة والمدنی ما نزل بالمدینة وعلی هذا تثبت الواسطة فما نزل
بالاسفار لا یطلق علیه مکی ولا مدنی والثالث ما وقع خطابا لاهل المعانی ان
الاول اعم منهما مطلقا والثانی والثالث اخص منه مطلقا وبین الثالث والثانی
عموم من وجه وفی المعنی الثالث ایضا تثبت الواسطة لکن بغیر الوجه المذکور
فی الثانی قوله لقوله تعالی ولقد اتیناک سبعا من المثانی لما فی الصحیح
البخاری عن ابی سعید المعلی انه قال رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم لا علمنک
سورة هی اعظم سورة فی القران قال الحمد لله رب العالمین هی السبع المثانی و
القران العظیم اوتیته وبما فیه ولما فسر النبی عم السبع المثانی بسورة الفاتحة
علم ان المراد به فی الایة المذکورة هی السورة الفاتحة وهو ای قوله تعالی
المذکور مکی بالنص ای بالاثر علی ما روی عن ابن عباس رضی الله تعالی فان
الموقوف فی امثاله حکم المرفوع کما فی الاتقان وقد تایید ذلک بان کون
الفاتحة مکیة مذهب علی وابن عباس وقتادة وابی بن کعب وعلیه جمهور
من بعدهم من العلماء ولما ثبت کونها مکیة بهذه المؤیدات لا وجه لما قیل من ان

علی انه توقیفی وما تکرر فی السورتین بعد ایات بطریق السمع ولا کذلک الفاتحة منه

عام الفتح اوجه

خطابا لاهل مکة مکی والمدنی ما وقع خطابا لاهل المدینة کذا نقل عن الاتقان والمراد بها المعنی المشهور والنسبة بین الثلثة ... صح

هذا معارض بما روى النسائي باسناد صحيح عن ابن عباس رضي الله تعالى
عنهما ان السبع المثاني هي السبع الطوال اعني السور من اوائل البقرة الى آخر
الاعراف ثم براءة وقيل يونس على ما ذكره الشيخ شهاب الدين بن حجر في فتح الباري
للموقوف في امثاله حكم المرفوع بان لا فلان الموقوف وان كان في حكم المرفوع لا
يقاوم المرفوع واما ثانيا فلان رواية البخاري ارجح واما ثالثا فلان كون المراد
به سورة الفاتحة مؤيد بما ذكرنا حتى يكاد ان يكون مجمعا عليه فكيف يدعي المعارضة
ولذا لم يرض المص في تفسير هذه الاية ما سوى هذا الاحتمال واما القول بان مجرد
كون الاية مكية لا يستلزم كونها نازلة بمكة قبل الهجرة الى المدينة فمدفوع بان المراد
هنا كما سبق اشهر الاصطلاحات فيستلزم كونها نازلة قبل الهجرة وما وقع في
التيسير من ان سورة البقرة مدنية الا اية منها نزلت يوم النحر في منى في حجة
الوداع فبناء على الاصطلاح الغير المشهور وهو ان يكون المكي ما نزل بمكة
والمدني ما نزل بالمدينة وما نزل في غيرهما خارج عنهما واسطة بينهما وتجويز
كون الاستثناء في الاية الكريمة من قبيل وناوى اصحاب الجنة احتمال عن دليل
فلا يعبأ به نعم ثبوت كون الفاتحة مكية بهذه المؤيدات لا ينافي نزولها مرة
اخرى في المدينة لكن لا بد من بيانه بالدليل ولم يثبت عند المص ولذا لم يرض
به وعرضه بهذا الاستدلال رد قول نزولها بالمدينة فقط لا نزولها مرة
اخرى ثم قوله بالنص ساقط من بعض النسخ وعلى تقدير ثبوته فالمراد به
الاثر كما مر في قاله بعض الافاضل من ان المراد به ان ما قبله وما بعده الى آخر
السورة اي سورة الحجر في حق اهل مكة ضعيف اما اولا فلانه استدلال
بالمعقول المستنبط من المنقول ومثل هذا لا يعد نصا واستوضح بالبرهان
الساطع المقتبس من مشكاة انوار قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الاية
واما ثانيا فلان ما قبله وما بعده في حق اهل مكة لو سلم كونه في حق اهل
مكة لا يستلزم كون الاية مكية كما توضيحه وتجويز كونه مبني كلامه على اصطلاح
ثالث يؤدي الى تخليط الاصطلاحات في التقريرات والتحريرات وبعد ان
تبين ان مراده بالمكي والمدني على الاصطلاح المشهور لا وجه لحمل كلامه على

اشار الى ان المراد بالنص ليس ما هو مصطلح اهل الاصول بل بمعنى الدليل قال صاحب المرقاة وقد يطلق النص على مطلق اللفظ لاشتمال المقال على زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال ويطلق ايضا على لفظ القرآن والحديث منه

٢٩

على الاصطلاح الغير المشهور قوله هي من الفاتحة اي جزء منها وان اختلف
في انها اية تامة وبعض اية وما ثبت في الكتب الفقهية ان التسمية جزء
من كل سورة في اصح قوليه وانما لم يتعرض له لان الدليل المذكور انما يثبت
جزئيتها من الفاتحة قيل وجزئيتها من غيرها انما ثبت بالقياس عليها اذ
الفرق تحكم انتهى فيثبت التعرض في الجملة قيل وفيه اقوال عشرة الاول
انها ليست اية من السورة اصلا الثاني انها اية من جميعها غير برأت الثالث
انها اية من الفاتحة دون غيرها الرابع انها بعض اية منها فقط الخامس
انها اية فذة انزلت لبيان رؤس السور تيمنا وللفصل بينها وهذا
وان ارتضاه متأخرو الحنفية لا نظير له اذ ليس لنا قرآن غير سورة و
لا بعض منها السادس انه يجوز جعلها اية منها وجعلها ليست منها بناء
على انها نزلت بعضها منها مرة ولم تنزل اخرى لتكرر النزول استقلالا
او لمدارسة جبرائيل عم في كل عام وهكذا سائر القرآن وهو المشار
اليه في حديث انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف وهذا
اغربها وكان ابن حجر يرتضيه ويقرر في درسه ويدفع به الاعتراض بان
القرآن قطعي التواتر فكيف يصح اثباتها ونفيها بدونه فيقول اثباتها
ونفيها حينئذ متواتران وقد نقله القراء كابي شامة وغيره واطنب
في تحسينه السيوطي في حواشيه فان قلت لو سلم هذا يجري على سائر
المذاهب الجهر بها وعدمه ولا قائل به وايضا لم يعهد في وجوه القرآت
اختلاف في الايات بل في الحروف وهيئاتها ووقع في بعض حروف المعاني
وهذا سر التعبير عن القرآت بالاحرف في الحديث ونقلها وتقليلها و
ان اندفع به الاعتراض بانه قرئ بالبسملة في السبعة وهي متواترة فيما
عدا الاداء فكيف يصح تركها قلت هذا غير وارد فانه يجوز ترجيح احد
المتواترين ولم يبلغ غيره مرتبة مع تواتره كما في وجوه القراءة السبعة
وكونه خلاف المعروف يبعده ولا يبطله والسابع انها بعض اية من جميع
السور كما نقل السيد والثامن انها اية من الفاتحة وجزء اية من السور

مطلب عدم الاثبات والنفي ... بيان ... وهي

فيقول اثباتها ونفيها حينئذ متواتران وفيه بعد بعيد اذ حج يلزم حمل القواطع على المعاني المتناقضة وهو غير صحيح قال المحقق في سورة هود في قوله ولا يلتفت منكم احد الا امرأتك الخ لان القواطع لا يصح حملها على المعاني المتناقضة انتهى ولا ريب في كون التواتر من القواطع فكيف يقال ان التواتر دفع عن النفي والاثبات وليت شعري كيف يجيء من احد على مثل هذه المغلطة الكاذبة الى الغفلة بل تؤدي عند الحق الى الامر باعتقاد النقيضين فانهما ان كانا متواترين يجب اعتقادهما قرآنية وعدم قرآنيته بالتواتر وهو لا يفيد اليقين ودين الكل ... منه

٢٩

ای منفردة

والثاني عكسه والقاسم شرانها اية فذة وانها انزلت مرارا وعلى هذا اختلف
الاراء وبنوا عليها فصلها ووصلها وتركها فابن كثير وعاصم والكسائي يعتقدون
ان التسملة اية من كل سورة الفاتحة وغيرها وقراء المدينة وابو عمرو ويرونها
اية من الاوائل وحمزة يراها اية من الفاتحة فقط كما قاله الجعبري والمص سكت
عن سائر السور فلا ينافيه ان قراء مكة ومن تبعهم ذهبوا الى انها اية من كل
سورة مصدرة بها وكلامه شامل لكونها اية وبعض اية انتهى وما اعترض
به بان ما ذكره متاخر والحنفية بانه لا نظير له اذ ليس لنا قرآن فيه نوع بانه
لما كانت نازلة للفصل بين السور فكيف يكون بعضا منها واما عدم كونها
سورة فلكون السورة اقلها ثلث ايات فلا مانع ان يكون قرآن ليس
سورة ولا بعض اذا كان نزوله لذلك الغرض قال الله تعالى فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون وما نقل عنه قدس سره من قوله واما البسملة
فالخلاف فيها محقق بلا شبهة الا انه في كونها اية من كل سورة او كونها اية
لا في كونها من القرآن في اوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد
توهم انتهى مخالف لما قاله صاحب المرآة من ان المالكية يتنفون بقرآنيتها
واما الحنفية فالمشهور من قدمائهم انه ليس بقرآن الا ان متأخريهم الى ان
الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى انها اية فذة من القرآن حتى قال
في متنه في قوة الشبهة في البسملة في اوائل السور تمنع الاكفار من الطرفين
ولو كان ما ذكره السيد محشي الكشاف [على الحكم] ولا اعلم من ذهب اليه واما الاشكال
بان التسمية في سورة النمل من القرآن وفاقا فمع هذا الاتفاق ما معنى
الاختلاف في ان ما في اوائل السور من القرآن ام لا فان اية من القرآن او
بعض اية اذا كتبت في موضع اخر من المصحف او قرئت لا يخرج عن كونها من
القرآن فضعيف جدا اذ لم يذهب احد الى ان ما في اوائل السور بعينها في سورة
النمل وكيف لا ان ما في سورة النمل منقول متواترا ومنكرها كافر وفاقا
ومنكر ما في اوائل السور غير كافر اتفاقا واختلف الائمة في نزولها فمنهم
من اثبته كالحنفي ومنهم من انكره كالامام مالك والقياس على تكرارها في

ابي هم

ان البسملة جزء من الفاتحة

اولا

فيه كلام عليه قدس سره

٢٧

فيأتي الا ان يكذب بان رواه سخيف فانه متواتر تكراره بخلاف البسملة
والغلط من اشتباه اتحاد اللفظ حتى قال التوهم فلو كانت سورة الفاتحة
متقدمة في النزول على سورة النمل ما تقول فيما وقع في اوائل سورة نزلت
بعد سورة النمل انتهى وغرابته لا يخفى على ذوي النهى اذ لقائل ان يقول
ان ما وقع في اوائل سورة نزلت بعد سورة النمل كما وقع في اوائل
سورة نزلت قبل سورة النمل اذ لا قائل بالفصل والعجب ان اول كلامه
جواب عن اخره ولم يدر ما اورده وما هو جوابه قوله وخالفهم قراء
المدينة وقالوا انها ليست من القرآن سوى البسملة في سورة النمل و
روي عن المالك لا ينبغي ان يقرا في الصلوة لا سرا ولا جهرا قوله وفقهاؤها
اي المدينة والبصرة والشام وهذه النسخة موافقة لما في الكشاف
واعترض البلقيني بانه يقتضي اتفاق اهل المدينة عليه وليس كذلك
فان جماعة من فقهاء المدينة من الصحابة والتابعين كابن عمر والزهري
وغيرهما يرونها اية من الفاتحة وغيرها فكان المص قصد دفع ذلك وقال
وفقهاؤها بالتثنية على ما في اكثر النسخ رجوعا الى البصرة والشام فقط لكن
يرد على ما في بعض النسخ من صيغة الجمع ما يرد عليها في الكشاف والتفصي
عنه ان الجمع بناء على اكثر فقهاء المدينة ينكرون قرآنية والسند المنع لغة
السهم اذا القول الاول مختار المص قوله ومالك فهو من فقهاء المدينة
وكذا الاوزاعي وللتنبيه على انافتهما وعلو قدرهما افرد ذكرهما والاوزاعي
هو الامام عبد الرحمن الشامي منسوب الى الاوزاع وهي قبيلة من همدان
ولكونه علما لم يغير في النسبة من الجمع الى الواحد والاوزاع في الاصل جماعة
مختلفة من الناس قوله ولم ينص ابو حنيفة رحمه الله تعالى رحمة واسعة اي
لم يصرح فيه اي في شان البسملة بشيء من الاثبات والنفي من كونها من السورة
اولا فعلم ان مرادهم من فقهاء كوفة ما عدا ابي حنيفة ويؤيد ما قلنا انه من
ان المراد بفقهاء مدينة ما عدا المخالفين على نسخة فقهاؤها بالجمع قيل فيه رد
على العلامة حيث جزم بان مذهب ابي حنيفة رحمه الله ان يكون التسمية قرآنا ف

ای من سورة الفاتحة كما هو الظاهر
اذ الكلام فيها فاللام للعهد او معه
كل سورة فاللام للاستغراق منه

اي مراد المحشي بقوله فظن

لا يتجه الجزم على تقدير عدم تنصيصه انتهى والظاهر من كلام المحشي ان التسمية ليست
من السورة اي من سورة الفاتحة عنده دون كونها من القران فيوافق كلام
العلامة حيث اثبت قرآنيته ونفي كونها من السورة ثم ايد المحشي هذا بقوله وسئل
محمد الحافظ السؤال والجواب يؤيدان ان النص من الامام ابي حنيفة لم
يتحقق وان البسملة من القران عنده اذ هو من تلاميذ الامام والظاهر انه نقله
منه حتى نقل ان قولهما في كل مسئلة مروي عنه ايضا كما في البحر في بحث تكبير التشريق
وايضا قيل ومن عادته ان ما يقوله من غير نسبة الى نفسه والى ابي يوسف فهو
قول ابي حنيفة وصحح الزاهدي في باب سجود السهو بانه يلزم السهو بتركها كما
في البحر فالصحيح ما جنح اليه المتأخرون دون المتقدمين كيف لا ولو لم يكن من
القران لمنع قراءته في الصلوة كما منع الامام مالك بل روي وجوبها في كل ركعة كما
صحح الزاهدي في شرح القنية وتبعه ابن وهبان ولو كان ضعيفا كما في البحر كذا في
شرنبلالي وبالجملة لا خلاف في سنية قراءتها واما قراءة امين فيها مع عدم كونه
قرآنا فثابت بالخبر الشريف كما رواه المحشي هناك فلا اشكال به فقد بان من هذا
التقرير ان القول بان عبارة المحشي تشمل القولين ليس بتام قوله فظن الفاء
للسببية فان عدم النص سبب الظن المذكور في الجملة اذ الاصل في الحكم عدمه حتى
يتبين ثبوته فاذا لم ينص بشيء فظن انه ابقاها على اصلها الذي هو عدم كونها
من السورة او لين الظن بخلافه مع كونها مكتوبة في اوائلها للفصل بين
السور والاشعار بتمام سورة وقوله بعدم الجهر بها في الفاتحة وكراهة قراءتها
في اول السورة عند ضمها بالفاتحة يؤيد الظن المذكور فالظن المذكور
بملاحظة ما ذكرنا ومراده ان عدم النص له مدخل في ذلك لا انه مستقل فيه قال
المحقق في شرح التلخيص واما قوله تعالى قل للذين امنوا يقيموا الصلوة فان
الشرط لا يلزم ان يكون علة لحصول الجزاء بل يكفي في ذلك توقف الجزاء
عليه وان كان متوقفا على شيء آخر ان توضأت صح صلوتك انتهى ولا ريب
في مدخلية عدم النص في ذلك الظن الا يرى انهم كثيرا ما يتمسكون بعدم النقل
ويقولون لو كان كذا لنقل الينا لكنه لم ينقل فلا يكون كذا ولعل هذا مراد من

فالفاء في قوله للسببية وحمله على التفريع خلاف مذاق الكلام م

قال ان عدم تنصيصه بشيء منهما مع كونه من اهل الكوفة القائلين بكونها
من الفاتحة سبب لهذا الظن انتهى ولارباب الحواشي مقالات في حله
تعجب منه الناظرون وتحير منه الماهرون فان منهم من تمسك بمفهوم
المخالفة بانه مذهب المعتبر في عبارات المصنفين مع انه مختص بالالفاظ
ولا كلام من الامام هنا قوله ولم ينص حكاية سكوته عن بيان حكمه ومنهم من
تصدى للشرح والجرح الاجماع السكوتي حاله كذا ومنهم من جعل قطعيتها نوعا
جبرا عن ان وقد مر البيان ان عدم نص الامام في كونها جزءا من الفاتحة
ولا في سائر السور لا في قرآنيتها فلا اشكال اصلا بل لا نعرف وجه انكار
قد مار الحنفية قرآنيتها مع قول الامام محمد ما بين الدفتين كلام الله قوله ما بين
الدفتين الدف والدفة بفتح الدال المهملة وتشديد الفاء الجنب من كل شيء ودفتا
المصحف جانبا جلده المشتمل له والمعنى ما بين دفتي المصحف على ان اللام للعهد
لشهرته بين الانام او عوض عن المضاف اليه والمراد بالمصحف مصحف عثمان
رضي الله تعالى عنه وهو المسمى بالامام وما يستنسخ منه والمراد بكلام الله تعالى
اللفظي المؤلف من السور والايات قال العلامة التفتازاني في شرح العقائد
التحقيق ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة
كونه صفة الله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والايات
ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين انتهى
ولما قال محمد هذا وفهم منه كونه قرآنا قيل له لم تسر بها ولم يجب اشارة الى
انه امر تعبدي لا ينبغي الخوض فيه كما قيل او لقوة الشبهة في قرآنيتها في اوائل
السورة او ليعلم انها ليست بآية من اول الفاتحة فان المتعين في حق الامام
الجهر بالفاتحة والسورة في الاوليين دون القران ما سوى الفاتحة و
السورة لم يجهر بها لتفرقة بين ما ثبت قرآنيته قطعا ويكفر جاحده جزما و
بين ما ثبت الشبهة القوية في قرآنيتها من الائمة تأويلا وهذا اولى بما قيل
الحقت بالاذكار والاصل فيها استحباب الاسرار فانه يورث وحشة لاولي
الابصار قوله لنا احاديث الاحاديث جمع حديث على خلاف القياس

والاجماع يتوقف على مجتهد عصره
فلو سلم اتفاق فقهاء الكوفة ما سوى
الامام فالاختلاف فقهاء المدينة والبصرة
والشام وفقهائها مانع من الاجماع
فالتصدي لهذا البحث ضعيف جدا
منه

لانه الا احدوثة بما يتحدث به الناس وهذا هو المراد منه

وقيل جمع احدونة وهذا المعنى على الاول فلا يكون جمع احدوثة قوله منها ما
روى ابو هريرة رضى الله تعالى عنه اعترض عليه بانه موقوف على ابى هريرة رض
كما روى عن ابى بكر الحنفى وللمص ان يجيب بانه وان صح الوقف لكنه قد تقررت
مرفوعيته بطريق اخر كما نقله الامام الواحدى وغيره من اهل الحديث اخبرنا ابو
عبد الله الى ان قالوا عن سعيد بن ابى سعيد المقبرى عن ابى هريرة رضى الله تعالى
عنه قال قال رسول الله صلعم الحديث ولو سلم موقوفيته لكنه فى حكم
المرفوع فان ما لا يعرف بالرأى ويتوقف على السماع فى حكم المرفوع كما ثبت
فى اصول الحديث وهنا كذلك واعترض ايضا بانه فى سنده عبد الحميد
بن جعفر وقد ضعفه ابو سفيان فيكون الحديث ضعيفا واجيب بان
هذا القدر من التضعيف لا يقدح فى الحديث لجواز ان يكون لضعف حفظ
الراوى مع كونه من اهل الصدق والديانة وقد صرحوا بان مثله اذا جاء من
وجه اخر زال ذلك الضعف وقد انجبر هذا برواية الثعلبى باسناده عن
سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فى قوله تعالى ولقد اتيناك
سبعا من المثانى الاية هى فاتحة الكتاب قيل لابن عباس فاين السابعة
قال بسم الله الرحمن الرحيم واعترض ايضا بانه معارض بما روى عن ابى هريرة
انه قال قال رسول الله صلعم قال الله تعالى قسمت الصلوة بينى وبين عبدى
نصفين ولعبدى ما سأل فاذا قال عبدى الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى
حمدنى عبدى الحديث واجيب ايضا بان فى سنده العلاء بن عبد الرحمن وقد
ضعفه يحيى بن معين وغيره ونوقش ايضا بانه خبر الواحد والمسئلة مما
يطلب به اليقين هذه الشبهة قوية اذ القران انما ثبت بالتواتر كما هو المشهور
وفى المرقات وقال مالك والشافعى لا يجوز العمل بالقراءة الشاذة مطلقا
لانه ليس بقران لعدم تواتره انتهى فمذهب الشافعى ان التواتر شرط فى
القرانية فلم يتصد المحشى الاعتراضات المذكورة واكتفوا به لكان اولى واقل
مؤنة والعجب من القرطبى انه قال المسئلة اجتهادية ظنية لا قطعية كما ظنه
بعض الجهلة من المتفقهة وهذا اجتراء عظيم على من هو فى منصب جسيم واما

فضعيف جدا وفى هذا البحث كلام يعرف بالتأمل م

واما الجواب بان المتواتر كونه منزلا من عند الله للاعجاز بنوعه وقرآنيته واما
كونه جزءا منه فى بعض معين فليس بمتواتر والالم يسع الاختلاف فيه وتحقيقه
كما فى تفسير السمين المسمى بالوجيز فضعيف جدا اذ الاعجاز بنوعه انما يتحقق بجزء
معين مقدار اقصر سورة فاذا لم يشترط التواتر فى جزء معين اشكل الامر جدا فانه
يستلزم عدم كون نوعه متواترا اذ لا وجود له الا فى ضمن جزء معين والقول
بانه شرط فى بعض معين دون بعض مع عدم انفهامه من كلامه يلزمه منه الترجيح
بلا مرجح والجهالة فى ذلك البعض ولا محيص عن هذه الشبهة الا بان يقال التواتر
فى كل جزء منه شرط ثم قال ان الاحاديث تدل على ان البسملة اية من الفاتحة و
هى متعاضدة محصلة للظن القوى بكونه قرانا والمطلوب هنا الظن لا القطع
خلافا لابى بكر الباقلانى حيث قال لا يكتفى هنا بالظن وشنع على الشافعية و
قال كيف يثبت القران بالظن وانكر عليه الغزالى واقام الدليل على الاكتفاء
بالظن فيما نحن فيه كحديث كان النبى عليه السلام لا يعرف ختم السورة حتى ينزل عليه
بسم الله الرحمن الرحيم والقاضى معترف بهذا ويتأول على انها كانت تنزل ولم يكن
قرانا وليس كل منزل قرانا قال الغزالى ما من منصف الا ويستبعد هذا التأويل
ويضعفه انتهى مراد القاضى ابى بكر انها كانت تنزل ويثبت نزوله بالاخبار الاحاد
ولم يكن قرانا اذ القرانية تثبت بالتواتر وهو لم يوجد فى البسملة وليس كل منزل
قرانا بل المنزل المتواتر قران وقوله لا يكتفى هنا بالظن قرينة كذا على علم ما ذكرنا
ثم منصف الا ويستصوب هذا التأويل فان هذا هو الاحرى بشان انوار التنزيل
واما قوله والا لم يسع الاختلاف فيه فجوابه ان القرآن السبع منها ما يختلف
به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك وملك ومنها ما لا يختلف
به وهو المسمى بالهيئة وجوه الاداء كالامالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها
فقيل كلها متواترة وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر متواتر وما هو من قبيل الاداء
لا يشترط فيه التواتر واما الاختلاف الذى لم يبلغ مرتبة التواتر فلا يعطى له حكم
القران وفيه اقول هذه مسئلة اصولية اختلف فيها وحاصلها انه هل يكفى
فيما نحن فيه الظن لان التواتر انما يشترط فيما يثبت قرانا على سبيل القطع

واختاره ابن الحاجب واكثر المحققين كذا فى المرآت والبسملة من قبيل الجوهر فالتواتر شرط فيها م م م

كغيرها من القران في ما ما يثبت قرانا على سبيل الحكم فيكفي فيه الظن كما مر عن الغزالي
ومعنى كونه على سبيل الحكم ان له حكم القران من الكتابة بين الدفتين ووجوب القراءة
وهو الاصح عند الشافعية وذهب الحنفية الى ان كل ما يسمى قرانا لا بد فيه من القطع
في نفسه وفي محله كما في سورة النمل وما بين السور ليس كذلك بحيث انتفى ذلك
انتفى القرانية والشافعية يختلفون في هذه المسئلة فمن ذهب الى المنع على الاصح
عندهم ومن ذهب الى التسليم شرع الثبوت موجبه لان اثباتها في جميع المصاحف
في معنى التواتر وانما لم يتواتر تسميتها قرانا رواية بالنقل عنه عليه السلام اذ لو تواتر لكفر
جاحدها وهو لا يكفر بالاتفاق ولا ضير فيه اذ لا يلزم من انتفائه تحقق انتفائه وهو
المدعى لهم انتهى وفيه اضطراب اما اولا فلانه لا معنى ما ثبت له قرانا على سبيل
الحكم ولم يكن قرانا على سبيل القطع وقد نقل عن الشافعي ان التواتر شرط في القران
وتقسيم القران الى قسمين مما يحير العقول ويتكره الفحول وان صح عن الشافعي
رحمه هذا التقسيم فهو محمول على الكفار جاحده كما في غير البسملة وعدم الكفارة كما في
البسملة سوى سورة النمل لا على كونه قطعيا وغير قطعي فانه يخالف لما نقل عنه
فان عدم الكفار جاحده لا لكونه غير متواتر عنده بل لشبهة قوية للامام مالك كما
تقرر في الاصول واما ثانيا فان قوله ووجوب القراءة لا يلايم ذلك ان وجوب
القراءة لا يلايم ذلك اذ وجوب القراءة ثبت بقوله فاقرؤا ما تيسر منه فكيف يجب
اي يفرض قراءة ما لم يثبت قرانيته قطعا مع ان دليل الوجوب يقتضي قراءة ما
ثبت قرانيته بالتواتر واما ثالثا فلان الاختلاف المنقول من ائمة الشافعية الى
البسملة في اوائل السورة هل هي من القران اولا فيه قولان او هل هي تكون في
اول سورة اية برأسها او بعض اية فيه قولان قال الامام الغزالي حمل تردد الشافعي
على الاول اصح كما قيل لا انه هل يكفي فيها محض الظن واما رابعا فلان قوله وذهب
الحنفية الى قوله بحيث انتفى ذلك انتفى القرانية مذهب مرجوح عند علمائنا والمختار
القرانية اختارها ائمتنا المتاخرون قوله وقول ام سلمة رضي الله تعالى عنها من احد
امهات المؤمنين وسلمة بفتح السين المهملة واللام المفتوحة والميم قيل وحديث ابي
هريرة رضي الله تعالى عنه اخرجه الطبراني وابن مردويه والبيهقي وصحح الدارقطني ما يفيد

يفيد معناه وحديث ام سلمة لم يثبت بهذا اللفظ وانما الوارد في طرق انه عد
البسملة اية وصحح البيهقي بعض طرقه وتفصيله في حاشية السيوطي وقد طعن
الطحاوي فيه بانه رواه ابن ابي مليكة ولم يثبت سماعه منها مع انه روى عنه ما يخالفه
واجيب بان له حكم الاتصال تابعي ادركها وعدم السماع خلاف الاصل وقد روى
الشيخان ما يعارضه من حديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتتح القراءة بالحمد لله
رب العالمين وتاويله بان معناه يفتتح القراءة بهذه لانه علم لها خلاف الظاهر وقد
رووا احاديث كثيرة تؤيده وقد حمل النفي الوارد على نفي السماع والجهر وقيل
ان عليا رضي الله تعالى عنه كان مبالغا في الجهر فشدد بنو امية في المنع منه ابطالا
لاثاره واضطراب رواية انس رضي الله تعالى عنه فيه لا يبعد ان يكون لخوف
بني امية ولا يخفى فساده لما فيه من سوء الظن بالسلف وقول الدارقطني
لم يصح في الجهر حديث يستشهد على فساده وما قيل من ان الخلاف في التسمية
ينفي تواترها فلا بد من القول بعدم جزئيتها حتى يكون القران متواترا رد بما في
الشرح من ان هذا الاختلاف كاختلاف بالزيادة والنقص ولكنها عند الجمهور
ليس لها حكم القراءة في جواز الترك احتياطا ليحصل الخروج من فرض
الصلوة يقينا انتهى وقد مر الكلام فيه فتذكر ثم تدبر والبعض قال نصرة للحنفية
ان مراد الطحاوي هو ان مقتضى حديث الليث انه كان مقصود ام سلمة بالافادة
كيفية قراءة النبي عليه السلام لا كيفية معزوه فلا يتعلق بخصوصية الفاتحة والبسملة
غرض حتى يكون دليلا فلا يلزم ان الحكاية تلاوة البسملة بخصوصها انتهى
مر سبق منا ان مشايخنا لو اكتفوا بالرد بانه جزء واحد لا يفيد القرانية فضلا
عن جزئية الفاتحة وانما يفيد ان قراءتها فضيلة كسائر الاذكار ففي الفائدة في
اشتغال جرح راوي الحديث والجواب عنه واثبات العدالة له مختبر فان
العقل يتحير قوله ومن اجلهما اي من اجل الروايتين او الحديثين وفي بعض
النسخ ومن اجلها اي من اجل ما ذكر من الحديثين اختلف اي وقع الاختلاف
بين الشافعية في انها اية برأسها اختاره بعضها بناء على الحديث الذي رواه ابو
هريرة رضي الله تعالى عنه ام بما بعدها كما اختاره بعض اخر منها بناء على حديث

الليث ما خرج الطحاوي
والمراد بحديث الليث في شرح معاني الاثار وهو
ما رواه عن عبد الله بن ابي مليكة عن يعلى انه
سأل ام سلمة عن قراءة النبي صلعم فنعتت
ذلك قراءة مفسرة حرفا حرفا فقال الواقعي
هذا ان ذكر قراءة بسم الله الرحمن الرحيم عن
ام سلمة نعتت بذلك قراءة النبي عم وسائر
القران كيف كانت وليس في ذلك دليل
ان رسول الله عليه السلام كان يقرأ بسم الله
الرحمن الرحيم

لحكاية اولى

ام سلمة رضي الله تعالى عنها بعد اتفاقهم على انها جزء من الفاتحة كما مر فعمل البعض بحديث
الاول والبعض الاخر بالحديث الثاني لمرجح لاح لهم فان قيل الحديثان متعارضان
فكيف يصح العمل بهما اذ لا يمكن الجمع بينهما ولا يجري فيه النسخ لجهالة التاريخ اجيب
بان ام سلمة فهمت كونها بعض اية من الوصل والوقف على رب العالمين و
هو لا يدل على ذلك مع ان حديث ام سلمة لم يصح بهذا اللفظ كما في الاتقان انتهى
وما فهم منه ان حديث ام سلمة رضي الله تعالى عنها يوافق حديث ابي هريرة رضي
الله تعالى عنه ويرد عليه انه ح لا وجه للاختلاف المذكور كما ان المجتهدين تمسكوا
بالاحاديث برى تعارضا بينها فرجح احدهم بعضا منها والاخر رجح بعضا الاخر
منها والجواب ما اشرنا اليه من ان كل فريق رجح عنده احد الحديثين المذكورين
فعمل به دون الاخر فلا تعارض ح ولما ثبت جزئية البسملة من سورة الفاتحة
والاختلاف فيها ثبت جزئيتها فيما عداها والاختلاف فيها ايضا اذ الاختلاف
فيما عداها متفرع على الاختلاف فيها كذا قيل ولا يخفى ما فيه اذ امر التفرع غير مسلم
اذ فيه اقوال كثيرة كما مر بيانه فالاولى ان يقال ان المص بين ما هو المختار عنده
من الاقوال المنقولة عن الشافعي وهو ان البسملة جزء من الفاتحة ولم يتعرض
فيما عداها لكثرة الاختلاف فيها وبيانه انه يؤدي الى طول الكلام ويخل عنده
الافهام فلا يقال ههنا الا قائل بالفصل فاذا ثبت الجزئية والاختلاف فيها ثبت في كل
فيما عداها **قوله** والاجماع اي لنا ثانيا في اثبات كونها من القران الاجماع القولي
والفعلي والى الاول اشار بقوله على ان ما بين الدفتين الخ والى الثاني
بقوله والوفاق الخ ولما كان مطلوب المص اثبات جزئيتها من الفاتحة ورد
مذهب المخالفين اعني عدم كونها من القران كما ذهب اليه مالك وقدماء
الحنفية اثبت اولا جزئيتها ثم حاول رد المخالفين بقوله ولنا الاجماع وقدم الاول
لكونه مقصودا اصليا والوجه الاول وان استلزم اثبات قرانيتها لكنه لم يكتف
به لعدم صريح اولا لاثبات قرانيتها في اوائل السور جميعا وقيل والدليل الاول
وان كان مستلزما لاثبات القرانية الا ان هذين الدليلين اقوى انتهى
ولا يخفى انه مستلزم لاثبات القرانية الكائنة في اول الفاتحة واما بالنسبة

ومنهم من يمنع تحقق هذا الاجماع اذ قد
ذكر في المواقف انه روي ان ابن مسعود
رضي الله تعالى عنه بقي مترددا في كون الفاتحة
والمعوذتين من القران لكن الحق عدم صحة
تلك الرواية كيف وقد ذكر الفقهاء ان من
انكر قرانية المعوذتين والفاتحة يكفر كذا قيل
في الخلاصة رجل قال المعوذتان ليستا من
القران لا يكفر هكذا روي عن ابن مسعود
وابي بن كعب انهما قالا ليستا من القران
وقال بعض المتأخرين يكفر لانعقاد الاجماع
بعد الصدر الاول على انهما من القران والصحيح
القول الاول انه لا يكفر لان الاجماع المتأخر
لا يرفع الاختلاف في الصدر الاول كذا
في شرح المشكوة لعلي القاري
منه

اي الدليل الاول والمتقدم من قول
القائل انه مستلزم لاثبات ... في
اوائل السور جميعا وفيه كذا

بالنسبة الى ما عداها فلا والمشهور من مذهبه القرانية في اوائل كل سورة فالوجه
ما قدمنا والاعتراض بان اسامي السور وكونها مكية او مدنية وعدد الاي
مما بين دفتي المصحف مع انها ليست بقران مدفوع بان المراد ما بين دفتي
المصاحف المتقدمة في زمن الاصحاب وتلك الاشياء ليست موجودة فيها
كذا قيل وفيه لان المصاحف المذكورة ان كانت المصاحف المتداولة فيما بيننا
فالاولى ذكر تلك المصاحف والا فمن اين يعلم الاجماع على ذلك ولعل لهذا
قال المجيب ولو سلم ان المراد المصاحف المتداولة فيما بيننا فالمراد بما بينهما ما
فيه احتمال القرانية وخارجة بالاتفاق فانها مع حدوثها في المصاحف الحديثة كما
ذكره القرطبي وغيره ليس فيه احتمال القرانية ولا قائل به ولهذا اميزوها عنه
في اللون او الخط او فيهما معا وقد كتبوا التسمية بخط القران وخطه فالتفاوت
نادر لا يعبأ به قيل قال النووي في شرح المهذب في البسملة وجهان احدهما
ان اثباته على وجه الظن والثاني على وجه القطع لكن اعترض على القاضي ناج
الدين منهم بانا لا ندعي تواترها الان فانا نحن لم نثبتها انما المثبت لها امامنا الشافعي
فلعلها تواترت عنده دون عند المخالفين ورب متواتر عند قوم دون اخرين
وفي وقت دون اخر واذا تمهد هذا ظهر انه لا يصح القول بظنيتها مطلقا واني
يصح بدعوى كونها قطعية عند الشافعي ثابتة بالدليل القطعي عنده فلا يصح
الجواب لابتنائها على كفاية الدليل الظني والقول بانه مدفوع بابراز دليل
قاطع يدل على خلافه ليس بشيء فانه مشترك الورود وهنا يمكن القول
بذلك انتهى وفيه بحث اما اولا فلان هذا يؤدي الى مفسدة عظيمة لان احدا
من اهل الالحاد اذا ادعى تواترا على مذهبه الباطل ونقل ذلك التواتر عن امامه
في ذا اجاب اهل الحق عنه وباي شيء يتوسل الى الزامه ومثل هذا لا ينبغي
ان يخطر بالبال فضلا عن ان يعبر عنه بالمقال واما ثانيا فلانه يبعد عن الامام
الشافعي السكوت عن بيان ذلك التواتر لا سيما اذا كان قصده رد المخالفين
بابراز الدلائل واما ثالثا فلانه يبعد كل البعد التفرد بذلك التواتر مع توفر
الناقلين والمنقول اليهم وفرط حرصهم تتبع الاخبار والاثار في الحضر والاسفار

مطلب في بيان التواتر

٣٤

وقوله ورب متواتر عند قوم دون اخرين ان اراد به في امور الدين وبيان الحق المبين لا نسلم ذلك بل هذا من السفسطة فليبين واحدا من ذلك فمحال ان يتفقوا فيما هنالك وان اراد في امر من امور الدنيا فلانه لو سلم ذلك فما يجدينا ثم قال نعم ان الجواب الصواب من جانب المصنف هو انه لا يقدح بمخالفة مالك في ثبوت هذا التواتر لما عرفت من انه يمكن ان يكون شيء متواترا عند قوم دون اخرين والشاهد لذلك حال القرات السبع فان كل واحد منها متواترة عند صاحبها دون الاخر انتهى هذا مطلوب البيان فانه لو كان كذلك لا يكفر منكر من اختاره احدى القراة السبع ما عداها وعدم جواز الصلوة بغير ما اختاره ولو سلم ذلك فلا يصح هذا اذ الامام المالك يدعي التواتر على عدم قرانيتها كما سيجي الاشارة اليه فيلزم التواتر على المتناقضين مع ان القواطع لا يصح حملها على المعاني المتناقضة فضلا عن القواطع الدالة على المعاني المتناقضة الا ان يقال ان مالكا لا يدعي التواتر على عدم قرانيتها بل يدعي عدم التواتر في قرانيتها فالصواب ان كل واحد من تلك القرات السبعة متواترة عند كل قراء لكن كل واحد اختار واحدة منها لكونها على لغته ويدل عليه قوله عليه الصلوة والسلام ان هذا القران انزل على سبعة احرف وقال المحقق التاج في بعض فتواه التي اقتصر عليها الشاطبي والثلث التي هي قراءة ابي جعفر وقراءة يعقوب وقراءة خلف متواترة معلوم من الدين بالضرورة انه منزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكابر في شيء من ذلك الا جاهل وليس تواتر شيء منها مقصورا على من قرا بالروايات بل هي متواترة عند كل مسلم يقول اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله ولو كان مع ذلك عاميا جلفا لا يحفظ من القران حرفا كذا في الاتحاف في القراءات الاربعة عشر وقال الامام عبد الوهاب السبكي قراءة العشرة متواترة معلومة من الدين بالضرورة وليس تواتر شيء منها مقصورا على من قرا بالروايات بل هي متواترة عند كل مسلم كذا في شرح الدرة ثم ان التحقيق الذي لا محيد عنه هو ان التسمية متواترة القرانية مع شبهة المخالف فيها بل جزمه بالخلاف فهي قطعية الاثبات والنفي معا التواتر كل من اثباتها ونفيها وهي من قبيل الحروف التي اختلف فيها القراء السبعة فانها قطعية الاثبات والنفي

٤٤

وبهذا الاشكال لا يرد على تواتر السبع لان كل واحد روى غاية ما لم يحصل له من يخالفه ... ينقل اليه او وصل اليه لكن لم يحصل له تواتر ... علم واما ما اتى به ... ان التواتر لو حصل ... ولم ينقل الينا ... ما ذكرنا ولو صح ... لانه الزام التي ... على ... الاسباب ... نعم يفيد مثل هذا في مقام التحقيق لا في الالزام وليس هذا مراد الشيخ منه

او يقال ان كل واحدة من تلك القراءات متواترة عند صاحبها بسبب من الاسباب وبهذا القدر يجوز العقل فهم غفير فيجوز ان يورث ... على قطعيها فيكون تواتر الشخص دون غيره منه

القراءات ... مع وصوله اليه منه

السبعة متواترة عند كل قراء

قال ولهذا تفق ... بل ... من ... الاشعة ... الورقة ... كل مسلم ... بجزم ... معلوم بالتيقن ... الرسي منه انتهى

والنفي معا التواتر لكل واحد من القرات السبع مع شبهة المخالف فيها بل جزمه بالخلاف وذلك قرا بعض القراء باثبات التسمية وبعضهم باسقاطها كحمزة وابن عامر وغيرهما صرح بذلك السيوطي في الشواهد قائلا اخبرني بعض الفضلاء انه سمع الحافظ ابن الحجر يقرر في درسه ذلك فاستحسنته ذلك جدا ثم رايت تلميذه الشيخ برهان الدين البقاعي حكى ذلك عنه في ترجمته في معجمه ثم رايت خاتمة القراء الشيخ شمس الدين ابن الجزري سبقه الى ذلك في كتاب النشر انتهى وهذا التحقيق غاية لم يصل اليها فرسان هذا الميدان حتى قال الشيخ اكمل الدين القطع مع وجود الشبهة لا يجتمعان ووجه اجتماعهما ما حقق في الحواشي الحسنية للتلويح من ان المراد بالشبهة ههنا ما يشبه الدليل وليس به ولو في اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء في دعاء بحيث لا يطلع عليها الا بالامعان وهذه الشبهة لا تورث شكا او وهما للطرف الاخر اصلا واني تورثه لو لم يعتقد ذلك الطرف على ازالتها فلو بالامعان لم يبق عنده معتبرا اصلا لكن لما احتاج ابطالها الى الامعان عد صاحبها الذي يتمسك بها معذورا حتى لا يكفر كما لا يكفر المتاول وبهذا يندفع ما يقال ان ادنى درجات الشبهة القوية ان تورث شكا او وهما فلا يبقى الطرف الاخر قطعيا انتهى قوله لتواتر كل من اثباتها ونفيها ينادي على ان امام مالك يدعي على عدم قرانيتها والمشهور في كتب الاصول انه ينكر التواتر على قرانيتها وهذا لا يستلزم ذلك فحينئذ يرد عليه الايراد المذكور فيلزم انعقاد التواتر على المتناقضين وهذا التحقيق غاية لم يزل اليه شيئا على قوله اولا وهو ان التسمية متواترة القرانية مع شبهة المخالف فيها بل جزمه الخ ولا ريب ان التواتر الذي ادعاه غير معلوم والقول بانه معلوم عند الامام الشافعي قد عرفت ما فيه وما عليه والتخطب الذي ذكره من اختلاف القراءة السبعة معلوم تواتر كل واحدة منها عند صاحبها وهذا مبني على تواتر موهوم مفروض تحققه غير معلوم وجوده فافهم فان هذه الرطانة في التحقيق الذي تحجب به وافتخر من سوانح الزمان والاقرب منه ما قيل والتحقيق ان القران في كتب القوم يستعمل لمعنيين احدهما ما هو المراد في الوضع العرفي العام المحدود بما اعتبر فيه القيد المذكور يعني قيد بلا شبهة والثاني بلا

المتواتر

فلا يصح التخطب منه

قيد تواتر وهو المرادف للكتاب الذى هو احد اركان الدين ولا مجال للاختلاف
فيه لما ذكر انفا اى لكونه مشروطا بقيد بلا شبهة والثانى اعم منه وهو كلام
الله تعالى المنزل على النبى عليه السلام وحيا متلوا غير منسوخ التلاوة وهذا
يحتمل الاختلاف من السلف والخلف والقران فى عرف القراء والمفسرين بهذا
المعنى انتهى وهذا المعنى الاخير بناء على ان قيد التواتر بلا شبهة لم يذكر فى كتب
بعض المتاخرين لشافعية توهم الاحتراز عن التسمية كصاحب التنقيح على ما قيل واما
قدماء الحنفية ذكروا هذا القيد احترازا عما اختص بمصحف ابى وغيره مما نقل بطريق
الاحاد وعما اختص بمصحف ابن مسعود ومما نقل بطريق الشهرة وعن التسمية
ايضا فان الجصاص جعل المشهور احد قسمى التواتر وعلى قول غيره يكون التواتر
احترازا عنهما وقوله بلا شبهة تاكيد قوله والوفاق الخ اى الاتفاق على اثباتها
فى جميع المصاحف قديما وحديثا بخطها وجزمها فلا نقض بما كتب فى اوائل السور
لثبوتها فى المصاحف الحديثة فقط ومع تميزها بالخط مع مبالغة كل شخص فى تجريد
القران عما ليس منه فى اعتقاده حتى منع قوم العجم ولم يكتب آمين فعلم انها
قطعا انها من القران بلا خلاف من احد كذا قيل ولعل مراده ان غرض المص بهذا
الكلام ما ذكروا الا فمن اين يعلم انها من القران قطعا مع كثرة المخالفين لا سيما الامام
المالك رحمه الله تعالى قيل نقل من المص فى الحاشية منوطا على قوله والاجماع
الخ هذان الدليلان يدلان على انها من القران لا على انها من الفاتحة الا ان ينضم
الى الدليل الاول فى كل محل اثبت فيه والى الثانى عما ليس من القران فى المحل والقيدان
فى محل المنع انتهى وهى اعتراض بعدم تمامية الدليلين بناء على ما ذهب اليه كثير
من الاصوليين من ان التواتر شرط فى ثبوت ما هو من القران بحسب اصله و
ليس بشرط فى محله ووصفه وترتيبه بل يكثر فيه نقل الاحاد ولكن ذكر فى الاتقان
لا خلاف ان كل ما هو من القران يجب ان يكون متواترا فى اصله واجزائه واما
فى وصفه وترتيبه فكذلك عند محققى اهل السنة فالاعتراض ساقط على مذهب
المحققين او تحقيق المرام بان الدعوى مركب من امرين كما حررناه كذا قيل وقد
مر الكلام فيه قوله والباء اى باء بسم الله متعلقة بمحذوف وانما تعرض له مع ظهوره

لافادة المسند من ان تقدير الفعل الخاص عند ظهور القرينة المفيد

ظهوره تمهيدا لبيان ما هو المختار عنده من المحذوف ولهذا قال تقديره بسم الله
اقرأ الظاهر انه اختار ان الظرف مستقر ولا ينافيه كونه ظرفا مستقرا لانه
معنى عامله منه ولو بمعونة القرينة وقول النحاة المستقر ما يكون عامله محذوفا
وفعلا عاما لانه يصح تقديره فى كل موضع دون الفعل الخاص ما لم يدل عليه قرينة
فاذا وجد القرينة عليه فلا ينكرون كونه مستقرا وحاول بيان القرينة بقوله لان
الذى يتلوه مقروّ اولى لان الذى يتلوه من التسمية قرينة اذ الاستعانة بها
انما هى بالفعل دون المفعول به والقول بان المراد بتلو القراءة استلزامه اياه قد
الالزم واريد الملزوم ضعيف فان المتبادر من تلو المقرو وتلو ذات المقرو وارادة
تلو القرو وتلوه من حيث هو مقرو كما يدل عليه التعبير بالمشتق غير تام اذ المتبادر
فى مثل هذا الاحوج الصفة المتعلقة به الا ان يقال ان المراد الخاص بالمصدر او
المراد بالوجود الوجود فى نفس الامر لا الوجود الخارجى والعذر بانه انما ترك
ذكره ودل عليه بتلو المقرو رعاية للمناسبة بين التالى والمتلو اذا امكنت اشتغال
بالمهم وترك الاهم ويؤيده قوله قدس سره بعد هذا القول وانما امكنت رعاية
لان تسمية الذابح مثلا لا يتلوها الا الذبح ليتبع وجودها ذكرها واما المذبوح
فلا يتبع ذكرها لا فى الوجود ولا فى الذكر فلا يستقيم ان يقال ما يتلو التسمية
مذبوح انتهى اذ الظاهر ان مراده بالمذبوح ما يتعلق به الذبح لا من شانه ان يذبح
فاعتبر ذات المذبوح فى تصحيح ما ذكرنا من ان المراد ذات المقرو وان اريد الحيثية
المذكورة فلا فرق بينه وبين المذبوح فالفرق تحكم وايضا تلو المقرو فى الذكر وتلو
القراءة فى الوجود لا فى الذكر فلا يحسن اعتبار الحيثية فان تلو المقرو لكونه فى الذكر
ليس من حيث تلو القراءة فى الوجود لكن قوله عليه السلام كل امر ذى بال يقتضى ظاهره
ان الاستعانة بها بالمفعول كما سيجيء توضيحه ولعل لهذا قال لان الذى يتلوه
مقرو فان قلت على تقدير كونها من القران او السورة كيف يتاتى تقدير اقرأ
فعل المتكلم وهى متقدمة على هذا الفعل بل على وجوده وكيف ينبغى ان يقال القراءة
قرينة لهذا المقدر فينبغى ان يقدر اقرؤا من امر الله تعالى للعباد ليشمل قائل اللفظ
والمقدر ويكون على نسق كما نطق به التنزيل قلت الظاهر انه على هذا يقدر اقرؤا

قبل قراءة كل قارئ ويكون اخبارا منه تعالى عما يصدر من عباده وليس المراد ان
باقروا متكلم مخصوص بل من يصح منه التكلم على حد قوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا
على النار بعد الوقوع ينوى كل بالضمير نفسه كما في الاستفتاح بقوله تعالى اني وجهت
وجهي الخ ومن هنا تبين لك وجه جعل القرينة المقروة دون القراءة لان ذلك
المقدر اقتضى تقديره في الازل بدل المقروء وقيل وجود القراءة فغير به المص بناء على
مذهب والزمخشري ليشمل المذاهب فلا حاجة لما ذكره قدس سره ولك عذر
بان القرينة اللفظية اظهر كذا قيل سيجيء من المص ان هذا وما بعده الى اخر السورة
مقول على السنة العباد الخ مثل قوله تعالى وما انا عليكم بحفيظ قال المص هناك
وهذا الكلام ورد على لسان الرسول فاذا ورد على لسان العباد وكانهم
تكلموا به العباد فلا اشكال فيما نطقوا به وكذا الاشكال فيما اورد على لسانهم
فهذا لا يحتاج الى تقدير قل في قوله تعالى وما انا عليكم بحفيظ لكونه مقولا على لسان
الرسول عليه السلام وكذا لا يحتاج هنا الى تقدير قولوا اقرؤا ولو سلم ذلك فتقدير
قولوا اولى كما ذهب اليه بعض لدفع الالتفات في اياك نعبد فاذا قدر قولوا
لذلك فلا وجه لتقدير اقرؤا على ان قوله لان ذلك المقدر اقتضى تقديره في
الازل مابوجهم قدم الكلام اللفظي المؤلف من الحروف والاصوات والجمهور في
خلافه نعم ذهب اليه صاحب المواقف وقال ان اللفظ قديم كالمعنى بمعنى ان
اللفظ القائم بالذات ليس بمرتب الاجزاء في ذاته كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب
الاجزاء لعدم تقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في التلفظ والقراءة
لعدم مساعدة الالة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم
بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء
لعدم احتياجه تعالى الى الالة انتهى وقد تكلموا عليه وزيفوه فانظر انه بنى كلامه
عليه ولا يخفى ما فيه وما عليه ثم المراد باقرأ المقدر الاتيان والمعنى احدث القراءة
بها لا الاخبار باستعانة القراءة متلبسا بها كما ان تنويت الصلوة والصوم انشاء
لا اخبار ولا يلزم ان يوجد النية هنا ولا الاستعانة بالتسمية بل لا يبعد ان
يقال ان بسم الله افعل كذا للتيمن والتبرك كما اشار اليه جم غفير من العلماء ان

مطلب احوال مقدرات القراءة

٣٦

والمتعارف في مثله صيغة الماضي كما
اختاره البعض لكن المص اختار صيغة
المستقبل للدلالة على الاستمرار التجددي

التسمية آية انزلت للفصل والتبرك كما ان جملة الحمد لانشاء الثناء لا الاخبار بان الحمد ثابت
له تعالى فلا ينبغي الذهول عن اشارات العلماء ورموز الفضلاء وبهذا تم وضوحه بحيث لا يخطر بالبال
خلافه قال البعض وهنا بحث اذ اقرأ اخبار فلا يلزم من تلبس الاخبار عنها بالتسمية تلبس القراءة
بها الخ وقيل اعلم ان صاحب الايات البينات نقل منبها على بعض منسوخه وهي ان هذه الجملة اما
اخبارية فيرد عليه ان من شأن الخبر الصادق ان يتحقق مدلوله في نفس الامر بدونه الخبر والحكم
عنه كما صرح به العلامة التفتازاني وغيره وما نحن فيه ليس كذلك لان كلا من مصاحبة الاسم
والاستعانة به من تتمة الخبر وهما لا يتحققان الا بهذا اللفظ وان كانت انشائية فمن شأن
الانشاء ان يتحقق مدلوله به واصل هذه الجملة لا تكون كذلك غالبا لان نحو الاكل والذبح
والسفر مما ليس بقول لا يحصل بالبسملة فكيف يقدر مثلا اذبح او اسافر بسم الله بقصد الانشاء
فان جعلت لانشاء المصاحبة او الاستعانة لزم ان تكون الجملة انشائية لانشاء متعلقها والاصل
غير مقصود وذلك في غاية الندرة انتهى وجوابه ما اشرنا اليه بقولنا بل لا يبعد ان يقال ان
بسم الله الخ تو صنيعه ان المراد بالهيئة التركيبية لازمها فيكون مثل قوله تعالى حكاية عن امرأة
عمران رب اني وضعتها انثى فكما ان المراد به اظهار التحزن كذلك المراد هنا اظهار الاستعانة
او المصاحبة بالبسملة اعلم ان مقدرات القرآن من مدلولات القرآن قال صاحب التوضيح
او آخر قول وما يتصل بذلك المحذوف اللفظ اما حقيقة واما تقديرا كل ما هو محذوف فهو
لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ
المحذوف دال على معناه باحدى هذه الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربعة دلالة
اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى انتهى فقوله
فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف صريح فيما ذكرنا من ان مقدرات القرآن من
مدلولات القرآن لا من القرآن كما ان معاني القرآن ليست منه على الاصح بل القرآن عبارة عن
النظم الدال على المعنى فالمعاني والمحذوفات كلاهما من مدلولات القرآن لا منه فلا يجوز الصلوة
بقراءة المقدرات وان كانت مقدار ما يجوز به الصلوة ولا يكفر من جحد كونها من القرآن لانه
كما عرفت عبارة عن النظم المنزل المنقول الينا متواترا والمقدرات ليست كذلك واما كونها مدلول
القرآن فانكاره بطريق الاطلاق يخشى عليه الامر العظيم واما انكار المقدر المخصوص فلا
فلا يخاف عليه خوف المقدر المطلق ويجوز قراءة الجنب والحائض قال في اوائل التوضيح لو قرأ
الجنب والحائض آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم هذا ما سنح لخاطر
الفقير والعلم عند الله الملك القدير وهذا اولى مما قيل واعلم ان مقدرات القرآن ليست منه لانها انما تذكر
لاظهار المعاني وما قيل ايضا ان مقدرات القرآن هي من المعاني القرآنية لدلالة المنطوق عليها
التزاما واما الفاظها فليست من القرآن انتهى فان ذلك بناء على الذهول عن تحقيق المحقق صدر

مطلب ان مقدرات القرآن

وهي الدلالة بالعبارة او بالاشارة
او بالدلالة او بالاقتضاء فهذه
الاقسام الاربعة متحققة في اللفظ
المحذوف منه

ان اللفظ المنطوق فهو كما يدل
على المعاني التي ليست بلفظ فاذا قرأ
الجنب والحائض معاني القرآن بلفظ
الفارسي لا اثم فكذا لا اثم بقراءة
مقدرات القرآن لانها من معانيه ايضا
منه

يعني انها آية انزلت في
اثناء السور للفصل بينها
ويثبت في اول الفاتحة للتبرك بكلامه تعالى والابتداء باسمه
منه

الشريعة قوله وكذلك يضمر اى كاضمار البادى فى القرأة بالتسمية اقرأ يضمر كل فاعل من المسافر
والذابح والمرتحل ما يجعل التسمية مبدأ له فيضمر الشارع فى السفر اسافر والذابح اذبح والمرتحل
ارتحل اى كل فاعل يتصور ما هو بصدده من الافعال ويقصد جعله تاليا لها يضمر ويقدر
الفعل الاصطلاحى الذى يجعل التسمية مبدأ للفعل الحقيقى الذى هو بصدده واته وقع
كثير من الافعال تاليا لها لكونه ملفوظا ومحدثا ومؤلفا فيما نحن فيه وكونه ماشيا او راكبا
فى نحو اسافر فمن لم يفهم مراد المص قال انه الذى يتلوه كما وقع القرأة وقع كثير من الافعال
لكونه ملفوظا ومحدثا ومؤلفا فان هذه الافعال لم يقصد انه يجعل التسمية مبدأ لها
واراد المص به انه هذا ليس يختص بهذا المقام بل هو قاعدة مطردة فذكرها تتميما للفائدة و
وتقريرا لما ذكرها هنا فى كلامه تسامح فانه التسمية جعلت مبدأ للفعل الحقيقى كالقرأة
والمضمر الفعل النحوى الدال عليه فيقدر بكلامه مبدأ لمعناه التضمنى كما هو المختار و لفظ
ما يجعل التسمية حينئذ فيه خلاف الظاهر اما اولا فلانه اعتبار الحذف قبل مسيس الحاجة
اليه واما ثانيا فلانه المتبادر من اللفظ ما يدل على المعنى مطابقة وههنا اللفظ المقدر يدل
على المعنى تضمنا وله وجه ثالث وهو انه يراد بما اللفظ وبجزء المعنى بطريق الاستخدام
بلا تقدير مضاف ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف اعلم انه المتلفظ بالتسمية فى
افعاله لا يقصد به قراءته بل يريد به التيمن والتبرك حتى يجوز تلاوته للمحدث كقوله
الحمد لله رب العالمين والالفاظ الادعية الشبيهة بالقرآن فلا اشكال فى مثل هذا من طلبان
الوهم وسوء الفهم واما القول بان المراد بالاضمار الاخفاء فى النفس فالمعنى كل
فاعل يبدأ فى فعل باسم الله كان مضمرا فى نفسه ذلك الفعل فيناسب انه يقدر فى الكلام
لفظ يدل على ذلك المضمر فسخيف جدا اما اولا فلانه لا يلايم التشبيه واما ثانيا فلانه
الاضمار فى قول المص انه يضمر ابدأ ولزيادة الاضمار اضمار بمعنى التقدير فكذا هنا رعاية
للالتئام واما ثالثا فلانه احتياج الى تقديرات كثيرة كما قرره واما رابعا فلانه قوله
دال على ذلك المضمر اى دلالة عقلية وهذا خلاف المتبادر واما خامسا فلانه قوله مبدأ
له يحتاج الى التأويل فانه قلت على تقدير كون البسملة جزء من السور يلزم احد
الامرين اما الشروع فى قرأتها بلا جعل التسمية مبدأ لها او جعل الشيء آلة لنفسه قلنا
نختار الشق الاول قوله لانه الذى يتلوه مقرو قرينة عليه ولا محذور فيه اذ المراد اقرأ
القرآن الذى يليه لا اقرأ جميع القرآن والامر الذى هو ذو بال فى الخبر الشريف مستثنى
منه امور والبسملة منها ويمكن اختيار الشق الثانى قوله جعل الشيء آلة لنفسه

عه
اى تقدير كلام المص وما له احد الامرين كأنه قال وكذلك يضمر كل فاعل ما يجعل مبدأ لمعناه التضمنى او يضمر كل فاعل لفظ ما يجعل التسمية مبدأ له
منه

عه
اذ الاستخدام يقتضى معنيين وهنا ليس كذلك وصححه بعضهم بانه مثل قولك بعتد بدرهم ونصفه وهنا لفظ ما عام عموما على سبيل البدل وقد اريد به احدهما فيرجع عليه والضمير الراجع اليه باعتبار الآخر وفيه نظر لا يخفى
منه

لنفسه موضوع بملاحظة الاعتبارين اى من حيث انه تسمية بخصوصها آلة لنفسها
من حيث انه مقرو وجزء من القرآن فيتحقق وقوع التسمية مع الفعل المبداء
بحيث لا يكون التسمية من جملة المستثنى منه ويدفع محذور التسلسل بان
البسملة الواحدة يكفى فى غيره وفى شان نفسه فلا يحتاج الى بسملة اخرى ٢٨
فيظهر حسن كلمة فى المفيدة للجزئية فى الحديث الشريف هذا على تقدير كون
الباء للاستعانة واما على تقدير الملابسة فالامر بين واعتبار الجزئية حين
واذا لم يجعل التسمية جزء من السور كما هو مذهبنا فالامر سهل على من له اهلية
وافادة فى الجزئية ليست بجلى قوله وذلك اولى من ان يضمر ابدأ كما ذهب
اليه بعض النحاة مستدلا بان الاعم اولى بالتقدير الا يرى انهم يقدرون متعلق
الظرف المستقر عاما كالكون والحصول بانه مستقل بما قصد بالتسمية من
وقوعها مبدأ لها فتقديره اوقع فى المعنى وكل منهما ضعيف اما الاول فلانه اذا
وجدت قرينة الخصوص وفهم ذلك الفعل المخصوص فتقدير الفعل المخصوص
اولى وافيد كما نقلناه عن السيد كما اذا قيل زيد على الفرس فتقدير راكب
افيد من كائن وحاصل ولا ريب فى ان اقرأ يفيد تلبس القرآن كلها بالتسمية
على وجه الاستعانة والتبرك كالنية فى اول الصلوة مثلا تستوعب جميعا
فى اعتبار الشرع ما لم يوجد ما ينافيه وكذا هنا وتقدير ابداء يفيد تلبس
ابتداءها بنص وتصريح من الشارع ولا مجال لاعتبار الاستيعاب بالطريق
المذكور من الجواب واما الثانى فلان معنى الابتداء ذكرها قبل الشروع وهو
حاصل فى اختاره ولا حاجة الى ذكر لفظ الابتداء بل مخل بالمقصود كما عرفت
وبهذا يخل ما اورده بعض المحققين من قوله اقول فيه امتثال للحديث فعلا
فقط وفيما ذكر من تقدير ابتداء امتثال له قولا وفعلا ولا شك انه اولى انتهى
وجه الانحلال هو ان تقدير ابداء وان وافق لفظه لفظ الحديث لكن لما كان مخلا
بالغرض الاصلى رجح جانب المعنى على جانب المبنى الا يرى ان البداء بالحمد يقال
الحمد لله ولا يقال ابداء بالحمد لله بناء على ان المراد فى الحديث الشريف افادة المعنى لا افادة
خصوص المبنى ونظيره اكثر من ان يحصى قوله لعدم ما يطابقه اى لا يوجد

منها حسره

في الاستعمال تعلق التسمية بالابتداء بخلاف ما اخترناه فانه موجود نحو قوله تعالى
بسم الله مجريها وقوله عليه السلام باسمك ربي وضعت جنبي وقوله عم بسم الله ولجنا و
بسم الله خرجنا فاذا كان في كل موضع ما صرح بالمتعلق فعلا مخصوصا فتقدير الفعل
الخاص فيما لم يصرح المتعلق مطابق لذلك وقيل اذ ليس هنا امر من جنس الابتداء
ليطابقه ويدل عليه بخلاف ما اختاره لان الذي يتلو التسمية وهو المقروء مطابق
للمقدر وليس عليه نعم كون الحال حال الابتداء وليس على تقدير ابدا لكنه خال عن
المطابقة والاولوية بها انتهى لا توضيحه ان ما يتلو التسمية ليس فعلا موصوفا
بالابتداء بل هو امر موصوف بالقراءة اي المقروئية وكذا المأكول والمذبوح غاية
ان المقروء مثلا موصوف بالابتداء فيقال بهذا الاعتبار مبدوّ قراءته ولا يقال مبدوّ
على اطلاقه وبهذا القدر لا يتحقق المطابقة وبالجملة ان الذي يتلو التسمية ويجعل
التسمية مبدأ له ليس امرا موصوفا اولا بالابتداء بل هو امر موصوف بالقراءة
مثلا الى آخرها وان كان حال الابتداء والانتهاء والتوسط فكما لا يقدر الانتهاء والتوسط
لا يحسن تقدير الابتداء فلا يحسن تقدير الابتداء فلا اشكال بان الذي يتلو التسمية
كما انه مقروء يطابق تقدير اقرأ ويدل عليه كذلك هو مبدأ يطابق تقدير ابدأ
ويدل عليه فيتساوى الوجهان انتهى اذ قد عرفت انه ليس مبدوءا على اطلاقه
بل مبدوّ قراءته مثلا على انه انما يحسن تقدير ابدأ في الزمانيات كالحركة والقراءة
والاكل واما في الآنيات كالوصول وسائر ما يقع في الآن فلا يحسن تقدير ابدأ
وهذا الوجه اولى من الوجه الاول اي عدم وجدان الاستعمال لا يجب بعدم
المطابقة في المحاورات ويتضح منه وجه قوله ويدل عليه قوله وما يدل عليه
والضمير المرفوع للموصول والمجرور للابتداء وفي نسخة ويدل عليه عطف على يطابقه
والمنفي الدلالة الظاهرة مثل ما يدل على تقدير اقرأ والا فكون المقام مقام الابتداء
دليل في الجملة على تقدير ابدأ كما اشرنا ويحتمل ان يكون المنفي المجموع من حيث
المجموع ولا يلزم منه نفي كل واحد منهما فح ذكر الدلالة لعدم غناء الانتفاء بها
فلا اشكال بان التعليل يفيد نفي الجواز والمدعى نفي الاولوية اذ القرينة موجودة
اما بالجملة او بالمرة لكن لما كان خاليا عن المطابقة انتفى الاولوية قوله او

مبتدأ قوله بهما خبره اي والاولوية حاصلة بهما اي بالمطابقة والدلالة معا لا بالدلالة فقط منه

او ابتدائي عطف على ابدأ اي وذلك اولى من ان يقدر ابتدائي وهو اضمار
المصدر مع فاعله وخبره لكن ان يقال تقدير ابتدائي اولى لكون الجملة اسمية
ولهذا اختاره الامام اشار الى رده صريحا بعد انفهامه ضمنا والا يفهم من تعليل
عدم اولوية ابدأ عدم اولوية ابتدائي بذلك التعليل فليس لذكره بعده كثير نفع
واستفدنا منه ان تقدير اقرأ ايضا مرجوح بجهة زيادة الاضمار فيه وتخصيص ح
التوصل بالابتداء لما ذكرنا والقول بانه يرجح تقدير ابتدائي موافقة لقوله تعالى بسم
الله مجريها ومرسيها ودلالته على الاستمرار مدفوع بان تقدير الفعل موافق لقوله تعالى
اقرأ باسم ربك فتعارضا فتساقطا وما ذكره سالم عن المعارضة قوله ودلالته
على الاستمرار ان اراد ان الجملة الاسمية تدل عليه بالوضع فلا نسلم ذلك كما نقل
المحقق التفتازاني في شرح التلخيص عن عبد القاهر عدم دلالته على ذلك وان اراد
انها تدل عليه عقلا كما ذهب اليه بعض توفيقا بين الكلامين فلا نسلم ذلك ايضا
هنا اذ الابتداء لكونه امرا غير ممتد لا يحسن فيه اعتبار الدوام والاستمرار والدلالة
المذكورة بمعونة المقام واعتباره بالنسبة الى جميع الامور ضعيف فان مثل هذا
ليس بمتعارف قوله لزيادة اضمار فيه ليست في تقدير اقرأ لان حذف ذلك
المصدر وجعل الباء متعلقة به لا يكفي بل لا بد من تقدير حاصل او حصل فزاد الاضمار
فيه والقول بان الزيادة لا تعتبر زيادة الحروف فاصل لان تقدير بدئي ايضا ح
فيه زيادة اضمار لما ذكرنا لما ذكره فيندفع الاعتراض ايضا بان حذف الجملة ح
ليس اقل من حذف المضاف والمضاف اليه فان فيه حذف الخبر ايضا الا حاصل
او حصل فاذا اعتبر حصل يعادل اقرأ وما سواه زائد عليه ثم ان جعل الباء متعلقة
بابتدائي فالخبر يقدر بعد البسملة وهذا هو المفهوم من السوق وان جعل متعلق
بالخبر يقدر قبلها وعلى التقديرين الظرف مستقر لما ذكرنا من ان الابتداء مفهوم من
المقام قوله وتقديم المعمول اوقع لما اثبت كون تقدير فعل خاص اولى حاول
بيان موقع تقديره ومقتضى السوق وتأخير العامل ههنا اوقع لكون الكلام فيه
لكن رأى ما هو المتداول فقال وتقديم المعمول الخ قوله ههنا اي في البسملة
الواقعة في اوائل السور لا في اول الفاتحة فقط فانه احتراز عن مثل قوله تعالى

اي دلالة الجملة الاسمية عقلا على الدوام والاستمرار انما هي بمعونة المقام وهذا المقام لا يلائم الدوام منه

اي لا يعتبر كونه فعلا خاصا منه

اقرا باسم ربك على ما اختاره صاحب الكشاف من ان اقرأ باسم ربك متعلق باقرأ المقدم ورضي به المص واما على ما اختاره صاحب المفتاح فهو متعلق بالمؤخر
فلا يكون احترازا ووجهه على ما اختاره ان القراءة هناك اهم لانه اول سورة
نزلت وقال السيد قد ثبت في الاحاديث الصحيحة ان اول ما نزل سورة اقرا
الى قوله ما لم يعلم كما قرره الائمة في مسئلة تاخير البيان فليحمل عليه قوله لانها اول سورة
نزلت ولا ينافي ذلك قول الاكثرين اول سورة نزلت هي الفاتحة ولا قول بعضهم
انها سورة المدثر لان الخلاف في نزول السورة بتمامها قوله الى ما لم يعلم وقيل والاصح
على ان مراده ان اول ما نزل بعض اية من سورة اقرا ولم ينزل قبلها اية فكان الاهم
القراءة لا مر عارض وان كان اسم الرب اهم في ذاته من كل مهم واما سورة الفاتحة
اول سورة نزلت بتمامها فاولية في الموضعين حقيقي الاول بالنسبة الى الايات والثاني
بالنسبة الى السور واما سورة المدثر فاول سورة نزلت بتمامها بعد تاخر الوحي بمدة
منطوقه فاولية حقيقي ايضا بالنسبة اليه فلا اشكال اصلا على ان المقام مقام
خطابي لا يطلب له برهان يقيني حتى ينقض له احتمال وهمي او ظني **قوله** اوقع اي
اثبت وامكن من وقع الحق اذا ثبت وعلى ثباتها باعتبار وقوعها في محل يقتضيها
الحال هنا وحاصله انه احسن وقعا وازيد وقوعا في قلب السامع من تقديم العامل
قوله كما في قوله تعالى بسم الله مجريها ومرسيها استشهادا بما هو نظير له لا تمثيل اذا جعل الجملة
اسمية من مبتدا وخبر مقدم عليه فقدم هذا الظرف المستقر لكون اسمه تعالى اهم وفيما
نحن فيه ظرف لغو قدم على عامله المحذوف وبهذا الاعتبار صار نظيرا له من حيث
ان في كل منهما تقديم ما حقه التاخير مع قطع النظر عن كونه معمولا او لا يكون او تمثيل
على تقدير ان يكون مجريها عاملا في بسم الله بناء على جواز تقدم عامل المصدر عليه
لا سيما اذا كان جارا ومجرورا لانه مصدر ميمي والمعنى ح اجراؤها وارساؤها باسم الله
فقط لا بهبوب الرياح في الاول والقاء المراساة في الثاني حاصل او
كائن او الخبر محذوف كذا قرره المص في تفسير الاية المذكورة وجوز فيه غير هذا الوجه
فلا يكون فيه تنظير ولا تمثيل والمحتمل يصلح مثالا وتنظيرا وان لم يصلح دليلا ولا يجوز
ان لا يكون الوجه راجحا على سائر وجوه اعرابه فان غير هذا الوجه قدمه المص وجعله

لكن لا يخفى مقصوده **قوله** قوله اياك نعبد استشهاد وتوضيح بما هو الاشهر ويحتمل
بيانه واني اورد مثالين نظيرين لان احدهما وهو بسم الله مجريها على ما نحن فيه
على تقدير ان يكون الجملة جملة اسمية من مبتدا وخبر مقدم عليه وعلى تقدير خبرية هذا
الوجه لا يكون كما نحن فيه ولهذا اورد نظيرا لا يحتمل غيره وهو اياك نعبد ولم يكتف
به لان المثال الاول يصلح ان يكون دليلا على وجوب تقديره مقدما كما اختاره
صاحب الكشاف لكن لما كان هذا على وجه واحد من وجوه اعرابه غير المص عبارة
الكشاف وترك قوله والدليل عليه قوله بسم الله مجريها لكن قدمه عكس ما في الكشاف
اشارة الى كمال مناسبته لما نحن فيه ولو على وجه واحد **قوله** لانه اهم اي المعمول
اهم صغرى وكبراها مطوية وهي كل ما هو اهم تقديمه واجب في نظر البليغ وهذا
معنى اوقع فتقديم المعمول اوقع اما بيان الصغرى فلانه لا يشتمل على اسم الذات
المقدس المعبود بحق المحمود على الاطلاق كان اهم بحسب اعتناء المتكلم الموحد به فانه
اسم الله تعالى نصب عين الموحد بحيث لا يخطر بقلبه شئ الا وقد خطر هو معه بل
الا وقد خطر هو قبله فالمراد بالاهمية الاهمية الثابتة بالاسباب الطارية وظهوره
لم يتعرض له واما صاحب الكشاف فلما لم ينظر الى هذه النكتة حمل الاهمية بالذات
على الاختصاص ولكل وجهة ونظر المص ادق لانه جعل الدلالة على الاختصاص
وجها مستقلا للتقديم لا بيانا للاهمية بقرينة عطفه عليه وجعل عطف تفسير
مع كونه نادرا قليلا بالنظر الى خلافه تكلف يستغنى عنه بما ذكرنا **قوله** وادل على
الاختصاص الخ ان صيغة التفضيل في المواضع الاربعة بمعنى اسم الفاعل او
الصفة المشبهة عبر عنه للمبالغة في ذلك بالتعبير بصيغة التفضيل فيندفع الحزازة
معا وقد يتكلف في دلالة تلك الصيغ على معانيها الاصلية والمفضل عليه محذوف
لظهوره مثل الله اكبر والمعنى اهم وادل من تاخير المعمول وفي صورة تاخيره
التعظيم والموافقة في الوجود حاصل بجعل اسم الله تعالى صدر الفعل المشروع
فيه واذا قيل اقرا باسم الله يستفاد منه صدارة اسم الله تعالى لكون معناه افتتح
القراءة باسم الله تعالى فيتحقق اصل التعظيم والموافقة في الوجود حيث يستفاد
منه التيمن بالتقدم لكونه موقوفا عليه لتتيمنه الفعل مقدم على القراءة وبمعونة ذلك

يحصل تعظيم اسمه تعالى وكذا يفهم منه اصل الاهتمام ففي صورة التقديم يتحقق الزيادة
والتفضيل على ذلك واما الاختصاص في صورة التاخير بمعنى الحصر فمن مذاق الكلام
فان الشارع في امر ذي بال اذا شرع مستعينا باسمه تعالى او مصاحبا متبركا به لا
سيما القايل اذا كان موحدا يفهم منه انه لم يستعن بغيره ولم يتبرك بما سواه
فيحصل القصر لكن التقديم ادل على ذلك نظيره قوله تعالى وهو الله في السموات
وفي الارض الاية قال المص والمعنى هو المستحق للعبادة فيهما لا غير انتهى وكذا
في الكشاف وكم من موضع صرح المص والزمخشري بحصول الاختصاص القصر بلا
مع عدم تحقق ادوات القصر بمعونة المقام وسياق الكلام فدلالة الاستعانة
الموحد باسمه تعالى على نفي ما عداه اظهر من ان يخفى ودلالة التقديم على الاختصاص
على ما بينه قدس سره عنوان المشركين كانوا يبدؤن في افعالهم باسماء الهتهم
فيقولون عند الشروع باسم اللات والعزى وحاكان هذا التقديم منهم لمجرد الاهتمام
الناشي من قصد التبرك والتعظيم بلا اختصاص اذ لم يكونوا ينفون التبرك باسم
الله تعالى فوجب على الموحد ان يقصد بعبارته قطع شركة الاصنام كما لم يقصد
بعوايده الوحد العلام فيجب ان يات بعبارة ادل على الاختصاص والقصر وهذا
لا يحصل الا بتقديم المعمول فعلم منه ان القصر هنا قصر افراد لا قصر قلب كذا يفهم
من كلامهم ولا يخفى ما فيه اذ قصر الافراد والقلب والتعيين انما يجري في القصر الاضافي
بخلاف القصر الحقيقي فانه لا يجري فيه الاقسام الثلثة وما نحن فيه من قبيل القصر الحقيقي
والى ذلك اشار بعض المحشين في حاشية شرح التلخيص **قوله** وادل على الاختصاص
والتقديم يستلزم التخصيص غالبا لا كليا فالمراد بالدلالة الدلالة الظنية بمعنى ان امارة
والمعنى وتقديم المعمول اقوى امارة على الاختصاص من كون سياق الكلام امارة
عليه قيل هذا يعني ما عطف عليه معطوف على قوله اوقع فيكون تقديم المعمول معللا
بوجوه اربعة ولا يحسن عطفه على اهم لان ضميره لانه راجع الى المعمول لانه هو الاهم
لا التقديم فاذا عطف عليه يكون المعنى ولانه اي المعمول ادل على الاختصاص و
لا يخفى سخافته الا ان يتكلف ويقال ان المراد تقديمه ادل بحذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه فح يجوز عطفه على اهم من قبيل علفتها تبنا وماء باردا الخ

هذا فانقطع هنا في القصر الوصوف على الصفة لا حقيقي اذ قصر حقيقيا فيكون قصرا افراديا هو الصواب او قصر قلب كما ذهب اليه البعض فيندفع البحث المذكور منه

بل يجيء الا ان يكون قصر افراد لاده ابتدا باسم الله تعالى ... الوحدة ... على الاعتقاد ... ما عليه ... منه

حسن چلبي

فيكون الاوقعية معللة بوجوه اربعة والاحتمال الاول هو المعول **قوله** وادخل
اي اشد مدخلية في التعظيم وادخل في التعظيم من قولهم هو احسن الدخلة والمدخل
اي المذهب في اموره من دخل بمعنى جاز اي تجاوز كما هو الظاهر وقوله دخل بمعنى جاز
حقيقة او مجاز والمعنى ان له دلالة وسببا في تعظيمه وحاصله واقوى في التعظيم
وصيغة التفضيل قد مر توضيحه **قوله** واوفق في الوجود من وفق امره اي وجده موافقا
لا من وافقه حتى يكون اسم التفضيل على خلاف القياس لكونه من المزيد او من وافقه
على مذهب الكوفيين كما قيل في ابلغ انه من المبالغة **قوله** فان اسمه تعالى سواء يراد به
جميع الاسماء الحسنى او لفظة الجلالة مقدم على القراءة اي في الوجود فيقدم على عامله
المقدر اوفق من تاخره تقديرا والمراد بالوجود الوجود في نفس الامر لكون اسمه تعالى
مقدما على جميع الممكنات والقراءة من جملة الممكنات واسمه السابق سابق وانما
اعتبرنا الوجود في نفس الامر دون الوجود الخارجي لان الاسم ليس له وجود
خارجي ما لم يتلفظ فتقدم تلفظه وتاخره منوط باعتبار المتكلم فينبغي ان يراد الوجود
في نفس الامر وايضا وجود القراءة في الخارج بالمعنى النسبي غير ثابت وبالمعنى
الحاصل بالمصدر لا بد عنه كلام المص وكذا الكلام في سائر تقدير الافعال من
الذبح والاكل والشرب **قوله** كيف لا ولفظة لا سقطت من بعض النسخ فقدرها
بعضهم اي كيف لا يكون اسمه تعالى مقدما على القراءة ونحوها وقد جعل اي الاسم الة
لها وهذه الجملة الحالية اشارة الى بعد ذلك لان عدم كون اسمه تعالى مقدما على
القراءة مع جعله الة لها مستبعد جدا انكره قطعا اذ شان الالة التقدم لكونه
موقوفا عليها فمثل هذه الجملة الحالية كالتعليل لما قبلها ومراده بيان ان اسمه تعالى
حين التلفظ واجب التقديم على قراءة المقر ولهذا التعليل والا فاسمه تعالى مقدم
على كل ممكن لما ذكرنا سواء جعل الة اولا لكن يشعر به قوله واوفق في الوجود فذكر
هذا بعد ذلك للتنبيه على ما ذكرنا وللاشارة ايضا الى ان المختار عنده كون
الباء للالة وللتمهيد ايضا الى رواية الخبر الشريف **قوله** من حيث ان الفعل الى اخره
قيد الحيثية هنا للتقييد ويحتمل ان يكون للتعليل فهو احتراز عن حيثية
كونه الة غير مقصود بالذات بل تابع للقراءة فيلزم حينئذ ترك تعظيم اسمه تعالى فان هذا

فاسمه تعالى مقدم وجوده في نفس الامر على وجود القراءة في نفس الامر

من لوازم الالة الحقيقية والمراد هنا كونها بها بالالة من حيث توقف كمال
الفعل عليه شرعا وبعض هذا مراد من قال فان للالة جهتين جهة التبعية وجهة توقف الفعل
الفعل وكل له عليه وقد لوحظ ههنا الثانية دون الاولى انتهى وينكشف منه
وجه الشبه كما لا يخفى فالباء استعارة لهذا استعارة تبعية فتامل وكن على بصيرة
والمراد بالفعل الحاصل بالمصدر لا المعنى النسبي فانه لكونه معدوما لا يوصف بالتمام
ونحوه ولم يقل من حيث ان القراءة كما يقتضيه السوق للتعميم ولدخول القراءة دخولا
اوليا كانه قيل من حيث ان القراءة ونحوها من الفعل في الاختلال في الانتظام **قوله**
شرعا اي ولو كان تاما حسا او عقلا لكن الاعتبار بالتمام شرعا **قوله** ما لم يصدر
باسمه تعالى اي ما لم يذكر في اوله البسملة او التصدير استعير للاول استعارة مشهورة
حتى صار كانه حقيقة فيه الاولى ان يقال ما لم يصدر بالبسملة اذ التصدير باسمه تعالى
اعم من البسملة وغيرها والكلام في البسملة والحديث الشريف ناطق به واما الاعتراض
بانه لا يصح جعل اسم الله تعالى آلة لقراءة الفاتحة عند من يجعل اسم الله جزءا من الفاتحة
فمدفوع بما اوضحناه سابقا وقد يجاب ايضا بما اشرنا اليه انفا من ان المراد بالالة
ليست بالة حقيقة لايجادها بل شبه بها من حيث توقف اعتداد الفعل شرعا
عليه فلا منافاة بين كونها جزءا داخلا في الفعل حقيقة وكونها شبه الالة خارجة عنه
اعتبارا انتهى ويرد عليه ان البسملة من حيث الاعتداد به شرعا يتوقف على نفسها
فالاشكال باق بعد فالوجه ما قررناه سابقا **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام
تعليل لقوله لا يتم الفعل بدونه ولا يعتد به شرعا بيان له لان المراد ليس انه
حقيقة حتى لا يتم بدونه في نفسه بل ما شبه الالة فالمراد ما ذكره كل امر ذي بال اي
ذي شرف لا يلام متعاطيه ولا يلزم من بروه البال الحال والشان وامر ذي بال
اي شريف يعتنى به والمراد كل امر ماذون التناول شرعا فيحترز به عن الامر الممنوع
تعاطيه شرعا لا الامر المحقر الذي يباح التناول وقد يطلق البال ايضا على القلب
بناء على ان الامر كانه ملك قلب طالبه لاشتغاله بما قيل في تفسير قوله تعالى
انه عليم بذات الصدور وقيل شبه الامر بذي قلب على الاستعارة المكنية
فاثبات القلب له تخييل ولما كان الاستعارة ابلغ كان هذا الوجه ارجح **قوله** لم

يبدأ صفة اخرى للامر عدم البدء فيه بالبسملة بالترك عمدا واما الترك نسيانا
فمعفو كما قرر في تسمية الذابح مع ان ما لا يحل الذبيحة بدونها فغيره اولى بذلك العفو و
الحديث الشريف على ما رواه الخطيب في كتابه الجامع كل امر ذي بال لا يبدأ فيه
ببسم الله الرحمن الرحيم فهو ابتر نقله علي القاري في اوائل شرح المشكوة وهذا يدل
على تمام المدعى وما نقله المص لا يدل على تمامه مع ان البعض قال لم نجد هذا اللفظ
بعينه فكانه نقل بالمعنى انتهى النقل بالمعنى ساعده الشرع اذا لم يحفظ لفظ المنيف
الصادر من معدن الفصيح الشريف واما اذا حفظ فلا معنى لتبديل ما صدر من
منبع البلاغة بما لا قدر له في جنبه اصلا والمص اقتفى في ذلك جار الله العلامة
لكنه لم يصب **قوله** فهو ابتر اي الناقص الاخر ومقطوع الذنب ولذا قيل لمن لا
عقب له ابتر وفيه تنبيه الى ان نقصان الاول يسري الى الاخر بل هو كناية عن
نقصان الامر بتمامه اذ نقصان الاخر يستلزم نقصان الامر كله وانما فسر بالناقص
الاخر مراعاة لاصل وضعه لانه في الاصل مقطوع الذنب كما في افصح كلام النحو
واعلم ان تصدير الفعل باسم الله تعالى لا يكون الا بذكر اسم خاص من اسمائه كلفظة
الله مثلا والثاني ان يذكر لفظ دال على اسمه كما في التسمية فان لفظ اسم مضافا
الى الله تعالى يراد به اسمه لكن لا بخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلقا فيستفاد منه
ان التبرك او الاستعانة بجميع اسمائه واما الباء فهي وسيلة الى ذكره على
وجه يؤذن بجعله مبدأ التذكرة فهي من تتمة ذكره على الوجه المطلوب كذا نقل
عن السيد قدس سره في رفع الاشكال بان الابتداء بالباء ولفظ اسم وليس
شيء منهما من اسماء الله تعالى ولك ان تقول ان المراد بالابتداء الابتداء العرفي لا
الحقيقي لانه في ان غير منقسم فلا يمكن ان يراد فلا اشكال بالنظر الى الابتداء
العرفي ولا حاجة الى تطويل الجواب ولا ايد بالحديث الشريف رجحان الالية لدلالته
على عدم التمام بدونها التزاما بخلاف المصاحبة فانها لا دلالة لها على ذلك اصلا
وقال وقيل الباء للمصاحبة فيكون ظرفا مستقرا عند الجمهور كما اشار اليه بقوله
والمعنى متبركا باسم الله اقرأ اشار الى ان بسم الله حال من فاعل محذوف وهو
اقرأ على ما اختاره المص او ابتدأ على ما اختاره البعض وجوز الرضي وصاحب اللباب

كونه ظرفا لغوا ثم انه لم يرد به ان الباء اصلة للتبرك والمصاحبة حال كونه للمصاحبة
والا لزم التسلسل بل اراد بيان حاصل المعنى واصل المعنى كائنا باسم الله تعالى
اقرأ او حاصل ما ذكره اولا انه لا يقتضي كون الظرف مستقرا فعلا عاما بل
يجوز ان يكون فعلا خاصا حين قامت قرينة عليه كما مر واعلم ان الجمهور على
ان الظرف اذا كانت الباء للملابسة والمصاحبة ظرف مستقر كما اشرنا اليه
فاذا كانت للاستعانة والآلية لغو لان مدخولها يجعل آلة للفعل المقدر بالمعنى
المذكور كالقراءة مثلا فيكون الباء متعلقة به ومفضية معناه الى مدخوله مع كون
الفعل المقدر فعلا خاصا ولا يعتبر فيه معنى فعل آخر عامل في الظرف كما في باء
المصاحبة وجوز الرضي وصاحب اللباب اللغوية على الاول ايضا ونقل عن
القاسم الليثي انه قصد بباء المصاحبة مجرد كون معمول الفعل مصاحبا لمجرورها
زمان تعلقه به من غير مشاركة في معنى العامل فمستقر في موضع الحال وان قصد
مشاركته فيه فلغو ويؤيده التمثيل باشتري الفرس بسرجه لاحتمال الكلام المعنيين
ففي احد الوجهين يكون السرج مشترى دون الآخر بخلاف نحو مت بالعمامة
فانه لا يحتمل اللغوية وكذا ما نحن فيه اذ لم يقصد ايقاع القراءة على اسم الله تعالى انتهى
اما ان يريد التوفيق بينهما فان من ذهب الى كونه ظرفا مستقرا نظر الى القصد
الاول ومن جوز كونه لغوا نظر الى القصد الثاني او يريد ان الظرف المستقر ليس
على اطلاقه بل على قصد الاول وكذا اللغوية ليس على اطلاقها بل على القصد الثاني
فهم لم يصيبوا في هذا الاطلاق وهذا الوجه الاخير هو اللائق بالاعتبار فان في
التوجيه الاول بحثا لا يخفى وقد قيل عليه ان المصاحبة الى معنى المعنى الاول واما
الثاني فهو معنى الالصاق ورد بانه ليس بشيء اذ الالصاق لا ينافي المصاحبة
خصوصا على مذهب القائل بعدم انفكاكه عنها انتهى قال الفاضل بعض وفرقوا
بين الباء للالصاق والالصاق وبينها للمصاحبة والمقارنة بالعموم المطلق
فان الملتصق مصاحب من غير عكس فان قولك اشتريت الفرس بسرجه اي
ملابسا به ولا يستلزم ان يكون السرج حال الشراء الفرس ملصقا به انتهى
ولا يخفى انه فرق بين الكلامين فان الظاهر من هذا ان الالصاق يستلزم كون السرج ملتصقا

ملصقا به حال اشتراء الفرس سواء كان مشترى او لا سواء ملصقا به حال الشراء
او لا وقول بعض الافاضل هو الاحرى بالقبول بل الاولى الاحالة الى القرائن
في كونه مشترى او لا وملصقا به حال الشراء او لا لا سيما على مذهب القائل
بعدم الانفكاك بينهما قوله متبركا باسم الله الرحمن الرحيم اشار الى ان معنى ملابسا
باسم الله متبركا اذ اصل الملابسة مستحيل هنا وحمل على معنى التبرك بمعونة
المقام اذ ملابسة الشيء العظيم يستلزم التبرك به قيل ولا يصح رجوعه اليهما
بناء على كونه انه ليس الا باعتبار التوسل ببركته فيرجع بالآخرة الى هذا
انتهى وقد عرفت ان جعله للآلة تشبيها لا حقيقة فيفيد التبرك ايضا فيرجع
بالآخرة الى هذا ضعيف اذ الاستعانة تفيد ان الفعل لا يتم بدونه بخلاف المصاحبة
وعن هذا رجح المحقق الاستعانة عليها عكس ما في الكشاف ويؤيده قوله
ليعلموا كيف يتبرك باسمه ولم يقل كيف يستعان باسمه اكتفاء بالقدر المشترك
بينهما ولا يقال ان هذا القول من مقول قيل لان تغيير مقول قيل يأبى عنه و
ايضا يلزم منه ترك فحوى قوله ليعلموا الخ مع انه لم يذكر نكتة غيره فمعنى قوله والمعنى
اي على التقديرين متبركا باسم الله تعالى قوله وهذا وما بعده الخ دفع للحجة على ما
سبق انه كيف يصح الاستعانة والتبرك في حقه تعالى باسمائه ووجه عدم
ذكر الاستعانة قد ذكر انفا من ان مرجع الاستعانة التبرك مع شيء آخر قوله
كيف يتبرك بصيغة المجهول ومعنى كيف يتبرك باي عبارة يتبركون فلا
يرد ان ما ذكره تعليم للتبرك لا لكيفية التبرك به كلمة كيف قد انسلخ عنه
معنى الاستفهام في مثل هذا المقام عن معنى الاستفهام فكان المعنى ليعلموا
على اي وجه يتبرك به لا وجه للاشكال المذكور ولا معنى لحمل الاستفهام على
الاستفهام الانكاري وانسلاخ معنى الاستفهام عن كيف في مثل هذا الكلام
مما صرح به الفاضل الرومي في قول صاحب التنقيح كالاتقان في المعنى المشروع
كيف شرع ولا ريب ان ما نحن فيه من هذا القبيل وفي كلامه اشارة الى انه ليس
فيه قل مقدرة كما ذهب اليه البعض حتى انكر الالتفات في اياك نعبد ونقل
عن البلقيني ان جعله مقولا على السنة العباد [illegible] لم يتنبه لما في

انتج صاحب الكشاف وجهه ان المعتزلة يقولون ان تكلم الله تعالى خلقه الكلام
على لسان غيره انتهى قال المص في سورة الانعام في قوله تعالى وما انا عليكم
بحفيظ وهذا الكلام وارد على لسان الرسول عم يعني انه تعالى تكلم من جانب الرسول
تعليما على انه ينبغي له عليه السلام ان يتكلم هكذا وكذا المراد هنا مثل تكلمه تعالى سمع الله
لمن حمده من قبيل عباره على ما روى والفرق بين انه تعالى خلق الكلام في لسان غيره
وانه تعالى تكلم من جانب عباده تعليما لهم بين جلي لا يخفى على غبي فضلا عن ذكي
فقوله لم ينبه لها من اتبعه هفوة من طغيان القلم والله اعلم **قوله** كيف يتبرك
باسمه مستفاد من بسم الله الخ ويحمد على نعمه معلوم من اول السورة الى اهدنا واذ
اياك نعبد من تتمة الحمد ويسئل من فضله مفهوم من اهدنا الخ الفضل اما بمعنى
التفضل فمن ابتدائية ولم يذكر المسئول وهو الصراط المستقيم لظهوره او بمعنى خير
وهو الصراط ايضا وكالعلم والعمل والنصرة فمن تبعيضية فح المسئول مذكور **قوله**
وانما كسرت الخ استيناف معاني ومن حق الحروف المفردة اي مما يليق بها المراد
بالحروف ما يقابل الاسماء والافعال المعبر عنها بحروف المعاني لا حروف المباني
التي يبنى الكلام منه فيما هي مركبة والمراد بالمفردة ما جاء على حرف واحد كالباء و
واللام والكاف وحاصله الحروف البسيطة وانما حقها وما يليق بها ان تفتح لان
الاصل في البناء السكون بناء الحروف لكونه اصلها السكون لخفته ولكونه عدما لانه
عبارة من كون الحرف بحيث لا يمكن ان يوجد بعده صوت على ما عرف في موضعه
والعدم هو الاصل في الحادث ولما تعذر ذلك في الحروف المبنية على حرف واحد
لرفضهم الابتداء الابتداء بالساكن كان من حقها ان يبنى على الفتح لكونها اخت
السكون في الخفة والخفة مطلوبة حتى امكن واما كون الكسر اخ السكون
باعتبار المخرج يعني مخرج الحرف المتحرك بالكسر قريب اذا كان ساكنا ولذا
قيل اذا حرك الساكن حرك بالكسر قوله وقد رفضوا الابتداء بالساكن يشعر الكلام
الابتداء بالساكن وفي شرح المواقف لا خلاف في ان الساكن اذا كان مصوتا
لا يمكن الابتداء واما الابتداء بالساكن الصامت فقد منعه قوم اذ التجربة تدل
على امتناع الابتداء به وجوزه اخرون لان عدم جوازه ربما يختص بلغة كالعربية انتهى

انتهى ولا اشارة الى هذا قال وقد رفضوا الخ **قوله** لاختصاصها بلزوم الخ اي
بتميزها وانفرادها بلزوم الحرفية والجر لها فاللزوم بمعنى امتناع الانفكاك عنها
فاللزوم مضاف الى الفاعل والباء داخلة على المقصور خاصة اي ان كونها
ملزومة لا يوجد بدون الحرفية والجر وان كانت متحققين بدونها كما هو شان اللازم
الاعم وقيل يجوز ان يكون الاضافة الى المفعول اي بلزوم الباء اياهما ولما ورد
ان هذا يقتضي عدم تحقق الحرفية والجر بدونها اذ لا يجوز وجود اللزوم بدون
اللازم مطلق وان جاز العكس في صورة عموم اللازم كما في المعنى الاول قال
بمعنى انها لا تخرج عنهما كما يقال فلان يلزم بيته اي لا يخرج عنه فحمل اللزوم على ما
هو المعتبر عند اهل اللغة ولا يخفى انه تكلف اذ الاحتمال الاول لما كان له مساغ
لا يصار الى غيره اذ اللزوم على مصطلح اهل الحكمة هو المتبادر لقوته لا يعدل عنه
ما لم يصرف عنه صارف واضافة اللزوم الى الفاعل هو الظاهر الشايع بحيث
يكاد ان لا يوجد خلافه نعم هذا التوجيه لا بد منه في عبارة الكشاف حيث
قال واما الباء فلكونها لازمة للحرفية والجر فالمراد ما هو المعتبر عند اهل اللغة كما
مر والمص عدل عنه الى ما ذكره فلا اشكال في عبارته حتى يحتاج الى تاويله وقيد
الاختصاص لا بد منه اذ لزوم الحرفية والجر لها لا يقتضي الاختصاص لجواز ان
يكون اللازم اعم والمقصود بيان اختصاص هذا اللزوم بالباء وفي ذكره
ولقد اخطا من قال انه زيادة على الكشاف ضارة وصار الحاصل بهذه
الزيادة ان الباء من حيث ذاتها مختصة من بين الحروف المفردة بامتناع
الانفكاك الحرفية والجر عنها وكلا الامرين يناسب الكسر اما الجر فلموافقة
حركة الحرف اثرها فان الجر والكسر وان كانا مختلفين نوعا لكنهما متوافقين
صورة واما الحرفية فلاقتضائها السكون يناسب الكسر لتقاربهما في المخرج
بمعنى ان الحرف اذا كان مكسورا يقارب مخرجها اذا كان ساكنا ولان السكون
عدم الحركة على ما مر والكسر لقلته بالنسبة الى اختيه اذ لا يوجد في الافعال
ولا غير المنصرف من الاسماء ولا في الحروف الا نادرا كالجر بمنزلة العدم كذا
قيل وانت خبير بان كون السكون عدميا بمعنى ان العدم جزء من مفهومه وكونه

الكسر بمنزلة العدم بمعنى عدم ما يحتاج فلا يحسن التعليل فالاولى الاكتفاء
بالوجه الاول قيل وانما قلنا من حيث ذاتها اى اذا اعتبرت صورة ظرف من
حيث دلالتها على معنى مع قطع النظر عن خصوصية نشأت من الاضافة
او غيرها اذ جميع حروف الجر بهذا الاعتبار خصوصية كونها حروفا جارة مختصة
بلزومها وعلى هذا لا يرد النقض بكاف التشبيه ولام الاضافة وواو القسم و
تائه لعدم اختصاصها بها من حيث ذواتها لمجيء الكاف اسما وحرف الخطاب
واللام للابتداء والتاكيد والواو للعطف والتاء للتانيث والنقل **قوله** كما كسرت
لام الامر الخ اى عدل فى اليا عن الاصل الذى هو الفتح وكسرت كما عدل فى هاتين
اللامين عن الفتح الى الكسر داخلة على المظهر لكن لا لعلة محضة بل لدفع الالتباس
المذكور مع مناسبة عمل لام الجارة ايضا لكنه لم يذكره اذ العلة مجموع لزوم الحرفية
والجر وهو منتف فى لام الاضافة لكن كون الكسر مناسبا لعمله يكون سببا
لرجحانه على العكس ولام الامر كسرت ايضا لانها مشابهة لها فى مطلق العمل
فحمل على لام الجارة والمراد بلام الاضافة هى لام الجر لان بعض النحاة يسمى حروف
الجر حروف الاضافة لان الاضافة افضاء وهى موضوعة لافضاء معنى الافعال
الى مجرورها واختاره المص **قوله** داخلة على المظهر لانها اذا دخلت على المضمر
كانت مفتوحة كما هو الاصل ولا داعى للعدول لعدم الالتباس اذ مدخول لام
الابتداء لا يكون الا ضميرا مرفوعا منفصلا مثل لهو ولم ينظر اعراب مدخولها لانه
قد يظهر كما فى حالة الوقف ومدخول لام الجارة يكون مجرورا متصلا فبجوهر المدخول
عليه يحصل الفرق واما كسر اللام فى ياء المتكلم فلاقتضائه الياء فلا نقض ولم يذكره
لظهوره ولام الاستغاثة ولام التعجب ولام التهديد فهى وان كانت على المظهر
لكنه واقع موقع المضمر وهو كاف ادعوك وندائك فقوله داخلة على المظهر اى
على المظهر حقيقة وصورة لا صورة فقط كذا فهم من كلامهم ولا يخفى ما فيه لان سبب
الكسر وهو الالتباس متحقق فى هذه اللامات والعذر المذكور غير تام الا ان يقال
ان لام الابتداء لا تدخل على ما يدخل عليه هذه اللامات فالوجه يكون هذا لا ذاك
قوله والاسم عند اصحابنا الخ عند ظرف متعلق بالثبوت المفهوم من نسبة الخبر

حذفنا عجزها التى

الى المبتدا قدم عليها للاهتمام على اختياره ولئلا يفصل بين الحكم وعلته والاعجاز
جمع عجز بفتح العين وضم الجيم وهو الاخر اى هو محذوف اللام كيد ودم فاصل اسم
سمو بكسر السين كنصف وانصاف او سمو بضم السين كعضو واعضاء و
كقفل واقفال او سمو بضم السين وفتح الميم كرطب وارطاب وعدل عن قول
الكشاف والاسم احد الاسماء العشرة التى بنوا اوائلها لان انحصار تلك
الاسماء فى العشرة غير مقطوع به حتى صرح فى المفصل بانها احدى عشرة وهى ابن
وابنة وابنم واثنان واثنتان وامرؤ وامرأة واسم واست وايمن الله وايم منها مخذوف
الاعجاز وهى ابن وابنة وابنم واست وايمن واست واثنان واثنتان ومنها
ما ليس كذلك وهى ايمن وامرؤ وامرأة وليس كل ما هو محذوف الاعجاز
يجوز ان يكون مبنيا اوله على السكون نحو يد ودم فبينهما عموم وخصوص من
وجه فمن قال اى من الاسماء العشرة التى حذفت اعجازها وبنيت اوائلها
على السكون لحصول التخفيف فى طرفيها فقد سها كذا قيل وكذا كل مصدر كان بعد
الف فعله الماضى اربعة احرف فصاعدا مثل احمرار واستخراج يبنى اوله
على السكون كذا قيل ولم يعد يد ودم لان الكلام فى الاسماء التى حذفت اواخرها
وبنيت اوائلها على السكون واليد والدم ليسا كذلك **قوله** لكثرة الاستعمال
لا لعلة موجبة للحذف بل لمجرد التخفيف المطلوب فى كثير الاستعمال وما ذكره
المص علة العلة ولا يمكن الحذف لعلة قياسية والاعراب على اخر ما بقى لكونه
المحذوف منسيا بخلاف نحو عصا فان المحذوف لكونه لعلة منوى لا منسى
فيكون اعرابه تقديريا **قوله** وبنيت اوائلها اى صيغت ووضعت مستانفة
وبنيت معطوفة على حذفت ان اريد بالاسماء جميع الاسماء التى حذفت
اعجازها وان اريد بها بعض الاسماء التى حذفت اعجازها فهو عطف على حذفت
اعجازها يريد انه لم يحذف نفس الاوائل كالاواخر لئلا يبقى فى الاسم على حرف
واحد بل اكتفى بحذف حركتها رَوْمًا لزيادة التخفيف بلا محذوف قال مولانا سعدى
لانه لما اعرب الميم لكونها اخر الكلمة سكن السين فانه لما حذف الواو بقى
حرفان احدهما ساكن والاخر متحرك فلما حرك الساكن سكن المتحرك

تحصيلا للاعتدال كذا في نقشبند الاصفهاني انتهى ولا يجري هذا في كل مادة
حذفت اخرها وبنت اولها كاثنان واثنتان واما ما ذكرناه فيجري في كل مادة
قوله وادخل عليها الخ عطف على بنت قيل عوضا لما اصابها من الوهن بحذف
الاواخر حقيقة او حكما والتسكين الاولى لرفضهم الابتداء بالساكن كما يشعر به
قوله لان من دأبهم الخ ان يبتدأوا بالمتحرك فيه اشارة الى ان الابتداء بالساكن
ممكن كما ان التوقف على الحركة ممكن لكنهم لم يجوزوه لان لغتهم موضوعة على غاية
من الاحكام والرصانة وفي الابتداء بالساكن نوع لكنة وبشاعة وفي الوقف
على الحركة اخلال بالرصانة والاحكام وقد استدل بعضهم على امتناعه بانه لو
امتنع لتوقف التلفظ بالحرف على التلفظ بالحركة ابتداء ضرورة تقدم الشرط
على المشروط لكن التلفظ بالحركة موقوف على التلفظ بالحرف ضرورة توقف
وجود العارض على المعروض والجواب منع انها بعده لا معه وان ما امكننا الابتداء
بالحرف من غير الحركة وانه محال والمراد بالابتداء الاخذ في النطق بعد الصمت لا
الاخذ في النطق بالحرف بعد ذهاب الذي قبله كما تخيله بعضهم حتى الزم وقوع
الابتداء بالساكن لجواز ان يكون مراده بالاخذ في النطق بالحرف بعد ذهاب
الذي قبله ومن ذهب الى امتناعه اراد بالابتداء الاخذ في النطق بعد الصمت
والا فلا يمكن التكلم بلا حركة والتجربة دلت عليه ومن انكر ذلك فقد انكر العيان و
كابر المحسوس كذا في ~~الجاربردي~~ والتوفيق الذي ذكرناه وان كان بعيدا لكنه يحسن
الحمل عليه حتى يلزم انكار العيان من العلماء الاعيان والحركة والسكون حقيقة
من صفات الاجسام وهنا صفات اللسان ووصف الحرف به مجاز ثم شاع
حتى صار حقيقة عرفية ايضا قوله ويشهد له تصريفه اي تصريف الاسم مصدر
مضاف الى الفاعل التصريف التحويل من صيغة الى اخرى وابنية مختلفة على اسماء
فانه لو كان محذوف الفاء كما ذهب اليه الكوفيون لجمع على اوسام قوله واسامي
جمع اسماء فهو جمع الجمع وياؤه في الاصل مشددة ويجوز تخفيفها قياسا مطردا في نحو
اماني واثاني ولهذا رسم بالياء اي في النسخ وسمي تصغير الاسم اصله سميو فاعل
فصار سمي ولو كان كما ذهب اليه الكوفيون لكان تصغيره وسيم وسمعت فعلو

كذا قاله العلامة الجاربردي
ويفهم منه التوفيق بين القولين
فان من جوز الابتداء بالساكن كما

اي المفعول او
بعض النسخ نصر بعضهم
مصدر

اي اصل سميت

فعل من الاسم ويدل على كونه محذوف الاخر كون فعله سميت لا وسمت واصله
سموت فقلبت الواو لوقوعها في الطرف ياء فقيل سميت قوله وبحي سمي كهدى
عطف على تصريفه اي ويدل على ذلك مجيء سمي كهدى يعني في الوزن لا في الكون
مصدرا كهدى ولغة بالنصب على انه حال من سمي لكونه فاعل معنى او بنزع
الخافض اي في اللغة وهو الاولى قوله فيه اي الاسم اذ فيه لغات اسم بالكسر
والضم وسم بالكسر ايضا وسمه وسماة مثلثتين كما في القاموس وسمي كهدى
وهذا يدل ايضا على ان المحذوف في الاسم الاخر دون الاول فوزن اسم افع
واصل سمي سمو قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فالتقى الساكنان
الالف والتنوين فحذفت الالف وحق الرسم ان يكتب بالالف وكذا الكلام
في اسماء واسامي وسمي اصلهما اسماو واسامو وسميو كما مضى قيل ووجه
شهادته ان الناقص لا يجيء لغة في المثال فعلم ان الاسم ناقص محذوف الاخر
لا مثال مقلوب الاول قوله قال اي ابو خالد القناني نسبة الى قنان
بن سلمة بن موجح والله اسماك اي اسماك لغة في سماك المشدد و
بمعناه وروى سمك ايضا هكذا والله سماك ولا خلل في الوزن ومعناه
وضع له اسما او يكون بمعنى دعاه باسمه والمراد هو الاول واسند اليه تعالى
لانه تعالى هو الواضع او الملهم للواضع ان قيل الواضع ابو البشر سمى
مفعول اسماك وهو يتعدى بنفسه وبالباء ايضا مباركا كما بارك ما
يتيمن به ويتفاءل به مثل سالم وغانم ومحمد وسعيد قوله اثرك بالمد بمعنى
اختارك واختصك باسم مبارك تيمن به وتتفاءل قوله ايثارا كما
اي اثرك بالفضل والمجد والشرف فهو مفعول مطلق للتشبيه كاعطيت
اعطاء الامير فاضافة الايثار الى المفعول والفاعل غير مذكور او ايثارك
للمعالي والذكر الحسن وهو مفعول مطلق ايضا للتشبيه لكن الاضافة الى
الفاعل وقيل منصوب بنزع الخافض اي كايثارك بالاحتمالين في الاضافة
واستشهد به على ان سمى مثل هدى لغة في الاسم ولا يقدح في ذلك احتمال انه
يكون على لغة من يقول سم بضم السين غير مقصور فالالف الف تنوين كما صح

اي بالالف مقصور
حاصله الا اخره بهم
لا الف مقصور فالالف
الف تنوين كما بدا م

في شرح كتاب سيبويه اذ الاحتمال كاف في الاستشهاد قوله والقلب
بعيد الخ تزييف لما اجاب الكوفيون عن التمسكات المذكورة فانهم ذهبوا الى ان
هذه الامثلة مقلوبة فان اسماء اصله اوسام فقلبت او موضع لحذف اللام فصار
اسما وكذا البواقي ومع هذا الاحتمال لا يحصل الجزم بان اصله سمو فرده بانه بعيد
خلاف الاصل لا يصار اليه مالم يدع ضرورة اليه والا لا رتفع الامان اذ كل لفظ يحتمل
القلب ولو ارتكب بلا ضرورة يكون الا مر مشكلا ومع بعده غير مطرد اي انه شاذ
لا يقاس عليه فلا ينبغي تخريج ما ذكر بالامر الشاذ وغير مطرد في انواع تصاريف الكلم
اذ لا يوجد كلمة مقلوبة خولف الاصل فيه بالتقديم والتاخير في جميع تصاريفها حتى لو
وجد مثله قيل هما مادتان مختلفتان ليس احدهما مقلوب الاخر كما في جبذ وجذب
كيف وشان الجمع والتصغير ونحوهما رد الشيء الى اصله هذا مراد النص ولا يخفى ان هذا
جواب تحقيقي لا الزامي اذ لهم ان يقولوا هذه القاعدة لا يضر باصطلاح العلوم العربية
والمعنى الاول هو الانسب للمقام وبالجملة هذا نزاع لا طائل تحته ولا يرام حله قوله
واشتقاقه من السمو لا يخفى ان الاشتقاق لا يختص بالمشتق بل يجري في الجوامد
وهو المراد هنا وفيما سيجيء السمو كالعلو وزنا ومعنى اي هو مأخوذ منه بنوع من
التصرف فيه قوله وشعار له بكسر الشين المعجمة وفتحها اصله ما يلي شعر الجسد من
اللباس اي لان الاسم علامة للمسمى بها يرتفع عن زاوية الهجران الى منصة العرفان
وعن حضيض الخفاء الى اوج الجلاء سواء كان مشعرا بالمدح او الذم اولا فاذا كان
مشعرا بالمدح ويتبرك به فارفعيته اظهر من ان يخفى قوله ومن الشعار بكسر الشين وهي
العلامة والاسم علامة على مسماه ولم يبين وجهه لا نفهامه مما سبق من ان الاسم
شعار له اذ كون الاسم علامة يعلم بها المسمى وجه مشترك بين وجهي الاشتقاق على
المذهبين واما كونه سبب الارتفاع فمختص بالاشتقاق من السمو والمحوظ فيه واما
على مذهب الكوفيين فلا يلاحظ فيه الرفعة وان كان لازما له قوله واصله اي بحسب
الاعلال والتغيير وسم بفتح الواو مثل وعد والفرق بين الاصل وبين الاشتقاق ان الجمع
اذ معنى الاصل انه قبل الاعلال والتغيير وسم فاعل اسما ومعنى الاشتقاق انه مأخوذ
منه بنوع من التصرف لكن الاصل والمشتق منه هنا واحد اذ السمة بوزن عدة اصله

غير مطردة وكثيرا ما يعدل عنها لمصلحة وهي انه لا حظ لما كان الاعلال بالتغيير والحذف اكثر في القلب في جميع هذا ربعة الحذف وتخفيف القاعدة م م م

اصله وسم ومعناه العلامة فيلزم كون المشتق والمشتق منه واحدا وقد اشار
البعض الى الجواب عنه بان اصل الاسمية وسم بكسر الواو فنقلت كسرة الواو الى السين
ثم حذفت وعوضت عنها التاء فصارت سمة انتهى فالحاصل ان للاسم عند كل من
الفريقين اصل اعلالي واشتقاقي فاصله الاعلالي عند البصريين سمو بالتخفيف
والاشتقاقي سمو بالتشديد وعند الكوفيين اصله الاعلالي الوسم بالفتح والاشتقاقي
السمة التي اصلها الاعلالي الوسم بالكسر فاصله الاشتقاقي عندهم بالاخرة هو
الوسم بالكسر كذا قيل فالمشتق بالاخرة هو الوسم بفتح الواو وقيل المراد بالاسم
المذكور معناه اللغوي الشامل للفعل والحرف ايضا لا المقابل لهما فانه مصطلح
النحاة انتهى ولو حمل لم يبعد ايضا كما قيل ايضا قوله لتقليل اعلاله اي انما جعلوا
اصله وسما لا سموا لتقليل اعلاله فان في مختار البصريين كثرة الاعلال حيث حذف
العجز وبني الاول على السكون وادخل همزة الوصل عليه واما على مذهبهم
فحذف الاول فقط فقوله لتقليل اعلاله علة لجعل اصل الاسم وسما واما ان
يكون علة للتعويض او لقوله من السمة فضعيف مخالف لمذاق الكلام قوله
ورد بان الهمزة الخ والمعهود تعويضها في الاول عما حذف في الاخر كابن ونحوها
فارتكاب كثرة الاعلال حيث حذف العجز وبني الاول على السكون وادخل
همزة الوصل عليه واما على مذهبهم فحذف الاول فقط فقوله لتقليل اعلاله علة
لجعل اصل الاسم وسما واما ان يكون علة للتعويض او لقوله من السمة فضعيف
مخالف لمذاق الكلام قوله ورد بان الهمزة الخ والمعهود تعويضها في الاول
عما حذف في الاخر كابن ونحوه كما مر واما المعهود فيما حذف صدره ان يعوض
عنه في التاء في الاخر كعدة ونحوها فارتكاب كثرة الاعلال اهون من ارتكاب
المصير الى عدم النظير ولا يرد النقض باشاح في وشاح واعاء في وعاء لان المراد
بالهمزة ههنا همزة الوصل وفيما ذكرته من صورة النقض همزة القطع لانها مبدلة
من الواو كما اشرنا اليه فلا نقض واما صيغ الامر فلا نقض بها ايضا اذ المراد بما حذف
صدره ما كان الحاصل بعد هذا التغيير باقيا على معناه الاول كالاسم والوسم وفي
صيغ الامر ليست كذلك لنقلها الى الانشاء بعد حذف حرف المضارعة او نقول

حذفت الواو وعوضت عنها همزة الوصل

فائدة لطيفة

مطلب

ان المحذوف فيها ليس صدرها فقط بل الصدر مع ما يليه او اصل احزب لما
تقرب فلا اشكال اصلا قيل فائدة قال الامام القرطبي من قال ان الاسم مشتق
من العلو يقول لم يزل الله تعالى موصوفا قبل وجود الخلق وبعد وجودهم وعند
فنائهم لا تاثير لهم في اسمائه وصفاته وهذا قول اهل السنة ومن قال ان الاسم
مشتق من السمة يقول كان الله تعالى في الازل بلا اسم ولا صفة فلما خلق الخلق
جعلوا له اسماء وصفات فاذا افناهم بقي بلا اسم ولا صفة انتهى كانه اشار الى
رجحان كون الاسم مشتقا من السمو بمعنى العلو والمراد بقي بلا اسم يدل على ذاته
بدون الدلالة على صفاته ولا صفة اي بلا اسم يدل على الصفة كالخالق والقادر
فلا اشكال بانه في حق الصفات منع ظ فان الجهل ليس في وسعهم ومن لغاته
سم بكسر السين وسُم بضم السين اخرهما بين اللغتين عن قول الكوفيين لاحتمال
كون اصلهما وسما لا حذف الواو وكسرت في الاول لان الساكن اذا حرك حرك
بالكسر وضمت في الثانية ليكون دليلا للواو المحذوفة كما انه يحتمل ان يكون اصلهما
اسم بكسر الهمزة وبعد طرح الالف بقي سم بنقل حركتها الى السين واسم بضم الهمزة
وبعد طرح الفها بقي سم بنقل حركتها الى السين ولهذا اخر بيانهما بعد بيان المذهبين
بخلاف سمي فان اصله سمو قلبت الواو الفا لما مر ولا مجال لاحتمال كون اصلها
وسما ولهذا اقدم بيانه على قول الكوفيين ومجئ سمي يرجح كون سِم وسُم اصلهما
اِسم واُسم بكسر الهمزة وضمها فالاولى ذكرهما عقيب ذكر مجئ سمي فان اللغات
المشهورة خمس اِسم واُسم وسِم وسُم وسمى قوله قال قائله رؤبة بن العجاج بسم الله
الذي في كل سورة سمه وبعده على ما في الكشاف ارسل فيها بازلا يقرمه فهو بها
ينحو طريقا يعلمه انتهى يتعلق بارسل لتاخره اي باسم الله الذي ارسل الراعي في الابل
بازلا اي فحلا انشق نابه وذلك في السنة التاسعة وربما بزل في السنة الثامنة
قوله يقرمه حال من فاعل ارسل او صفة بازلا اي يتركه عن ان يستعمل بالركوب
والحمل عليه ليقوى للفحلة فهو اي البازل ينحو اي يقصد بتلك الابل طريقا يعلمه
لا عند ملكه قوله سمه بكسر السين وضمها ويجوز فتحها كما في كتب اللغة قوله
والاسم ان اريد به اللفظ قد اشتهر الخلاف في هذه المسئلة فقالت المعتزلة

اي لا اصل
تقرب
منه

بهذا اذا كان الواضع ابا البشر
واما اذا كان الواضع هو الله تعالى
فيفيد منع ظاهر وايضا بعد جعلهم
له تعالى اسماء وصفات لا معنى لعدم
بقائه تعالى بلا اسم ولا صفة بعد
فنائهم وبالجملة هذا الكلام في غاية
الاجمال والاهمال منه

كلام علي القرطبي

بعزيمة من الاعزام بمعنى الاكرام
والمقرم البعير الكريم الذي لا يحمل
عليه ولا يبتذل والبعض ضبطه من الثلاثي
وقال القرم معناه الحفظ والصيانة
والمعنى هنا حفظه وصانه عن الركوب
والحمل والاول ابلغ منه

يشتغل يستشغل

في الابل اتفق كلمتهم
بتفسيرهما بالابل والاول
التفسير بالناقة منه

الاسم غير المسمى وقال بعض الاشاعرة انه عينه ونقل عن الشيخ الاشعري انقسم
الى الاقسام الثلثة كما فصله المص وههنا ثلثة اشياء الاسم والتسمية والمسمى الاسم غير
التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه للشي ولا شك انه مغاير له وايضا التسمية
فعل الواضع وانه منقضٍ فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك وذهب بعضهم
الى ان التسمية هي عين الاقوال الدالة التي هي الاسماء اي هي التسمية غير المسمى ايضا و
لذلك قال الامدي اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر
اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول
ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك
الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب
الموصوف بكونه عالما وخالقا انتهى وقال بعضهم ما هو عين وما هو غير وما هو
ليس عينا ولا غيرا كما قرره المص وفي شرح المواقف وقال الامام المشهور عن اصحابنا
ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الامام الغزالي انه مغاير لهما لان
النسبة وطرفيها متغايرة قطعا والناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو عندي
فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول
الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظ الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان
لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ
الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي في
هذه المسئلة انتهى ولا يخفى عليك ان اتحاد الاسم والمسمى بهذا الوجه يختص بلفظ
الاسم ولا يجري في غيره الا يرى ان قول المص وان اريد به ذات الشي فهو المسمى
مسامحة فانه لا اتحاد بين الاسم والمسمى بهذا الوجه المذكور بل المعنى ان ما هو المراد
من الاسم وهو عين المسمى كما يشعر به قوله وان اريد به الخ والفرق بين اتحاد الاسم
والمسمى وبين ما هو المراد من الاسم المسمى واضح والكلام في الاول لا في الثاني و
كذا في قول الاشعري وان اريد به الصفة والفرق بين اتحاد الاسم والمسمى وما
كان مرادا منه ان الاتحاد الذي ادعوه انما يكون بلفظ الاسم كما اوضحه واما صدق
عليه لفظ الاسم كزيد وفرس مثلا فلا يمكن الاتحاد المذكور والاتحاد الذي اثبتوه

اي ان الاسم عين التسمية بمعنى نفس
الاقوال الدالة لا بمعنى فعل الواضع
فيكون النزاع لفظيا منه

في بعض الاحتمالات ليس اتحادا الاسم والمسمى بل اتحاد ما هو المراد من الاسم والمسمى
كما اوضحناه ولا يرد اشكال مولانا منلا خسرو حيث قال بعد نقل ما استخرجه الامام
اقول يرد عليه اولا ان هذا انما يصح اذا كان النزاع في لفظ الاسم فقط وثانيا ان
هذا ايضا لا يصلح محلا للخلاف لان المعتزلة لا ينكرونه وثالثا انه لا يناسب التمسك
بقوله تعالى سبح اسم ربك وقول لبيد السلام ونحو ذلك كما فعل القوم انتهى كلامه رحمه
الله تعالى لم ينظر في اول كلام الامام حيث قال والناس قد طولوا في هذه المسئلة وعندي
فضول يريد به ان اصلاح كلامهم مشكل الا في صورة كون النزاع في لفظ الاسم فان
توجيهه يمكن بهذا الوجه اللطيف الدقيق ولا يمكن اصلاح كلامهم مطلقا ولو كان مراده
ذلك لا وجه لقوله وعندي فضول وما خطر ببال الحقير والعلم عند الملك الخبير ان
استخراج الامام تحقيق لا محيد عنه وتدقيق لا محيص عنه ولذا اختاره السيد السند ولم
يورد عليه بحث لانتفاء المورد واما ما ذكره المولى الذي مر مما افاده بعض المحققين
وهو ان الاسم قد يطلق ويراد به اللفظ كما في كتبت زيدا وقد يطلق ويراد به المسمى كما
في كتب زيد فاذا اطلق بلا قرينة ترجح اللفظ او المسمى كقولك رايت زيدا فانه يحتملهما
بلا رجحان فالقائل بالغيرية يحمله على اللفظ وبالعينية على المسمى ومعنى قوله والاسم
ان اريد به اللفظ اي ان اريد بالاسم الذي هو اسم اللفظ اي مما صدق عليه الاسم مثل
زيد وعمرو فغير المسمى وان اريد به اي بلفظ اسم ذات الشيء فهو المسمى لكنه لم يشتهر
بهذا المعنى بل اشتهر بالمعنى الاول وهو ان يراد به لفظ زيد وعمرو وهذا مقتضى كلامه هنا
وقوله ويختلف باختلاف الاسم الخ يقتضي ان يكون المراد بالاسم ما صدق من نحو زيد كما
هو المضاف فحوله لم يشتهر بهذا المعنى فلا وجه له لان زيدا مدلوله عين المسمى فقيل يحتمل
ان عين المسمى فكيف يقال انه لم يشتهر بهذا المعنى فلبث من [illegible] ويعلم منه حال لفظ
الاسم فان من جعل الاسم عين المسمى جعله ايضا عينا لان عين العين عين انتهى
فيعلم ضعفه مما ذكرنا من انه يفيد اتحاد ما هو المراد من الاسم مع المسمى ولا يفيد اتحاد الاسم
والمسمى مع ما في بيانه من الاضطراب والانغلاق اذا تقرر هذا فقوله والاسم اي ما
صدق عليه الاسم الذي من جملته لفظ الاسم كما في شرح المقاصد وليس الكلام في لفظ
الاسم المضاف الى شيء [illegible] قوله ويختلف باختلاف الامم

الامم ياباه عنه قوله فغير المسمى ومن قال ان الاسم غير المسمى اراد به ذلك قوله
لانه يتالف من اصوات مقطعة اي من حروف فان المختار ان الحروف عبارة
عن اصوات جعلت قطعا متمايزة بعضها عن بعض بالاعتماد على المخرج ولذا قيل
في تعريف اللفظ صوت من شانه ان يخرج من الفم معتمدا على المخرج فيوافق قولهم
اللفظ مركب من الحروف المباني واختار بعضهم ان الحرف كيفية تعرض للصوت
وانت تعلم ان هذا لا يلايم كلام المص قال قدس سره في شرح المواقف الحروف
تطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع العارض والمعروض و
هذا انسب بمباحث العربية انتهى قيل واختار المص كون الحروف كيفية تعرض
للصوت في الطوالع فكانه رجع عنه هنا انتهى ولا يخفى ان المناسب في الحكمة بيان
ما هو مصطلح اهل الحكمة وهي كونها كيفية والمناسب هنا بيان ما هو اصطلاح
اهل العربية فلا مناقضة في كلامه حتى يدعى الرجوع قوله غير قارة لانها سيالة لعدم
اجتماع اجزائها في الوجود قوله باختلاف الامم كلفظة الله للذات عند العربية وخداي
وتكري في لغة الفرس والترك وغير ذلك قوله والاعصار فكم من شيء اسمه في عصر
يخالف اسمه في عصر اخر كاسامي البلدان واستوضح بالقسطنطينية واسلامبول
والمسمى لا يكون كذلك وتعدد تارة مع اتحاد المسمى كما في الترادف كالليث والاسد
والغضنفر قوله ويتحد اي الاسم تارة اخرى مع تعدد المسمى كما في اللفظ المشترك
كالعين ولا بد من هذا القيد والا لم يكن لذكره فائدة مع انه يقتضي ذلك قوله والمسمى
ليس كذلك فانه مرتبط بالكل فالمعنى ما ذكرنا قوله والمسمى اي كل مسمى ليس
كذلك فهو رفع للايجاب الكلي لا السلب الكلي فان عبارته هكذا وليس المسمى
كذلك واستوضح بقولك كل انسان لم يقم ولم يكن انسان قوله والاسم فغير المسمى
كلي والمسمى ليس كذلك رفع للايجاب الكلي فلا وجه لترديد البعض بين كون
المدعى كلية وبين كونها جزئية والترديد ايضا في كون المسمى الخ سلبا كليا ورفعا
للايجاب الكلي وبعض المسمى ان يكون كذلك فان اتفق شيء من ذلك فمن
خصوص المادة كلفظ القران والقصيدة فان مسماها ونحوه مركب من اصوات
لكن ليس من مقتضيات ذاته والا لم يختلف بل من خصوص المادة وعدم اعتبار

خصوص المادة مما اتفق عليه العقلاء على انه لا يفتقر في ذلك اذ مغايرة المسمى
للاسم بالتركيب من الحروف وعدمه وباختيه في بعض المواد يكفينا في اثبات ان
الاسم غير المسمى في تلك الصورة اذ لا قائل بالفصل قوله وان اريد به ذات
الشيء فهو اي الاسم المسمى قد عرفت ان فيه مسامحة اذ المعنى وان اريد به ذات
الشيء فهو اي مدلول الاسم المسمى فمن قال ان الاسم هو المسمى اراد به ذلك لكنه
لم يشتهر بهذا المعنى قوله وقوله تعالى سبح اسم ربك جواب سؤال مقدر يرد على
قوله لم يشتهر بهذا المعنى بان المسبح والمتبارك هو الذات لا اللفظ الدال فدفعه بان
المراد به اللفظ لا المسمى فقوله لانه الخ وقيل جواب لتمسكهم بهذه الاية على ان
الاسم نفس المسمى وهذا في نفسه تام لكن لا يلايم السوق ونداق الكلام ما ذكر
اولا في توضيح المرام قوله عن الرفث اي الفحش وما يستهجن ذكره وذكره لا على
وجه التعظيم ولا يذكر في زمان او مكان غير لايق بذكره اشار اليه بقوله وسوء الادب
ويجب التنزيه عن اطلاقه على غيره زاعما انهما فيه سواء واشار به الى ان التنزيه بالنسبة
الى ذاته مغايرة له بالنسبة الى اسمه وله فرق اخر وهو ان معنى تنزيه ذاته عن
النقايص يجب تاويله بالاعتقاد بنزاهته بخلاف تنزيه اسمه عن الفحش ونحوه
فانه لا يجب التاويل بالاعتقاد في كل احتمال او الاسم مجاز فيه عن الذات نبه عليه المص
في سورة الواقعة قوله او الاسم مقحم فيه اي زائد مقحم في الاصل اسم مفعول من اقحمه اذا
رماه او ادخله في شيء ثم تجوز به عن الزيادة والتعبير بالاقحام دون الزيادة للاشعار
بان له فائدة كتحسين اللفظ والتاكيد وان لم يختل اصل المعنى بطرحه وكثيرا ما يعبر عنه
بالصلة في كلامه تعالى تادبا ولو عبر عنه بالاقحام اولى وهو جواب اخر عما يرد على قوله
وان لم يشتهر الخ اخره لضعفه اما اولا فلانه يفوت تلك الفائدة واما ثانيا فلانه
عدم الصلة ما امكن لا يصار الى غيره قوله كما في قول الشاعر وهو لبيد بن ربيعة بن
مالك قيل كان صحابيا عاش مائة وخمسا واربعين سنة خمس وخمسون في
الاسلام فلما حضره الموت وعنده ابنتاه انشد شعرا اوله تمنى ابنتاي ان يعيش
ابوهما وهل انا الا من ربيعة او مضر فقد مضوا وهلكوا وحان وقت ارتحالي والى
بين يدي ربي فان كان يوما ان يموت ابوكما ووقع في بعض الحواشي بدله فقوما

فقوما وقولا بالذي تعلمانه فلا تخمشا وجها ولا تحلقا شعر وقولا هو المرء الذي
لا خليله اضاع ولا خان ولا صديق ولا غدر الى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن
يبك حولا كاملا فقد اعتذر قوله الى الحول اي السنة متعلق بقوله فقوما ذكره
الى تمام السنة اي سنة وافعلا وجهكما الى الموت ثم اسم السلام عليكما ثم اودعكما
واقبل معذرتكما بعد تمام الحول في ترك الندبة والبكاء لان من يبك ويندب حولا
كاملا فهو معذور لا يلام فالاسم مقحم والمعنى ثم السلام عليكما اذ الوداع تحقق بالمسمى
لا بوجود الاسماء يوصي بنتيه بان تقوما وتندباه بعد موته وتذكرا اما تعريفاته من
فضائله ومحاسن اخلاقه واحاسن افعاله وينهاهما عما يفعله غيرهما من اهل
الجاهلية من خمش الوجه وحلق الشعر واصل لبث قيل واقحام الاسم هنا في غاية الحسن
لانه ليس بسلام حقيقي فالمراد منه الاسم قيل وتكلف بعضهم فقال ان السلام من
اسماء الله تعالى والكلام اغراء والمعنى ثم الزما اسم الله تعالى او المراد ثم اسم الله عليكما
من السوء كما يقول القائل للشيء يراه فيعجبه اسم الله عليك انتهى فلا يكون مما نحن فيه
ولضعفه لم يلتفت اليه المص قوله وان اريد به الصفة اي المعنى القائم بالموصوف
مع الموصوف لا الذات فقط توضيحه ما قاله في شرح المواقف من انه قد اشتهر الخلاف
في ان هل هو عين المسمى او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظ فرس
هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره بل في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي
ام باعتبار امر اخر عارض له صادق عليه فلذلك قال الشيخ قد يكون عين المسمى
نحو الله فانه علم للذات من غير معنى فيه وقد يكون غيره كالخالق والرازق مما يدل على
نسبته الى غيره ولا شك انها غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعالم والقادر مما يدل
على صفة حقيقية قائمة بذاته ومن مذهبه انها اي الصفة الحقيقية القائمة بذاته فكذا الحال
في الذات المأخوذة مع تلك الصفات انتهى فعلم مما ذكره ان كلام المص لا يخلو عن
مسامحة فان قوله اريد به الصفة الى اخره يوهم ان الاسم كما يراد به اللفظ تارة ويراد
به المسمى تارة اخرى يراد به بعينه الصفة ايضا وليس كذلك لان ما وضع للذات
فقط لا يصح لان يراد به الصفة كما ان الموضوع للصفات لا يليق ان يراد به الذات
من حيث هي الا يرى ان الشيخ قال قد يكون الاسم عين المسمى نحو الله ولم يقل يراد به

عين المسمى ثم قال وقد يكون غيره الخ حيث يقول وقد يراد به غيره اشارة الى ما ذكرنا
ولو قيل انه فسره الشيخ الاشعري الاسم المضاف الى ذات الله تعالى بالصفة وانه
انقسم انقسام الصفة عنده فان الاسم عنده عين الذات لان الموجود عنده عين
الذات تكون وجود كل شئ عنده عينه وقد يكون غيره الخ يرد عليه اما اولا فلانه
لا يتناول لفظة الله مع انه صرح بانه عين المسمى وانه علم للذات العلي على ما هو
المختار فكيف يريد الشيخ بالاسم المضاف الى الذات ما سوى لفظة الجلال واما ثانيا
فلان الكلام مطلق الاسم المضاف الى الشئ كما اعترف به هذا القائل في اول كلامه بل الكلام
فيما صدق عليه الاسم الذي من جهة لفظ الاسم كما مر وبالجملة الكلام في هذا المقام لا يخلو
عن اضطراب واختلال والعلم عند الله الملك المتعال **قوله** وانما قال بسم الله ولم يقل بالله اي
سوق الكلام يقتضي ذلك لان لفظة الجلالة تدل على الذات وضعا او غلبة وان الاستعانة
انما هي بالذات هذا على ما اختاره المص ظاهر واما على ما اختاره الزمخشري من ان الباء
للملابسة فلا يتمشى ذلك اذ التلبس بالذات من حيث هي هي غير ممكن واما الاستعانة
بالذات المقدسة فاكثر من ان يحصى فاشار الى الجواب بان التبرك والاستعانة ب
بذكر اسمه اي التبرك والاستعانة في الابتداء انما هو بالاسم لا بالذات قال النحرير التفتازاني
في تلخيص الجامع ما قيل ان ذكر الاسم صلة اي به للتبرك وللفرق بينه وبين اليمين فليس
بجدوى لان الابتداء انما هو بالاسم لا بالذات انتهى لكن المراد باللفظة الجليلة هو الذات
بدلالة الوصف بالرحمن الرحيم كذا في الحاشية السعدية والبعض حمل كلامه على لف
ونشر غير مرتب لان التبرك بناء على ان الباء للمصاحبة والاستعانة على الوجه
الاول انتهى قوله ولم يقل بالله قرينة على ان الباء للاستعانة فكانه قال لم لم يقل بالله
مع ان الاستعانة انما هي بالذات ولو كانت للمصاحبة لم يكن لقوله ولم يقل بالله وجه
ولك ان تقول لم لم يقل بالله مع استوائهما في حديث الابتداء اذ الاسم عام بلفظ مخصوص
كلفظة الله ومطلق كلفظة الاسم وقد عرفت فيما مر ان مآل الاستعانة التبرك خصوصا
اذا جعل التبرك من البركة بمعنى الكثرة فمآل الاستعانة كونه التبرك اظهر من ان يخفى
وايضا فرق بين ان يستعان من الشئ وبين ان يستعان بالشئ فالاول لا يكون الا
بالذات المقدسة والثاني لا يكون الا بالاسم فالسائل لم يفرق بين المعنيين او لم ينظر الى الفرق

عصام

انقسام الصفة عنده الى ما هو نفس المسمى والى ما هو غيره والى ما ليس هو ولا غيره

الفرق المذكور والمص اشار الى الجواب بان المراد المعنى الثاني فلذا قال والاستعانة
بذكر اسمه اذ طلب المعونة في كون الفعل معتدا به شرعا مدلول بالاستعانة فلذا
قال عليه السلام لم يبدأ باسم الله الحديث او للفرق بين اليمين والتيمن فقد عرفت انه قليل الجدوى
لانه يوهم انه لو ترك الاسم لا يحصل المقصود لكن يقع الالتباس بينهما فذكر الاسم لرفع
ذلك وقد بان لك ان التبرك بذكر اسمه ولو قيل ان المراد به لفظة الجلال فيكون
التبرك ايضا بذكر الاسم الخاص يرد عليه ان المراد بلفظة الجلالة هو الذات بقرينة
الوصف بالرحمن كما مر والاستخدام في مثل هذا غير ظاهر وغاية توجيه كلامه الحمل
على الاستخدام وتضعيف هذا الوجه اخره ولعله تركه قيل فان قلت لو ترك الوصف
المذكور ولفظ الاسم واكتفى على قوله بالله واريد به هذه الجليلة حصل المقصود مع الاختصار
قلت قصد التبرك بجميع اسمائه اجمالا واحضار الواجب تعالى وتقدس بجميع صفاته
ونعوته والتوجه الى جانب القدس الذي هو المقصود الاعلى واما الباء فهي وسيلة
الى ذكر الاسم على وجه يشعر بجعله مبدأ للفعل وبهذا اندفع ما قيل ان الابتداء بالتسمية
ليس ابتداء باسمه تعالى لان الباء ولفظ اسم ليس شئ منهما اسمائه انتهى وانت
تعلم ان حديث الابتداء المذكور فيه الرحمن الرحيم على ما رواه الخطيب وقد نقلناه
سابقا فالسؤال ساقط عن اصله على انه لو ترك لفظ الاسم مع ذكر الوصف
المذكور لا يمكن توجيهه بالاستخدام فيختل الانتظام واما قوله قصد التبرك بجميع
اسمائه انما يتم اذا لم يكن اضافة الاسم الى الله للاختصاص وصفا لذاته المتصف
بالكمالات المستجمعة جميع الصفات والظاهر من كلامهم والمتبادر من الاضافة
الاختصاص المذكور فهو لفظة الله خاصة فلا عموم في ذكر الاسم على الوجه المختار
وقوله واما الباء فهي وسيلة الخ قد سبق تحقيقه وتذكار كلامه **قوله** ولم يكتب الالف
اي الف اسم بعد الباء اذ الاصل في كل كلمة ان تكتب باعتبار ما يتلفظ بها في الوقف
والابتداء وههنا يتلفظ بالهمزة في حالة الابتداء والى هذا اشار بقوله على ما وضع الخط
فاجاب بان الامر كذلك لكنه لم يرسم لكثرة استعماله وهي مناسب للتخفيف فحذف
الهمزة روما للتخفيف ولذا كتب في اقرأ باسم ربك على ما وضع الخط لقلة استعماله
والالف والهمزة متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا اذا حرك سميت همزة واذا اسكن سمي

الفا كما سهوا وسمي ريحا او اهبت واوا سكن سمي هواء وقيل عبر هنا بالالف وفيما
سبق بالهمزة لانها في الخط بصورة الالف قوله وطولت الباء عوضا عنها فلم يترك
مقتضى وضع الخط بالكلية فيرد عليه ظاهرا فيفوت الغرض المطلوب وهو التخفيف
لكثرة الاستعمال اذ طول الباء وان لم يكن زائدا على الالف في الثقلة كتابة فلا جرم
في التساوي ولو على هكذا لانه قال عمر بن عبد العزيز لكاتبه طول الباء واظهر
السينات ودور الميم كما اشار اليه في الكشاف لكان اسلم واعم قال قدس
سره تحسينا للخط ومحافظة على تفخيم اللفظ الذي اريد به الاسماء العظيمة بكبيرا
سمياها انتهى وفي كلامه اشارة الى ما ذكرنا وايماء الى ان هذا وان لم يكن على
ما هو وضع الخط في تطويل الباء او في محو عينها لكنه لنكتة دقيقة امر رحمه الله كتابه
بذلك واختاره من بعدهم من السلف والخلف والموجود في النسخ السنات
بدل السينات للمبالغة كانه جعل كل سنة كسين في الظهور قوله والله اصله اله
لما تحير العقول في تحقيق لفظ الجلال باعتبار اصله واشتقاقه وكونه عربيا او غير
عربي كما تحير العقلاء في ذاته تعالى وصفاته حاول بيانه وما هو المختار عنده فقال
والله اي هذا اللفظ الجليل اصله من جهة الاعلال اله واختار كونه منكرا لسلامته
عن الاعتراض الوارد على كونه معرفا فحذف الهمزة على خلاف القياس اذ حذف
الهمزة بحركته على خلاف القياس ويدل على ان هذا حذف غير قياسي وجوب
الادغام والتعويض فان الحذف لو كان قياسيا كان المحذوف في حكم الثابت
فلا يصح الادغام فضلا عن وجوبه اذ الثابت حكما كالثابت حقيقة فكما يمنع
هذا الادغام يمنع ذلك الادغام ايضا فوجوبه ولزوم التعويض يدل على ذلك
هذا انما يتم اذا جعل اصله منكرا كما اختاره المص واما ابو البقاء فاختار انه على
قياس تخفيف الهمزة بنقل حركتها الى لام التعريف فحذف الهمزة لالتقاء الساكنين
الهمزة بعد نقل حركتها واللام قبلها ثم ادغم فلزوم الحذف والتعويض مع وجوب
الادغام من خواص هذا الاسم الاعظم حاصله انه اذا كان الحذف قياسيا فوجوب
الادغام والتعويض على خلاف القياس على ما اختاره ابو البقاء كما ان الحذف
اذا لم يكن قياسيا فهما قياسيان لان المحذوف لعلة كالموجود فعلى شيء انه لا

على خلاف القياس

لابد عنه لوجود الهمزة حكما وان لا يجب التعويض لان المعوض عنه كالثابت
فوجوبهما على خلاف القياس ومختص بلفظ الجلال ولا يخفى ان هذا انما يتم ايضا
اذا جعل اصله الاله دون اله كما اختاره الشيخ الزمخشري وابو البقاء فان قيل
اذا كان اصله الاله معرفا باللام لم يكن حرف التعريف عوضا عن الهمزة المحذوفة
لاجتماعهما في الاصل فلا يصح القول بالتعويض قلنا المراد بالعوض عنها لزوم
حرف التعريف بتقدير المضاف وهذا احسن الوجوه في دفع ذلك الاشكال
الوارد وذلك الاشكال عدل المص عنه واختاره كونه منكرا قوله وعوضت
عنها الالف واللام حتى لا يجتمعان مع الهمزة الا نادرا نحو معاذ الاله ان تكون
كظبية ولا دمية ولا عقيلة ربرب الربرب القطيع من بقر الوحش وعقيلة
كل شيء اكرمه الدمية بضم الدال الصنم والصورة المنقوشة وفي الصحاح الصورة
في العاج ونحوه عدل عن عبارة الكشاف وهي قوله وعوض عنها حرف التعريف
لان المتبادر من حرف التعريف اللام الساكنة كما هو مذهب سيبويه واختاره
كثيرون فلا يصح ان يراد ذلك لان العوض حينئذ هو اللام دون الهمزة فلا يظهر
وجه قطع الهمزة فيجب ان يراد منها الالف واللام كما هو مذهب الخليل فيظهر
قطعية الهمزة لانها جزء العوض من الحرف الاصلي فالمص صرح بما هو المراد بلا
ارتياب وفي كلامه ايضا رد على من قال العوض اللام وحده وان همزة الوصل
انما اجتلبت للنطق باللام جرت منها مجرى الحركة فلما عوضت من حرف متحرك
كان للهمزة مدخل تا في التعويض فلذلك جاز قطعها انتهى وجه الرد هو انه
مع ما فيه من الاشكال بعدم اطراده وجريان دليله في بعض المواضع التخلف
عنه مستغنى عنه بما ذكره وهو كون العوض مجموع الالف واللام قوله ولذلك
اي ولكون الالف واللام معا عوضا عن الحرف الاصلي قيل يا الله بالقطع اي
بقطع الهمزة وانما اختص بالنداء لان الحرف هناك يتمحض للعوضية ولا يلاحظ
معها شائبة التعريف اصلا حذرا عن اجتماع اداتي التعريف واما في غير النداء
فيجري الحرف على اصله وفيه نظر اذ لفظة الجلال لما كان علما وصفا او غلبة لا
يبقى لحرف التعريف شائبة التعريف فانه جزء من العلم كسائر الاجزاء والقول

بان المنى فقط على الاصل واجب مالم يعارض بموجب اقوى كالتعويض واما تخفيف او كون مجموع اللفظ علما بموجب معارض اقوى من محض التعويض والاقرب ما قاله النحرير التفتازاني قد يقال في قطع الهمزة انه نوى فيه الوقف على حرف النداء تفخيما للاسم الشريف ونقله بعضهم عن سيبويه وقيل في توجيهه ان العظيم القدر الجليل يعيد نداؤه باسمه من سوء الادب فلذا جعل النداء كالمنقطع عما بعده والاسم الكريم كانه غير منادى انتهى وان امكن المناقشة بانه انما يعد من سوء الادب فلذا جعل النداء كالمنقطع عن بعده والاسم الكريم كانه غير منادى انتهى وان امكن المناقشة بانه انما يعد من سوء الادب اذا لم يكن الاسم مشعرا بالعظمة والنفي منه ان النداء اذا لم يكن بطريق التضرع والتذلل وكلاهما ههنا ممنوعان قيل ان كلام المص يحتمل ان يكون بيانا لعلة اجتماع اداتي التعريف والقطع معا وان يكون للقطع وحده والاول اوجه انتهى والاولى ان كونه بيانا للقطع وحده عبارة النحو وكونه بيانا لعلة اجتماع اداتي التعريف اشارة المص ثم قطع الهمزة في النداء اكثري كما ذكره الرضي **قوله** الا انه مختص بالمعبود بالحق يعني انه بعد التغيير والحذف اختص بالمعبود بحيث لم يصح استعماله في غيره اصلا استدراك لدفع توهم ناش مما سبق وهو انه اذا كان اصله الاله لا يكون بينهما فرق فهو يطلق على كل معبود كما يطلق اصله او الظاعدم الفرق بين الكلمة واصلها فدفعه بقوله الا انه اي لكنه لفظة الله مختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره في الجاهلية والاسلام وصار المراد به الذات كما في سائر الاعلام واما انفهام كونه معبودا بالحق فباعتبار اصل معناه اذ في الاعلام قد يشعر وصف مدح او ذم لكن بالتبع والمقصود الذات وقد اشبعنا الكلام في الفرق بين الاسم والصفات وغيرها في توضيح الفاتحة وسيجيء الكلام من المص انه علم او وصف في اصطلاح **قوله** والاله في الاصل اي قبل الغلبة يقع على كل معبود بالحق او بالباطل وغلب على المعبود بالحق اي على ذاته المخصوصة فصار علما بالغلبة يعرف اليه عند الاطلاق ثم اكد الاختصاص بالتغيير فصار مختصا به فالاله المعرف قبل حذف الهمزة وعلم لتلك الذات الا انه قبل الحذف قد يطلق على غيره وبعده لا يطلق اصلا هذا ما اختاره السيد السند ولا يخفى ان كلام المص ومذاقه يشعر ان الاله المنكر مستعمل

الا ان الاله المعرف علم بالغلبة عنده قدس سره

مستعمل في المعبود مطلقا من غير غلبة والمعرف صار بالغلبة مختصا بالمعبود بالحق بدون ان يصير علما والله علم للذات المخصوصة حيث قال الا انه مخصوص بالمعبود بالحق في لفظة الله والاله في الاصل الخ ثم غلب على المعبود بالحق ولم يقل ثم اختص بالمعبود بالحق ولا ريب ان الغلبة بحسب الاصطلاح اعم من ان يكون علما اولا وان يستعمل في غيره اولا وادعاء العلمية لابد له من السند الا يرى كان قولنا لا اله الا الله توحيدا او قولنا لا اله الا الاله ليس بتوحيد وللسيد الشريف مناقشة على المحقق التفتازاني بنا على هذا لطائفة مع انه ورد على ما اختاره السيد ان استعمال الاله المعرف قليل جدا لا يقع الا في ضرورة الشعر كما صرح به العلامة في باب النون مع الطا من الفائق فجعله علما غالبا بكثرة الاستعمال بعيد جدا واعتذر بان استعماله فيه تعالى اكثر من استعماله في غيره تعالى وان كان هذا الاستعمال قليلا في نفسه ايضا فيمكن ان تتحقق الغلبة بهذه الاكثرية واشكل عليه ايضا بان الجزء في الاعلام الغالبة لازم لا يحذف فاجيب بانه غير مسلم مثل سورة الفاتحة بحذف لفظ سورة ويقال فاتحة مع ان العلم المجموع والكل تكلف غير محتاج اليه وههنا لابن مالك كلام مخالف لما ذهب اليه الشيخان حيث قال الله من الاعلام التي قارن وضعها ال وليس اصله الاله كما زعموا بل هو علم جامع لمعاني الاسماء الحسنى كلها ولذا يقال لكل ما سواه اسم الله بلا عكس ولو لم يرد على من قال اصله الاله الا انه ادعى ما لا دليل عليه لكان كافيا لان الله والاله مختلفان لفظا ومعنى اما لفظا فلان احدهما معتل العين والثاني مهموز الفاء صحيح العين واللام من مادتين فردهما الى اصل واحد تحكم من سوء التصرف واما معنى فلان الله خاص به تعالى جاهلية واسلاما والاله ليس كذلك لانه اسم لكل معبود ويوضحه قول النصارى بيت باسم الاله وبه بدينا ولو عبدنا غيره شقينا ومن قال اصله الاله لا يخلو حاله من امرين لانه اما ان يقول الهمزة حذفت ابتداء ثم ادغمت اللام او يقول نقلت حركة الهمزة الى اللام وحذفت على القياس وهو باطل لانه ادعاء حذف بلا سبب ولا شابهة ذي سبب من ثاني فذكر الفاتنيه على ان حذفها ابتداء اشد استبعادا من حذف العين واللام لان الاواخر وما يتصل بها احق بالتغيير انتهى والحذف على خلاف القياس دونها للاختصار ولاجل التخفيف شايع في كلام البلغاء بل في كلام الله تعالى والمناسبة معنى

كاف في الادعاء المذكور والاله بوزن فعال بمعنى المعبود والاختلاف في لفظة
الجلالة ملتزم في بيان الاصالة والفرعية قوله معتل العين حالا فلا يضرنا لانه كان
حكذا ابعد التغير والحذف وان اراد به انه ان اراد به انه في الاصل كذلك فهو ممنوع قوله
واما معنى الحج في غاية الضعف لانه لا يفيد الاختلاف معنى بل الاختلاف استعمالا والمناسبة
ما بينهما على ان الحج ويعينا من اوضح الواضحات قوله واشتقاقه من اله قد عرفت
ان ما مر بيان لاصالة الاعلال وما يترتب عليه قدمه اذ بيان اصله الاعلالي لكونه متعلقا
بنفس اللفظ اهم ثم شرع في بيان اصله الاشتقاقي فان كونه مشتقا مختار المص
وان ذهب البعض الى انه غير مشتق ثم الضمير راجع الى الله لان ما بعده ينتظم به و
يحتمل رجوعه الى الاله ايضا لان الاله اصل الله غير انه يستلزم لبيانه وجه اشتقاق
الله منكرا او رجاعه الى المعرف غلطا اذ لا معنى للاشتقاق مع لام التعريف ومنافاة
لقوله وهو يجيره حقيقة او بزعمه انتهى والظاهر هو الاول اذ المراد الاشتقاق هنا هو
الاخذ من اصل بنوع من التصرف فلا يضره اعتبار اللام وقلنا فانه لقوله وهو يجيره
الخ يعارض بانه مناف لقوله وهو يحتجب عن الابصار والارتفاع على كل شيء ومما لا
يليق بل مناف لعبارته الاتية كلها سوى قوله وهو يجيره الخ فما هو جوابكم فهو جوابنا و
كون الكلام في الله واوفقيته لاكثر عباراته الاتية مرجح لكون الضمير راجعا الى الله او الى الاله
قوله من اله بفتح الهمزة واللام كعبد وزنا ومعنى ولما كان المراد بالاشتقاق الاخذ
المذكور فذكر الماضي والمصدر سواء ولا وجه للقول بان المضاف مقدر على مذهب
والكلام على ظاهره على مذهب آخر قوله الهة بفتح اللام مع مدها والوهة والوهية
بضم الهمزة واللام فيهما وفتح الهاء في الاول بوزن صهوبة وكسرها مع فتح الياء المصدرية
في الثاني فهذه الثلثة مصادر اله بمعنى عبد فهي حينئذ بمعنى عبادة وعبودة وعبودية و
بينها فرق من وجه سيجيء في باب نعبد فلا يقال الوهة مصدر فاي حاجة الى الحاق
الياء المصدرية اليها بمعنى عبد بفتحتين فالاله فعال بمعنى مفعول كالمألوه اي معبود
بمعنى مستحق للعبادة فهو تعالى موصوف به في الازل وكذا جميع ما سيأتي سوى
قوله والاله غيره ككتاب بمعنى مكتوب فهو اسم لا صفة على ما فصلنا في توضيح اللغات
وقد اوضحه هنا مولانا منلا خسرو ونقل عن شراح الكشاف فقول البعض فهو

فهو صفة مشبهة ككتاب بمعنى مكتوب واما بمعنى المؤتم به فغير تام ذهب صاحب
الكشاف الى ان كلا من اله وتاله واستاله مشتق من الاله ولما لزم اشتقاق الفعل من
غير المصدر استشهد عليه بقوله كما قيل استنوق واستحجر في الاشتقاق من الحجر والناقة
ثم جعل الاله مشتقا من اله بالكسر والمص عدل عنه اما عن الاول فلان اشتقاق
الفعل من الاعيان على خلاف القياس لا يصار اليه ما لم يقتضيه داع لا سيما في الثلاثي
المجرد فانه في غاية الندرة كقولهم ابل ابالة بكسر الباء في الاول فعل ماض وفتح الهمزة
في الثاني مشتق منه الابل اذا تانق في رعية الابل واحسن القيام بمصالحها واما عدوله
عن الثاني فلان الاله اذا كان بمعنى المعبود كما اعترف به صاحب الكشاف كان مشتقا
من اله بفتح اللام بمعنى عبد لا اله بكسر اللام بمعنى تحير فانه لا مناسبة بين مطلق المعبود
وبين معنى التحير كذا فهم من تقريرهم لكن صاحب الكشاف بين مناسبة بقوله وصيغة
هذا الاسم وصيغة قولهم اله اذا تحير ومن اخواته وله وعله ينتظمهما معنى التحير والدهشة
وهذا القدر كاف في مطلق الاشتقاق نعم ما اختاره المص اسلم من التكلف قيل
وذهب الامام المرزوقي وصاحب المدارك الى ان الاله مصدر كالالهة وهو خلاف المشهور
ولا وجه لما قيل عليه من انه لم يوجد في اللغة مع ان الامام المرزوقي امام اهلها فكفى به مقتدى
انتهى فلصاحب الكشاف ان يقول اردنا به المصدر حين جعلناه مشتقا منه واردنا
به اسما بمعنى المألوه اذا جعلناه مشتقا فيندفع الاشكال الاول كما اندفع الاشكال
الثاني بالتوجيه المذكور قوله اي من اله بمعنى عبد اشتقاق تاله واستاله اي تعبد
واستعبد ولا يخفى ان تاله واستاله من المزيدات والمزيد مشتق من الثلاثي
فاشتقاق تاله واستاله من اله ظاهر لكن لكن لما ذهب صاحب الكشاف
الى ان اله وتاله واستاله كل منها مشتق من الاله حاول الرد صريحا فتعرض له و
ايضا نبه به على ان معناهما تعبد واستعبد لا بمعنى صار الها كتحجر واستحجر بمعنى صار
حجرا كما اختاره صاحب الكشاف وينكشف منه ان كل مزيد ليس بمشتق من
ماضي الثلاثي اذ بعضه ليس له ثلاثي كتحجر فظهر حسن التعرض لبيان اشتقاقهما
قوله وقيل من اله بكسر اللام اذا تحير قاله جار الله العلامة وانما هرب عنه لان النزاع
بين ائمة اللغة انما وقع في ان الاله مشتق ام لا وصفة او لا واشتهر جانب بقائه

معنى المشتق منه بتمامه في المشتق ولذلك يرجح اشتقاق الفعل من المصدر على
عكسه وليس هذا معنى اله بمعنى تحير موجودا في معنى الاله فضلا عن ان يكون بتمامه
والا في معنى الله نعم يلزم ذلك المعنى المطابق التحير وهو خارج عن المسمى والاكتفاء
به في الاشتقاق الصغير بالمعنى اللازم غير متعارف الا ان يقال الكلام في مطلق
الاشتقاق صغيرا كان او كبيرا فحج فيصح كلام الزمخشري ولعل لهذا جوزه وان مرضه
ولم يحكم ببطلانه وكذا الكلام في الاشتقاقات الاتية قوله لان العقول تتحير بالتفكر
في كبريائه وسائر صفاته العلى قائلين سبحانك ما عرفناك حق معرفتك وهذا
التحير عاين المعرفة كما قيل العجز عن درك الادراك ادراك ونسبه بعضهم الى الصديق
الاكبر رضي الله تعالى عنه فهذا التحير ناشئ من المعرفة تحير الكاملين المكملين ونسبة التحير
الى العقول مجاز لكونها منشاءه وهذا التحير غير التحير الذي هو معنى قوله كما تستطيع
عليه والتحير المذكور لكونه سببا للعبادة قدمه على ما بعده لمناسبته لما قبله قوله اوس
الهت الى فلان الخ اي وقيل اشتقاقه من الهت الى فلان اي سكنت اليه سكون
بمعنى استئناس وعدم الاضطراب واما سكن فيه فلا يناسب هنا ولهذا
قال سكنت اليه احترازا عن سكنت فيه قوله لان القلوب الخ علة لكون الاله
مشتقا من الهت الى فلان وقد عرفت ان الكلام في الاشتقاق الصغير وهذا لا
يفيده فلا بد من التزام احد الامرين اما تعميم الاشتقاق الى الصغير والكبير او تعميم
المعنى المعتبر في الاشتقاق الصغير الى المعنى المطابقي والالتزامي وكلاهما خلاف
الظاهر ولهذا مرضه ايضا ومعنى الاطمئنان الانس به والاعتماد عليه والرجاء
منه او بذكر رحمته بعد القلق من خشيته او بذكر دلائله الدالة على وجوده ووحدانيته
او بكلامه اي القران الذي هو اقوى المعجزات كذا قاله المص في سورة الرعد والمعنى
الاول هو المناسب هنا كما يؤيده قوله في سورة الفجر النفس المطمئنة هي التي
اطمانت بذكر الله فان النفس تترقى في سلسلة الاسباب والمسببات
الى الواجب لذاته وتستقر دون معرفته وتستغني به عن غيره انتهى فالمراد بذكر
الله معرفته كما اشار اليه بقوله والارواح تسكن اي من الاضطراب الحاصل
من الترقي في سلسلة الاسباب والمسببات بمعرفته واطمئنان النفس

لان العقول تتحير في معرفته اي معرفة المعبود اي الذي يعبد فاتخذ الناس آلهة شتى وذهب كل الى ان الحق ما هو عليه لكثرة الضلال وفتن الباطل وقلة النظر الصحيح وما يؤدي اليه من الحق الصريح كذا في الحواشي الزبدية واي جعل التحير المطلق المعبود لا لاله الكلام في اشتقاق آله دون الله وكذا الحال في الحواشي التي ثبت في كذا قيل ولا يخفى ما فيه منه

٥٤

وتستقر دون معرفته اي عندها وفيها لورود هذه المعرفة التسليم له والانقياد بزمام القلب والقهر على البلية والسكونة تحت امره وقضائه وبزوال اضطرابها بسبب معارضة الشهوات والكدورات وحينئذ تفصل الروح بهذه المعرفة المستغرقة في مقعد صدق مع الذين اجتمعنا من الواصلين ولا تحجبنا عن المحبوب منه

النفس والقلب مجاز كما في الاساس الا انه شاع حتى صار ملحقا بالحقيقة في استقراره
بزوال القلق والاضطراب فلو قال لان القلوب لا تطمئن الا بذكره والارواح لا تسكن
الا بمعرفته اشارة الى الحصر كما في قوله الا بذكر الله تطمئن القلوب لكان اولى والقصر المستفاد
من تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي لا يفيد الحصر المطلوب هنا ثم المراد بالقلب هنا الروح و
جملة والارواح الخ تفسير لما قبلها على سبيل الترتيب الارواح ناظرة الى القلوب والسكون
الى الاطمئنان والمعرفة الى الذكر وهذا ترتيب انيق وسبك رشيق قيل ثم ان جريان هذين
الوجهين في المعبودات الباطلة باعتبار ان عبدتهم تحيروا فيها لعقولهم القاصرة وسكن
اليها قلوبهم القاسية انتهى وهذا انما يحتاج اليه اذا كان المقصود بيان اشتقاق اله
منكرا كما اختاره البعض او اشتقاق الاله معرفا باعتبار العقيدة واما اذا كان المراد بيان
اشتقاق لفظة الله كما هو الظاهر وهو مختار [illegible] فلا يحتاج الى هذا التكلف
وهذا المقام لا يخلو عن كدر فانه لو قيل ان الكلام في اشتقاق الله يرد عليه انه لا معنى
للاشتقاق مع لام التعريف فضلا عن اشتقاق لفظة الله وايضا لا يلايمه قوله وهو
مجيره حقيقة او يرعو ولو قيل ان المقصود بيان اشتقاق اله منكر الكونه اصلها
يرد عليه انه لا يلايمه اكثر العبارة الاتية الى التكلفات [illegible] وهذا الاخير هو الحق [illegible]
الاثير والكشاف اكثر كلامه هنا ناظر اليه فيلزم التكلفات البعيدة وقد قيل ايضا في
دفعه لا يبعد ان يكون ملحوظا واضع اللغة في وضعه للمعبود واطمئنان القلوب بذكر
المعبود الحق [illegible] في الالهة الباطلة بعد عبادتهم [illegible]
الكل به كما مر من الكفرة وان اشتبه [illegible] معترفون بانه تعالى اله الالهة واعظمها
انتهى وفيه ما لا يخفى اذ الكلام في اطلاق الاله بهذا الاشتقاق على المعبودات الباطلة
ولا يندفع [illegible] الاشكال المذكور [illegible] والوجه الاول من انه لا يبعد ان
يكون ملحوظا واضع اللغة [illegible] المعقول [illegible] فينبغي ان لا يتوصل به
وبهذا الوجه يندفع الاشكال عن جميع الاحتمالات اوس اله بكسر اللام ايضا اذا فزع
من امر اي لاح امر نزل عليه [illegible] كقوله تعالى [illegible] فزع
بمعنى التجا او استغاث [illegible] اي العابد يفزع اليه ولو قال او من اله مشتق من اله اذا
فزع اليه من امر الخ لكان اصرح في البيان الخ يكون الاله فعال بمعنى مفعول اي مفزوع

[illegible] بهذا الوجه ان يقال الواضع لاحظ الكل [illegible] المعبود باعتبار تحقق [illegible] في غير المعبود [illegible] في بعض افراده الذي هو المعبود بالحق منه فانه

ولا يضا لا وجه لكون الاصل مشتقا من غير الا شتق منه الفرع ولا لكونهما من اصل واحد بل المتبادر في اعتبار اشتقاق الاصل ولا يطلب اشتقاق الفرع منه

اليه ففيه حذف وايصال وهذا من جملة اسباب الضعف قوله والهة بالفتح والمد وهو
ماخوذ من الافعال اصله ءالهة فصار بقلب الهمزة الفا آلهة فالهمزة للسلب اذ
المعنى خلصه عن مخافة وازاله عنه قيل لم يرد المص بقوله والهة غيره بيان مبدأ الاشتقاق
والانتقال او من اله كما في اخواته كيف ولا يتصور اشتقاق الاله من آلهة بل لكونه
مزيدا اشتقاقا من اله بالكسر او من الاله الا انه لازم لهما فبهذا الاعتبار يمكن القول
باخذ الاله من الهة كما يقال الوجه من المواجهة باعتبار انها لازمة له فالمقصود ان
تحقق العلاقة بين الاله وبين اله بالكسر يستلزم تحقق العلاقة بينه وبين لازمه
فكانه مشتق من مجموع اله بمعنى فزع والهة بمعنى اجاره ولذلك جمع بينهما في بيان
وجه الاشتقاق ايضا فقال اذ العائذ الخ اذ الاول ناظر الى معنى اله بالكسر والثاني
ناظر الى الهة فالاله مفزوع اليه ومجير انتهى فيكون الاله على الوجه الاخير فعالا من الهة
بمعنى المفعل لكنه لا ضير فيه لان الغرض بيان كثرة مجيء مادة في معنى الفزع وما يتبعه لا
بيان الاشتقاق كما عرفت قوله وهو يجيره حقيقة وهو المعبود بالحق او بزعمه
بفتح الزاي على الافصح ويجوز الضم والكسر بمعنى الاعتقاد الباطل فانه مع غلبة استعماله
في ذلك مقابل للحقيقة وهو المعبود بالباطل فان العائذ اليه يزعم انه مجير وفيه
اشارة الى ان ضمير اشتقاقه لاله منكر ولهذا قيل واني قال ذلك يطرد وجه
التسمية في الاله الباطل ايضا فان الكلام في اشتقاق اله كما عرفت بخلاف الوجوه
الاخر فانها جارية فيه حقيقة فان الكفار عبدوه وتحيرت فيه عقولهم القاصرة وسكن
اليه قلوبهم ويفزعون اليه انتهى ولكن منظور فيه فان الكفار لا يعبدونهم الا
ليقربوهم الى الله زلفى وهم يعرفون حقيقة ما عبدوه ووصفه في معنى التحير وانما
اراد به معنى الاخير مماس له لبيان وجه اشتقاق الاله من هذه الوجوه وهو
فزعهم اليها لجهلهم وسبيله الى الفزع الى الذات العلي والمعبود بالحق الاعلى وكذا
الكلام في الاطمئنان وهل ما نطق به القرآن والا ما قيل من ان كلا من الوجهين ناظر
الحق بناء على رجاع ضمير اشتقاقه لله فانه تعالى لا يجير كل احد لكن كل احد يزعم ذلك
انتهى في الوجوه الاخر او لعل النظر فيها يظهر انها مختصة بالاله الحق قوله او من اله
الفصيل بكسر اللام ايضا الفصيل رضيع الابل او ولد الناقة اذا افصل عن امه فيكون

اذا اولع بامه

يكون حريصا عليها ومشتاقا اليها وولع بمعنى لازم تحبها او ولع على المبني للمفعول فانه
متعد ومعناه انه جعل والعاشقا اليها بسبب فضله عنها وتخصيص الكلام بولد الناقة
مع ان طفل كذلك عند الانفصال عن امه لان الفصيل تخفض به لغة اذ العباد
بكسر العين وفتح الباء المخففة جمع عبد اذ العباد كلهم يولعون اي يلتجئون اليه تعالى
اختيارهم واضطرارهم وجوز ضم عينه وتشديد بائه على انه جمع عابد وهو ضعيف فانهم
يولعون اليه تعالى بالتضرع في السراء والضراء والشدائد والعوائد والمعنى اذ العباد
يولعون بفتح اللام اي يحيلون والعاشقا الى لطفه والابتهار عما يخافون و
الاعطاء بما يرجون فالوالد بمعنى متضرع اليه بالحذف والايصال ولم يتعرض للمعنى
الباطل لما ذكرنا قوله او من وله اي الاله مشتق من وله بفتح الواو وكسر اللام اذا
تحير وتخبط عقله فيه اشارة الى ان التحير المعتبر في وله هو الناشئ من تخبط العقل وفرط
الجهالة فان المتحيرين من لذة المعرفة لوقوعهم في ظلمات وتيه الضلالة وبوادي الجهالة
كانهم جنوا وعقولهم كالذي يتخبطه الشيطان التخبط التفعل من الخبط وهو الضرب
بالارض ونحوه اريد به فساد العقل من الخباطة بالضم وهي شيء كالجنون ولا يخفى ان
هذا التحير لا يليق اسناده الى العارفين فلا جرم ان المراد المتحيرون من الجاهلين واما
ما سبق فهو مختص بالعارفين الكاملين بقرينة قوله في معرفته ولك ان تجعله عاما
وعلى التقديرين فالتقابل تام حسن ولم يصب من قال لم يذكر وجه الخفاء بما سبق
من قوله اذ العقول تتحير في معرفته وفيه تصريح بان كلا من اله ووله لغة برأسها كما ذكر
النسفي والسجاوندي لا ان اله اصله وله كما ذكر شراح الكشاف انتهى ولم ينظر الى قوله و
تخبط عقله فانه وجه التحير لا ما سبق كما اوضحناه قوله وكان اصله ولاه انما قال
بلفظ التشبيه لان اصله لم يثبت في الاستعمال فهو قياس محض كذا قيل وفي التوضيح
لا يجري القياس في اللغة وهذا قياس في اللغة فلا يعبأ به وقال مولانا خسرو
وانما قال وكان اصله ولاه لان مصدر وله وله بفتح اللام وولهان ولم يشتهر ولاه
مصدرا له انتهى يشير الى انه مصدر لكنه غير مشتهر ويرد عليه ان الهاء اصله ولاه
فعال بمعنى المفعول والوجوه مبنية عليه فكيف يكون مصدرا غير مشتهر قوله وفي
وجوه حيث قلبت الواو همزة للثقل فصار اجوه قوله وقيل عطف على قلبت

وليس بصيغة التمريض ولو قال وصار اله لكان ابعد من الاشتباه قوله كما عاد
والشاح نظير ما نحن فيه فان اصلهما وعا وهو الظرف ووشاح وهو حلي تشده
المراة على صدرها قلبت واوها همزة للاستثقال قوله وبرده تحلي الهمزة الخ وجه
الرد ان جمع التكسير كالتصغير يرد الاشياء الى اصلها فلو كان اصله ذلك سمع فيه
اولهة كاوعية فلا يكون اصله ولاه فلا يحسن ان يقال انه مشتق من وله الا ان
يعتذر كما قيل بانه لتوهم كون الهمزة اصلا لعدم الاستعمال ولاه وفيه ما لا يخفى قوله و
قيل اصله لاه هذا عطف على واله اصله اله يعني ان اصل الله وهمزته اصلية وذكر
في اشتقاقه احتمالات ثم اشار الى ان همزته مقلوبة من الواو كما ذهب اليه
بعض مع تزييفه حاول بان قول اخر لاصل لفظة الله فقال وقيل اصله لاه فالضمير
راجع الى الله لا الى الالاه وان جاز لا يستلزمه ذلك لكنه خلاف السوق قوله في الاصل
مصدر بمعنى الفاعل لا بمعنى المفعول كما اوهمه عبارة المص اي المحتجب والمرتفع وادخل
عليه اللام وصار علما له تعالى بالغلبة فصارت اللام جزء من الكلمة كما في النجم وانما صح النداء اذ
لا يظهر حرف النداء لا يكون حينئذ عوضا عن الحرف الاصلي وقد يعتذر بما مر من ان وجه قطع
الهمزة في حالة النداء انه ينوى به الوقف على حرف النداء تفخيما للاسم ولا يخفى ما
فيه لان تفخيم الاسم يقتضي ذلك في غير النداء ايضا وقيل لما استغنى عن التعريف الاصلي
في صورة النداء انمحض اللام للجزئية فلو حذفت الالف كان حذف جزء الكلمة وفي
غير النداء فيه شائبة التعريف ولذا يقال يا الله باسقاط الهمزة في الدرج انتهى
قد عرفت ما فيه فتذكر قوله اذا احتجب وارتفع وما ثبت في اللغة لاه يليه ليها
اذا احتجب ولاه يلوه اذا ارتفع والمص رحمه الله تعالى جعلهما اي الارتفاع و
الاحتجاب بمعنيين من مادة واحدة وبينهما على طريق اللف والنشر وهو ظاهر وليس
المراد انه مستعمل فيهما معا بناء على مذهبه في المشترك بل لصحة النقل من كل منهما و
هذا المذهب منقول عن سيبويه بناء على ما حقق في كتب اللغة وقال ابن حروف
انه من لفظ متوهم كناب او هو مقلوب من وله لان باب لوه ولية ليس في
العرب كما قاله السيوطي وقيل لاه يليه بمعنى ارتفع ليس بلغة كذا قيل في الصحاح
جوز سيبويه ان يكون لاه اصل الله ادخل عليه الالف فجرى مجرى اسم العلم كالعباس

من قولهم لحي الا انه لم يخالف الاعلام حيث كان صفة حيث كان صفة قوله لانه
محجوب فيه ما مر والاولى محتجب كما قال اولا اذا احتجب الخ لان المحجوب
مقهور لا يليق بذاته ولا يقال انه يرده قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
لانه في شان المخلوق لا في الخالق وتصدى بعضهم لتصحيحه بان احتجابه تعالى عن
ادراك الابصار انما نشا عن ذاته فكانه جعل ذاته مستورا ومحجوبا انتهى ان اراد
به انه مقتضى الذات لزم ان لا يدرك بالابصار في النشاة الاخرى للاخبار والا
فلا يلزم منه كلا والمحجاب خصوصا للاحتجاب بل الاولى ان يقال انه هفوة من
قلم الناسخ الاول واول كلامه قرينة على هذا الاحتمال المعقول قوله ويشهد له
قول الشاعر من تتمة مقول قيل فلا يضر تضعيف المص كحلفة من ابي رباح يسمعها
لاهه الكبار الحلفة واحد الحلف اي القسم وابو رباح بفتح الراء والباء الموحدة
اسم رجل والكبار بضم الكاف وتخفيف الباء بمعنى العظيم وروى يشهدها مكان
يسمعها اي يحضرها ويطلع عليها ومالهما واحد قيل ابو رباح اسم رجل من بني ضبيعة
وكان قتل رجلا من بني سعد بن ثعلبة فسالوه ان يحلف او يدية فحلف ثم قتل بعد
حلفه فضربته العرب مثلا لما لا يغني من الحلف كما قاله ابن دريد في شرح ديوان الاعشى
واسم الشاعر الاعشى والمراد بلاهه الكبار وجه الشهادة ان الضرورة ترد
الاشياء الى اصلها وهذا مراد القائل المذكور ويرد عليه ان لاها هنا للضرورة اصله
الاله خفف للضرورة ولا يقال في سعة الكلام فامر الشهادة ليس بتام وعن هذا
زيفه المص قيل والاستشهاد بالقراءة الشاذة اولى انتهى والقراءة الشاذة لا تعد
قرانا فكيف دوران اله واستعمال الاله في المعبود واطلاقه عليه تعالى يرجح الحكم بان اصله
اله قوله وقيل علم لذاته المخصوصة هذا عطف على قوله والله اصله اله اي انه اسم
علم لذاته تعالى ابتداء ليس له اصل واشتقاق والفرق بين المعطوف والمعطوف
عليه ان كونه علما بالغلبة في المعطوف عليه والمعطوف علما ابتداء اي علم مرتجل غير
منقول ولا يغني احدهما عن الاخر فلا اختلاف في العطف قال منلا خسرو وهذا
المذهب ثاني ذهب اليه الخليل والزجاج واختاره الامام ونسب الى سيبويه و
الاصوليين والفقهاء انتهى ولعل هذا رواية اخرى من سيبويه اذ قدم النقل عنه

انه ذهب الى ان الله مشتق من لاه واستعمل الذات فيه بمعنى الحقيقة لانه ورد
عليه اطلاقه في الحديث الصحيح ولا تتفكروا في ذاته فلا وجه لانكار اطلاقه عليه
تعالى بل ذلك الاطلاق ربما يدعى الاجماع فيه لان كلام السلف والخلف ناطق
باطلاقه والانكار مكابرة صريحة قوله لانه يوصف الخ وهذا من امارة كونه من
الاعلام المرتجلة وفيه ما لا يخفى يظهر من كلام المحقق عليه فانه لو سلم دلالته على
العلمية لا على العلمية المرتجلة من غير غلبة الاعلام المرتجلة قوله ولانه لا بد له
من اسم فان قيام الصفات في الخارج كما يحتاج الى وجود الموصوف كذلك يحتاج
في اجراء الصفات عليه في الالفاظ الى وجود الاسم الدال على ذات الموصوف
سواء كان مختصا به او لا اذ الوجود اللفظي بمثابة الوجود العيني فعلم من هذا التقرير
ان هذا الدليل يفيد الاسمية لا العلمية مع ان المدعى هو العلمية ثم لو سلم دلالته على العلمية
المرتجلة والقول بان كونه علما منقولا من الوصفية لا يكفي لا بد له من بيان ولو
قيل في بيانه اولا بد له من اسم في اصل الوضع يجري عليه لكان كالمصادرة على المطلوب
لان هذا اول المسئلة وكذا قولهم العرب ما اغفلوا شيئا الا وضعوا له اسما يجري
عليه صفاته فكيف اغفلوا خالق الاشياء ولم يوضعوا له اسما كلام اقناعي
اذ الاستقراء ان ثم مشكل والنقض غير بعيد على انهم لم يجعلوا اسما للهواء
وضع علم مرتجل لما سبق فيكفي العلم المنقول كما اختاره معظم الفحول قوله
ولانه لو كان وصفا الخ هذا اقوى الوجوه واشبهها توضيح الدليل انه لو كان وصفا
لكان مثل الرحمن من الصفات الغالبة فلم يكن قوله لا اله الا الله توحيدا اي مفيدا
للتوحيد مثل لا اله الا الرحمن وهذا خلاف الاجماع والسبب في ذلك انه لو كان
صفة لكان مدلوله المعنى دون الذات المعينة وهو لا يمنع الشركة حاصله لو لم يكن
علما للفرد الموجود لا يمنع الشركة فنفي وجود المعبود بالحق اولا ثم الاثبات للمفهوم
الكلي لا يمنع الشركة فلا يفيد التوحيد وان اختصت في الاستعمال بذاته تعالى باعتبار
الغلبة بخلاف ما اذا كان علما مرتجلا فانه يكون مدلوله الذات المعينة فيفيد التوحيد
ولا يجوزه تعقله بوجه كلي فان تعقل الجزئي بوجه كلي لا يستلزم كلية المعلوم ويرد
ما ستوضح بعموم الوضع وخصوص الموضوع له وجزئيته فيندفع ما قيل انه لو كفى في

التوحيد اختصاص المستثنى بذاته في الواقع فقولنا لا اله الا الرحمن ايضا توحيد
وان لم يكف واقتضى ما يفيده بحيث لا يجوز العقل الشركة لم يكن لا اله الا الله
توحيدا لان الله تعالى لا يحضر ذاته على وجه التشخص وجه الاندفاع هو ان عدم
الاحضار على وجه التشخص يقتضي ان يكون الاحضار امرا كليا لا ان يكون
المحضر امرا كليا فيجوز الشركة اي يترتب على الثاني واستوضح بزيد فان
ادراكه قبل الرؤية على وجه كلي مع انه جزئي حقيقي والغلط نشأ من اشتباه
العارض بالمعروض فيكون المستثنى ح اي ح كونه علما للفرد الموجود واحدا
معينا في نفسه وجزئيا حقيقيا بحيث لا يقبل الشركة اصلا وان لم يحصل في
عقولنا الا على وجه كلي كما دراك زيد قبل رؤيته والفرق بين كون المفهوم
الكلي منحصرا في فرد في الخارج اتفاقا وبين كون المفهوم الكلي منحصرا في فرد معين
بالوضع واضح فلا حاجة الى ما نقل عن المصنف في الهامش حيث قال وفيه
نظر لجواز ان يكون التوحيد مستفادا من الشرع او من القرائن انتهى لان
المراد كون اللفظ مفيدا للتوحيد بحسب دلالة اللفظ وقد بان تحققه ولهذا
اعتبر الشارع جعل لا اله الا الله توحيدا دون لا اله الا الرحمن فلو قيل كون لا اله
الا الله توحيدا لجعل الشارع اياه توحيدا لكان فيه شائبة الدور على ان قوله
الاتي وعدم تطرق الشركة اليه لا يلايم هذا المنقول وقيل الحق ان ايجاب
احضاره تعالى شانه على الوجه المذكور تكليف بما لا يطاق فالمطلوب احضاره
على وجه كلي منحصر في فرد وعدم حصول التوحيد بالرحمن لاطلاقه مضافا الى غيره
كرحمن اليمامة انتهى ان اراد وجها كليا منحصرا في فرد معين بالوضع فهو راجع
الى ما ذكرنا لا وجه مغاير له وان اراد وجها كليا منحصرا في فرد في الخارج بدون الوضع
فلا يفيد التوحيد لما مر توضيحه وتقدير الخبر موجود او ممكن فلا يليق بحثه بهذا المقام
قوله والاظهر انه وصف وفي نسخة والحق بدل والاظهر قيل انه مذهب ثالث
وقيل بل هو المذهب الاول وهو الظاهر ويؤيده قوله ولان معنى الاشتقاق الخ
ولو كان هذا مذهبا ثالثا مغايرا لما سبق لا تعرض للاشتقاق المذكور سابقا
فتوضيحه قرينة على انه المراد هنا ولذا قيل هذا اثبات لكونه وصفا مشتقا على حدة

الوجوه السابقة مع الجواب عن ادلة كونه علما لذاته اى علما مرتجلا غير منقول لكن
ما نقلناه منه قدس سره فى حل فاتحة الكتاب يقتضى ان يقال انه اسم لا وصف لانه
لا يقع صفة فلا يقال شئ اله بل يقع موصوفا ويقال انه اله واحد مع كثرة دورانه
على الالسنة نظيره كتاب واعلم الآن يقال ان المص لا يسلم ما ذكره قدس سره كما
قيل او لما كان انه اسم اشتبه بابا بالصفة عبر المص بالوصف مبالغة كانه قال والاظهر
انه اسم مشابه بالوصف فى الاصل الخ وبالجملة مراد المص تزييف للقول بعدم الاشتقاق
سواء كان اسما مشابها بالصفة او صفة فلذا لم يتعرض فيما سبق كونه اسما او صفة
وهنا اشار الى كلا الاحتمالين بقوله والاظهر فانه كالصريح فى ظهور كونه اسما
مشتقا عنده ووجه الاظهرية انه لما كان المعنى الوصفى شاذا فى اصله فحمله على الوصف
اولى من الحمل على كونه اسما مشابها بالوصف كيف وقد انكره بعض العلماء رأسا
هذا اذا جعل المفضل عليه كونه اسما مشابها له واما اذا جعل المفضل عليه كونه علما
مرتجلا كما هو الظاهر من سوق الكلام فلا اشارة فى كلامه الى كونه اسما مذكورا بل يقال
انه ممن انكره رأسا ثم حاول بيان ما ذكر من المحذورات الثلثة على اعتبار كونه
وصفا بحيث يتضمن الجواب عن ادلة العلمية فقال لكنه لما غلب عليه الخ الغلبة
على قسمين تحقيقية وهى عبارة عن ان يستعمل اللفظ من ابتداء وضعه فى غير ذلك
المعنى لكن مقتضى القياس ان يستعمل فى غيره فلما كان الغلبة محتملة للمعنيين اراد بيان
ان المراد هنا الغلبة التقديرية فقال وصار علما اى وصار فى افادة التعيين كالعلم
المرتجل فلو قال لم يستعمل فى غيره اصلا لكان اظهر فى الاشارة الى الغلبة التقديرية
قوله مثل الثريا فانها فى الاصل وصف لانها تصغير ثروى بوزن سكرى تانيث
ثروان بمعنى كثير العدد من الثروة بمعنى كثرة العدد ثم صار للكوكب علما بالغلبة لكثرة كواكبه
وكواكبه ستة او سبعة المخصوص بالغلبة التقديرية اذ لم يستعمل من ابتداء وضعه
فى غير المعبود بالحق قوله والصعق فى الاصل صفة مشبهة لمن اصابته الصاعقة
ثم صار علما بالغلبة لرجل وهو خويلد بن نفيل بعد الاستعمال فى من اصابته الصاعقة
فالغلبة فيه تحقيقية فالتشبيه فى العلمية بالغلبة وان فرق بينهما بما مر فلو اكتفى بالثريا
لكان اشد طباقا بين المشبه والمشبه لكن اراد به التأييد بتكثير النظر ولما كان

حاصل تقدير الخبر فى كلمة التوحيد

اذ مثبت الحصر فى الاول عدم وجود الغير الفرد الموجود فى الخارج وان كان ممكنا فى نفسه ومثبت الحصر فى الثانى اليقين بالوضع

بحيث لا يستعمل فى غيره وصار كالعلم

٥٠٨

اذ لا فى معنى غلبة على شخص معين وتقديرية وهى عبارة عن الاستعمال اللفظ م م

لكان لفظة الله لم يستعمل فى غيره تعالى من ابتداء وضعه فلا اشكال بان العرب لم
يهملوا شيئا حتى وضعوا له لفظا يجرى عليه صفاته فكيف يتأتى منهم اهمال اسمه
تعالى اذ الغلبة التقديرية من عداد الوضع فاندفع الاشكال ايضا بان جواز الاختصاص
بالغلبة لا يجرى نفعا للزوم المحذور الى زمان حصول الغلبة فالفرق بين العلم المرتجل
والعلم المنقول من وجهين احدهما ان الاول لا يعتبر فيه معنى الوصف والاشتقاق
والثانى معتبر فيه ذلك والاخر ان الثانى يقتضى القياس ان يستعمل فى غيره بخلاف
الاول فلا وجه لان يقال فى النزاع لفظى اى فى يكون المراد بالعلم المنقول العلم من ابتداء
وضعه النزاع لفظى لا طائل تحته قوله اجرى جواب لما اى لما غلب وصار كالعلم الشخصى
المرتجل اجرى ذلك العلم المنقول مجراه اى مجرى المرتجل فى الامور الثلثة فالدليل المذكور
لا يدل على كونه علما مرتجلا بل يدل على كونه علما مطلقا فيجوز ان يكون علما بالغلبة
التقديرية ويرجح بان معنى الاشتقاق المذكور لا يتحقق فيه حسن اعتباره فيه ولما كان
العلم بالغلبة التقديرية اقرب الى العلم المرتجل فالمعنى انه اجرى مجراه مع انه معدود و
لو بالغلبة من الاعلام قوله وامتناع الوصف به جواب عن قوله لانه يوصف و
لا يوصف به ودفع له اخره فى الدفع مع انه مقدم فى الاستدلال لان الفصل الواحد
اولى من الفصلين وعدم تطرق احتمال الشركة دفع للوجه الثالث لما ذكرنا من ان
الوجوه لا تدل على كونه علما مرتجلا قوله لان ذاته لما زيف ادلة العلمية بطريق الوضع
القصدى ولم يلزم من ابطال الدليل ابطال المدعى حاول ابطاله فقال لان ذاته
قوله حقيقى كالعلم والقدرة او غير حقيقى وهو اضافى فالمراد بالحقيقى ما يقابل الاضافى
مثال الاضافى التخليق والترزيق غير معقول البشر اتفاقا سواء كان ممكنا غير واقع
او ممتنعا ظاهره ان هذا مبنى على ان الواضع هو ابو البشر واما القول بان الواضع
هو الله تعالى فلا يتم بظاهره لانه يعلم كنه ذاته ولو كان العلم بالكنه شرطا فى وضع
الاعلام لتم بالنسبة اليه تعالى والقول بان الوضع فى صورة كون الواضع هو الله
تعالى لا يعلم الا من تتبع موارد الاستعمال وهو يتوقف على فهمهم ما اراد ولانه لا معنى
للاجمال فى البسط الا ما ذكر ضعيف لانه يفيد عدم العلم بالوضع وهو ليس
بمطلوب ولا يفيد انتفاء الوضع مع انه هو المطلوب قيل وخلاصته انه لو كان لفظ

وبالجملة ما اختاره المص وسلك الجمهور متحدة المآل وفى افادة التوحيد لانه ايضا مبنى على التعرف الشركة كما صرح به المص حيث قال اجرى مجرى العلم المرتجل فى عدم تطرق الشركة والفرق بينهما ما ذكر فى اصل الحاشية منه

كلام على المص

قوله وصار كالعلم اشارة الى الغرق بين الله والرحمن فانه وان اختص بذاته تعالى بحيث لم يستعمل فى غيره تعالى الا انه لم يصر كالعلم القصدى فى الدلالة على ذاته تعالى بدليل وقوعه صفة لا موصوفا كذا صرح به السكاكى دلو بركوند لا موصوفا فافهم اولى منه

من حيث هو بلا اعتبار امر اخر

موضوعا لذاته المخصوصة لامكن الدلالة عليه لكن التالي باطل والمقدم مثله اما
الملازمة فلان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث متى اطلق فهم منه وهذه الحيثية
هو امكان الدلالة به عليه واما بطلان اللازم فلان امكان الدلالة عليه يتوقف
على تعقله لان الالفاظ انما تدل على ما في الاذهان وذاته من حيث هو غير معقول
انتهى ان اراد تعقله بالكنه فيرد عليه انه يقتضي عدم امكان العلمية بالغلبة ايضا
فانه من قبيل الوضع كما اعترف به فيرد بذكره عليه فامكان الدلالة عليه ان توقف
على التعقل بالكنه فلا يمكن الدلالة عليه به ايضا كذلك فما هو جوابنا وان لم يتوقف
عليه بل يكفي التعقل بوجه ما فيمكن ان يدل عليه تعالى به في صورة كونه علما قصدا كما
يكن في صورة كونه علما بالغلبة ومقتضى قولهم الالفاظ كان حين الوضع اولا و
سواء كان ذلك اللفظ موضوعا له بالوضع القصدي اولا فتخصيص ذلك بالوضع
لا يظهر له وجه في الاكتفاء بالتعقل مطلقا ولو بالوجه هو اللائق بالاعتبار كما يظهر
بتفحصه صحيح الانظار وقال في شرح المواقف من ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان
يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقل ذاته تعالى لم
يجوزه لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهمه فاذا لم يمكن ان يعقل
ويفهم لم يتصور وضع الاسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته و
وضع الاسم بازائه لا يتوقف عليه اذ يجوز تعقل ذاته بوجه من وجوهها ويوضع
الاسم بخصوصها ويقصد تفهيمها باعتبار ماله بكنهها ويكون ذلك مصححا للوضع
وخارجا عن مفهوم الاسم على ما عرف ان لفظة الله اسم علم موضوع لذاته من
غير اعتبار انتهى ويؤيده ان الوضع لو توقف على تعقل الكنه لما امكن الوضع في
غيره تعالى ايضا اذ معرفة الاشياء بكنهها مخصص بخالقها كما هو جوابه وما ذكره في توجيها
انه كنه حقيقته بناء على ظاهر الحال لا حقيقة في المال وان ارادوا بالكنه الا حقيقة
بعينه فيه ما فيه من الخفاء لا يخلو عن اشكال لانه يستلزم ان لا يقدر من يولد له
ولد غائب ان يسميه وهذا خلاف الواقع وقد نقل ههنا عن المصنف حاشية
قال فيها ما نصه فيه نظر اذ يكفي في وضع العلم تعقله بوجه يمتاز به عن غيره من غيره
ان يعتبر ما به الامتياز في المسمى فيمكن وضع العلم لمجرد الذات المعقولة في ضمن بعض

انما تدل على ما في الاذهان
انه لا يمكن الدلالة عليه تعالى
بلفظ ان اريد بما في الاذهان
التعقل بالكنه سواء هم ج

٥٦

دانما يقتضي هنا ما خطر بالبال الحقير وقد كتبنا اولا قبل الوقوف على هذا المنقول فالحمد لله على هذا التوارد العقول المقبول منه

بعض الصفات وقد تقرر في الكلام انه يمكن ان يخلق العلم بكنه ذاته في البشر ولا يكفي
اذ لم يكن الواضع هو الله تعالى والتحقيق ان تصور الموضوع له بوجه ما كاف في وضع العلم وكذا
في فهم السامع عند السمع له انتهى والقول بانه والتحقيق ان العلم بالشيء بالوجه عين
العلم بالوجه لا تغاير بينهما الا بالاعتبار نفي الحقيقة اذ تعقل ذاته تعالى بوجه ما يكون
اللفظ موضوعا لذلك الوجه لكن من حيث حصوله في ذاته تعالى واتحاده به ولا
يكون موضوعا لذاته تعالى من حيث هو انتهى في غاية بعد من السداد اذ فرق بين
العلم بالوجه والعلم بالشيء بالوجه والصحيح مثل تصور الكاتب وتصور الانسان بالكاتبية
فالاول تصور الوجه والثاني تصور الانسان كما نبه عليه الفاضل الخيالي فدعوى العينية
في غاية السقوط كيف لا والعلم بالوجه علم بكنه الوجه والعلم بالشيء بالوجه العلم
به بوجه غير الكنه فالحق انه الوضع العلم بالباري باوصافه المختصة به والموضوع هو الذات
المخصوصة وهذا هو التحقيق الذي لا محيد عنه في هذا المرام ودع عنك خرافات شتى وهام
فلا يمكن ان يدل عليه بالبناء المبني للمفعول وفي بعض النسخ فلا يمكنه ان يدل بالمبني
للفاعل اي لا يمكن للبشر ان يدل عليه بغيره سواء كان الواضع هو الله تعالى او البشر و
قيل وهذا على تقدير كون الواضع البشر وفيه نظر وله ولانه يؤول الخ اي لو لم يكن
وصفا في الاصل فصار علما بالغلبة لكان محتملا دالا على مجرد ذاته المعينة ولو كان اسما
علما كذلك لما افاد الخ لان ظاهره ان يكون في السموات متعلقا به باعتبار معناه
الاصلي كما ذهب اليه الاكثرون وهو المعبود ونحوه وانما قال لما افاد ظاهره لانه
يمكن تعلقه بلفظة الله مع كونه علما قصديا لاشتهاره في ضمن هذا الاسم بالصفات
والعمل في الظرف يكفيه رائحة الفعل كقوله اسد علي وهذا الوجه اولى من القول بانه
متعلق بيعلم في يعلم سركم الاية فانه يحتاج الى التاويل كما ذكره المص في سورة الانعام وله
ولان معنى الاشتقاق الخ لما كان الاشتقاق يقتضي ان لا يكون جامدا فان جرى بانه
كان نادرا ثبت القدر المشترك بين الصفة والاسم المشتبه بالصفة فلا يكون علما
لذاته وهو المطلوب اذ المطلب ظني يكفي فيه هذا القدر فلا يرد عليه انه لا يستلزم
الوصفية اذ لا يسمى الزمان والمكان اشتقاقا بهذا المعنى من غير وصفية والصفات
الكتب والالام من المشتقات ولا وصفية فيهما والمنكر للاشتقاق لا يعلم

سانحة

مطلب انه العلم بالشيء
كاف في الوضع ورد على
من نفى العلم

نعم ذهب البعض الى ان العلم بالشيء بالوجه
ليس علما بذلك الشيء حقيقة بل
علم بذلك الشيء لكن يجب ان يكون
مراده انه ليس علما بذلك الشيء بالكنه
والا فالعلم بالشيء بخواصه اللازمة له
انكاره مكابرة لانه يجمع عليه الاكثر
ان الرسم التام والناقص عدا من
التعريف ولا تفصيله لبعد المقام
منه

ظاهر قوله وهو الله في السموات
معنى صحيحا

بان يكون احد اللفظين مشاركا
للآخر في المعنى والتركيب

التوافق في المعنى لكن يرد عليه انه ان اراد الاشتقاق بالعلم فمع عدم اعتراف المتكلم
له لا يفيد اذ الاشتقاق بالعلم فرع وجوده وان سمي بمجرد كون المشاركة المذكورة
بالاشتقاق فان اريد به المشاركة اللازمة للاشتقاق بحسب العقل فهو مسلم والا
فلا يفيد وان اراد الاشتقاق بحسب العقل فمصادرة على المطلوب وتوجيه المص
يميل الى الاول قيل يعني ثبوت معنى الاشتقاق بين هذه اللفظة الجليلة وبين الاصول
المذكورة سابقا يدل دلالة ظنية كافية في المباحث اللغوية على انها مشتقة من
احدها فلا يكون علما لذاته المخصوصة ابتداء بل من الاعلام الغالبة ضرورة اختصاصه
بذاته فهو في الاصل اما اسم او وصف والاظهر هو الثاني كما مر انتهى فح يرد عليه ان
هذا من قبيل اثبات اللغة بالقياس وشبيه به وهذا وان ذهب اليه البعض
لكنه باطل كما في التوضيح قوله وهو حاصل بينه كلي وهذا غير كاف ما لم ينقل من
الواضع ودون اثباته خرط القتاد وقيل لاهابالسريانية وقال بعضهم
بالعبرانية وهو المسموع من اصحاب تلك اللغة واثبت في كتبهم ويحتمل ان يكون
من قبيل ما اتفق اللغتان كذا قيل المذهب رابع اعلم ان العلماء في لفظة الجلالة فمنهم
تورع عن طلب ماخذه وذكر معناه ومنهم من قال لعله مشتق لكن لا نعلم
المشتق منه ولم يتعرض لهما المص بل تعرض لمذاهب اصولها اربعة الاول انه
اسم عربي مشتق صار علما بالغلبة لان اسماء الله تعالى كلها مشتقة ليعرف المكلف
معناها فيتوسل بها اليه الثاني انه اسم عربي غير مشتق الثالث انه صفة صارت
علما بالغلبة واختاره المص كما ستعرفه الرابع انه سرياني معرب والكل مذكور في
كلام المص مشروحا قوله وادخال اللام الخ رالى ان الهمزة ليس جزء من العلم
وانما جيء ليمكن الابتداء واما ما سبق من قوله وعوضت عنها الالف واللام
فالتعويض فيه الالف لكونها من جملة العوض وقد مر توضيحه واخر هذا القول لان
ما وقع في القران كونه عربيا هو الظاهر المتبادر والمعرب قليل فلا يصار اليه بلا دليل
ولا داعي يقتضيه ومجرد المشابهة اللفظية غير كاف فيه وهم يلحقون الالف على
اواخر الكلمة فيقولون لاها رحمانا كما في الفارسية ومعناه ذو القدرة قيل و
التصرف فيه يدل على انه لم يكن علما في غير العربية الا ان يقال انهم اشترطوا في منع صرف

اعلم ان العلماء اي كما تحيرت العقول في ذاته وصفاته لاحتجابه بانوار الجبروت وعلى نه تحيروا في لفظة الله وتلاشت افكارهم في مقابلة معناه كانه انعكست اليه تلك الانوار فتبهرت باشعتها اعين ذوي الابصار فتشعبوا الى الآراء المختلفة والاقوال المتشتتة كما ذكره بقوله فمنهم من تورع الخ منه

حرف العجمة بكون الاعجمي علما في العجمة انتهى فلو قال المص وادخال اللام عليه فصار علما
لكان اولى قوله وتفخيم لامه اي لام الله لا لام الاله تتعين كسر ما قبله فيها فيه قوله اذا
انفتح ما قبله والمراد بالتفخيم التغليظ ضد الترقيق وقد يطلق التفخيم على ترك الامالة
وليس بمراد هنا وعلى امالة الالف نحو مخرج الواو وعدم ارادته اولى وليس
في كلامه ما يوهم اختصاص التفخيم بهذا الاسم اذ بيان احوال الشيء لا ينافي
وجود تلك الاحوال في غيره ما لم تذكر باداة القصر قوله اذا انفتح ما قبله للتعظيم
ويكون ذكره بكل اللسان كما كان حضوره في جميع الجنان فان اللام الرقيقة انما يذكر
بطرف اللسان كما يعرف بالحس والذوق ذوي العرفان وهذا يقتضي تفخيمه
في عموم الاحوال لكن ثقلة الانتقال من الكسرة الى اللام المفخمة دعت تركه في حالة
الكسر قوله وقيل مطلقا اي سواء كان ما قبله مفتوحا او مضموما او مكسورا رفضا
لما ذكرنا من الثقلة المزيلة عند غير العرب حتى قيل يجوز ان يكون التفخيم في حالة
الكسر من مستحسنات المتاخرين كما يشير اليه قوله سنة لان معناها طريقة
مسلوكة توارثه الخلف عن السلف من القراء وغيره لا سنة مصطلحة فاشار
الى ان خلافه غير متوارث ولا يخالف ما ذكرنا انفا اذ تغييره السنة اولا ثم الترتيب ثانيا
قرينة قوية على ما ذكرنا قوله وحذف الفه اي الساكنة التي بعد اللام لحن اي
خطأ في اللغة قال في القاموس اللحن الخطأ في القراءة وهو لازم للخطأ في اللغة
سواء كان في الاعراب وغيره قوله يفسد به الصلوة وهذا ظاهر على مذهب
الشافعي ان تغيير به السورة لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فينتفي به لفظة
الله فينتفي به السورة لكونها جزء منها ولا صلوة الا بها عندهم واما عندنا فوجه
فسادها بحذفه اما التغيير المعنى او لكونه لغوا من الكلام قال قاضيخان لو كان
الكلمة ثلاثية فحذف حرف من اولها او وسطها كما لو قرئ قرانا عربيا بحذف
العين او عربا بحذف الياء تفسد صلوته اما لتغيير المعنى او لانه يصير لغوا من
الكلام وكذا لو حذف الحرف الاخير نحو ان يقرأ في ضرب الله مثلا بحذف الباء
فان كان الحذف على وجه الترخيم لا تفسد صلوته وشرط ان يكون بعد النداء
في الاعلام الغالبة وان لا يكون ثلاثيا بل يكون رباعيا او خماسيا فحذف

الحرف الاخير كما لو قرأ في مالك يا مال لان الترخيم نوع من الفصاحة انتهى وما نحن
فيه ليس من هذا القبيل قوله لا ينعقد به صريح اليمين لوجوب وجود الاسم فيه ولم يوجد
قال الغزالي في الوجيز ولو قال بله على قصد التلبيس وهو الرطوبة فليس بيمين
وان نوى به اليمين انعقد وحمل حذف الالف على اللحن انتهى وهذا غير ظاهر لانهم
عللوا فساد الصلوة بان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلم يبق لفظة الجلال
حتى ينعقد به اليمين ولعل لهذا نقل عن الامام النووي من الشافعية انه قال انه
ينبغي ان لا يكون يمين اصلا لانه بلغة يحتمل ان يكون فعلة من البلل وهو الرطوبة
ولذا فسدت به الصلوة لتغير المعنى انتهى وفهم منه ان علة الفساد تغير المعنى
عند الشافعي كما كان كذلك عندنا وما سبق من ان السورة لا يتحقق تمامها
تخريج اخر عندهم ايضا ونقل عن الشيخ المقدسي انه اذا قال بله لا يكون يمينا عند
الحنفية الا اذا اعرب الهاء بالكسر او نوى اليمين انتهى فالاشكال الذي ورد
على الشافعية ورد على ائمتنا ايضا واللفظ الذي خرج باللحن عن كونه اسما له تعالى
او صفة لا يظهر وجه كونه يمينا بالاعراب او بالنية ثم الفساد به الصلوة اي اذا
وقع في لفظ القرآن كما في الحمد لله او في البسملة اذا قلنا انها من السورة من السورة
كما هو مذهب المص وفي تفسير الكبير انه في التكبيرة كذا قيل وهذا مسامحة اذ في
التحريمة بحذف الالف لا ينعقد الصلوة وكذا اذا ذكر عند الذبيحة بحذف الالف و
لو قال والله وتالله بواو القسم وتاء القسم هل يكون يمينا بكسر الهاء او نوى به
اليمين فلم يتعرض ارباب الحواشي له ومقتضى كلامهم كونه يمينا بل هو اولى به لانتفاء
التدليس به الذي في بله لكن اشكال وارد عليه ايضا قوله الا لا بارك الله
في سهيل اي جاء في هذا المصراع الاول بحذف الف الله وان كان لحنا لضرورة
الشعر ومعنى البيت الدعاء على رجل مسمى بسهيل بعدم البركة فيه وهي التي ذكرها
ما الله بارك في الرجال وفي هذا المصراع لم يحذف الف الله قوله اسمان بنيا
الى اخره المراد بالاسم مقابل الفعل والحرف فلا بنافي الصفتية وانما جيء بالمعنى الاعم
لا يدل بصيغته على امور زائدة مدلول مواده فضلا عن الدلالة على المبالغة ولو قال
صفتان الخ لاوهم ذلك وانت خبير بان التعبير بالصفة لا يدل على المبالغة ولا

نقد خسرو

سهاب

٦١

كلام على القويم

وقد جاء في ضرورة الشعر

الرحمن الرحيم

ولا على عدمه ولذا قسم النحاة الصفة اعني ما دل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين
قائم به الى صيغة المبالغة والى غيرها فلو قال صفتان كما قال صاحب الارشاد
لكان اولى والوهم المذكور مندفع بان يقول بنيا للمبالغة دون ان يقول
وضعا للمبالغة اذ اللام في الاول للغاية وليس صلة للوضع بخلاف الثاني
فان المتبادر منه كون اللام صلة الوضع وان امكن حمله على الغاية لكن الايهام
حاصل بسبب التبادر وعدم كون الرحمن والرحيم من نوع واحد لا يوجب عدم التعبير
بصفتان فانه لو سلم عدم كون رحيم صفة مشبهة كالرحمن فلا ريب في انهما
داخلان تحت جنس صفة وهذا كاف في التعبير بصفتان قوله بنيا للمبالغة
ليس معناه انهما من صيغ المبالغة لانها عند الجمهور محصورة في ثلث فعال
ومفعال وفعول وما نقل عن سيبويه ان فعيلا من صيغ المبالغة محمول على
حالة العمل للنصب بحيث لا عمل له لا يحمل على كونه من صيغها كذا قيل ولا يخفى
ان اكثر البصريين خالف سيبويه في اعمال فعيل وفعل والفرق بين العمل وبين
غيره من اسرار العربية لا يظهر له وجه بل على تقدير الفرق عكسه اولى لان المبالغة
ينبغي للمناسبة بينه وبين الفعل فلا يعمل قوله من رحم بكسر العين فيكون
من رحم المتعدي في الاصل وههنا جعل لازما للاشعار بانه كالطبائع اللازمة
والصفات الغريزية او من رحم بضم الحاء فيكون المعنى من رحم اللازم بنقل المتعدي
اليه والمال واحد قوله من رحم دون من رحم قرينة على ان المراد اللازم دون
المتعدي ولا يبعد حمل اللفظ على المتعدي لان الشيخين اذا ارادا بيان اشتقاق
اللفظ من اللازم يقولان في اكثر المواضع من فعل ومن المتعدي من فعل كما يظهر
لمن تتبع كلامهما وايضا الظاهر ان المعنى على اللازم حيث لم يقصد تعديته الى المفعول
كما في قوله تعالى قل ارايتم ان اهلكني الله ومن معي او رحمنا الاية وبناء الصفة
المشبهة من الفعل المتعدي بعد نقله الى فعل وجعل معناه كالطبائع اللازمة اي
يجعل مدلول ذلك المتعدي من الغرائز كما صرحوا به كما نقله المحقق عصام الدين
والانكار خارج عن الانصاف باليقين وهذا في رحمن ظاهر لانه صفة مشبهة
وكذا في الرحيم فانه صفة مشبهة على ما اختاره البعض واختاره المص لما ذكرنا

مولانا ابو السعود

فانه لو سلم اه اشارة الى المنع قال مولانا خسرو
اي بنيا صفتين مشبهتين لا فادة
المبالغة منه

من الرحم لازم واما اذا جعل من صيغ المبالغة فيا قوه من رحم المتعدي وان امكن لكن
لا بد عده اللفظ وارادة اللازم والمتعدي من لفظ واحد في اطلاق واحد مما لا
نظير له والتحمل باختيار التكلف ستغنى عنه بما ذكرنا فهو ايضا من رحم اللازم
وصيغة الابنية ليست مختصة بالمتعدي قوله كالغضبان فانه صفة مشبهة
من غضب اللازم في اصله ولا ضير فيه اذ المقصود بالتنظير كونه صفة مشبهة و
هذا لا يتوقف على كون ماخذ الاشتقاق فيهما متحدا في كونه لازما ومتعديا و
لقد اصاب في هذا التشبيه حيث جمع بين المتقابلين وهو من شعب البلاغة
واحسن الطريقين وورود في الحديث الشريف سبقت رحمتي غضبي فمن
قال ان هذا التشبيه عن سوء الادب فقد اساء الادب وجاوز الحد قوله
والعليم من علم اي من علم المتعدي بعد جعله لازما ولهذا الغرض بيانه مع انه
ستغنى عن ذكره الا انه لم ينقل الى علم بضم اللام لعدم ارادة نكتة معتبرة في نقل
رحم الى فعل بضم العين كما مر ولبعض المحشين تشنيع على الفحول تتعجب منه العقول
قوله رقة القلب اي الروح فان القلب كثيرا ما يراد به الروح لما بينهما من
التعلق الخاص ورقته عبارة عن تاثره وانفعاله والظاهر انه مجاز اذ الرقة المقابلة
للغلظة سبب للتاثر الحسي فاستعير للتاثر المعنوي الروحاني قوله وانعطاف
الى كعطف تفسير لها اذ المراد الميل النفساني قوله تقتضي التفضيل الخ اشارة
الى علاقة المجاز اذ الاحسان معنى مجازي لها اذ الاشتراك خلاف الاصل
والتفضل والاحسان بمعنى واحد هنا قوله ومنه اي اخذ منه الرحم وهو
وعاء الولد ومنبته في بطن امه قوله لانعطافها بيان مناسبة اشتقاقه
منه معنوية كما ان بينهما مناسبة لفظية والاعتراض بان الانعطاف المقتضي
للاحسان روحاني وانعطاف الرحم على ما فيه جسماني وبينهما مباينة فلا
وجه لقوله ومنه الرحم مدفوع ودفع ايضا بان الانعطافين سيان للحفظ
فاستعيرت الرحمة لانعطاف الرحم واشتق منها اسم لها كذا قيل وفيه ان الاسم
للرحم لانعطافه وما كان التعريف السابق للاشتقاق شاملا له صح الحكم
بانه مشتق منه فلا وجه للقول بان المص انما فصلها بقوله ومنه اشارة الى

الى انه مشترك مع الرحمة في المادة لا انه مشتق منها قوله واسماء الله تعالى الخ
جواب سؤال مقدر فالجملة استيناف بياني والمراد بالاسماء ما يؤخذ من
اوصافها او من افعالها الصادرة عنه ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا كالعليم
او اضافيا كالماجد بمعنى العالي او سلبيا كالقدوس وهي وان كانت عامة
لكن المراد بها هنا الاسماء الدالة على الصفات يستحيل ثبوتها له تعالى وعن هذا
انما تؤخذ الخ والقرينة على ذلك قوله اي تؤخذ الخ لان من اسمائه تعالى ما يطلق
عليه تعالى من غير تاويل كالحي والعالم والقادر وغير ذلك واما التخصيص
بالرحمن والرحيم فلبس بتام الا يرى ان المص قال فيما سياتي في تفسير
الغضب واريد به المنتهى والغاية على ما مر احالة الى هذا فكيف يسوغ
التخصيص بل اراد بيان ضابطة كلية في اطلاق الالفاظ الدالة على صفات
يستحيل اتصافه بها كالاستهزاء والمكر والغضب والرحمة والحياء فان لها غاية
ومنتهاه لا حقيقة قوله انما تؤخذ باعتبار الغايات اما بطريق المجاز المرسل
بذكر لفظ السبب وارادة المسبب او بطريق الاستعارة التمثيلية والى
كلا الوجهين اشار في تفسير يخادعون الله الاية وفي تفسير الغضب
اكتفى بالاول وهذا المتبادر من كلامه حيث قال باعتبار الغايات اقتصارا
على الاول لكن في حد ذاته يحتمل الوجهين وتوضيح التمثيل انه شبه الهيئة المنتزعة
المنتزعة من معاملة الله المرحومين وايصال الخير اليهم وايصالهم الى منافعهم
وتخليصهم عن الذي يسوءهم بالهيئة المنتزعة من حال الملك اذا عطف
على رعاياه ولطف بهم فاصابهم بانواع الاحسان اليهم وتخليصهم عما
يضرهم ويسوءهم فاستعمل الكلام الموضوع للمشبه به في المشبه وهذا و
ان لم يساعده ظاهر كلامه لكن للكلام في حسنه وبراعته في البلاغة والنواة
قوله التي هي افعال ولو ترك قوله الافعال لكان اشمل اذ الرحمة كما يؤول
بالانعام الذي هو من الافعال يؤول بارادة الخير التي هي صفة ذاتية لا فعلية
كما فصل في شرح الاسماء الحسنى وايضا الرقة سبب للارادة اولا وللانعام
ثانيا فالتجوز في الاول والحمل عليه اولى وكذا ترك قوله التي تكون انفعالات

اما او لا فلان الرقة ونحوها من الكيفيات النفسانية لا من قبيل الانفعالات
وقيل المراد بالانفعال ما لبس بعض منهم الكيفيات وهو ضعيف اذ ادخال
احد المتقابلين في الآخر يحتاج الى عناية واما ثانيا فلان الاوصاف تستحيل
اتصافه تعالى بها يراد بها منتهاها سواء كان انفعالا كالرحمة والحياء و
الغضب ان سلم كون ذلك انفعالا او لا كالاستهزاء والمكر والخدع
فالاولى دون المبادي التي تستحيل اتصافه تعالى بها قوله الرحمن ابلغ اما
من المبالغة كما هو مذهب الاخفش او من البلاغة والقول بانه ليس
من البلاغة لان البلاغة لا يوصف بها المفرد انتهى مدفوع بان المراد الكلام
لانه جعل وصفا له تعالى فهو في قوة الخبر كانه قيل الله رحمن ورحيم قوله من حيث
انه لا يوصف به غيره تعالى قرينة قوية على ما قلنا وكذا قوله يا رحمن الدنيا الخ
وقيل الرحيم ابلغ لتأخره ويؤيده قول ابن المبارك الرحمن اذا سئل اعطى
والرحيم اذا لم يسئل غضب وفيه نظر وقيل هما سواء وقيل كل ابلغ من وجه
انتهى والمص لم يلتفت الى هذه الاقاويل بل اشار الى تزييفها في اثناء اثبات
ما اختاره قوله لان زيادة البناء الخ هذا بناء على الاكثر والاغلب كقاعدة
ان الشيء النكرة اذا اعيدت كانت عين الاول فلا وجه للاشكال بانه منقوض
بحاذر وحذر فان حاذر ليس بابلغ من حذر بل الامر بالعكس واما الجواب
بان الشرط بعد تلاقي الكلمتين في الاشتقاق اتحادهما في النوع فانما يتم
على تقدير كون الرحيم ايضا صفة مشبهة واما على تقدير كونه صيغة مبالغة
فلا على ان الشرط لا يلايم قول المص نحو قطع وقطع الاول ثلاثي والثاني
من التفعيل بمعنى التكثير بخلاف الاول وكبار بضم الكاف وتخفيف الباء والثاني
بتشديدها في الصحاح كبر بالضم يكبر اي عظم فهو كبير وكبار فاذا افرط قيل
كبّار بالتشديد قوله وذلك اي المذكور من الزيادة في الرحمن او كونه
ابلغ من الرحيم قوله انما تؤخذ تارة باعتبار الكمية اي باعتبار العدد
والكمية العدد نسب الى كم بعد شددت ميمه جريا على القاعدة المعروفة في
باب النسب ووجه النسبة ان العدد يقع في جواب السؤال بكم وكذا

اي كثرة افراد متعلقه مدلوله التضمني منه

كذا الكيفية اي فخامة مدلوله التضمني منسوب الى الكيف التي يسأل بها عن
الحال والشان وكيفيتها قوتها وفخامتها ونفاستها ولما كان ذلك جوابا لسؤال
بكيف سميت كيفية وقدم الكمية لان الزيادة فيها اظهر بل اطلاق الزيادة على
الكيفية باعتبار استعمال الزيادة بكما قوله وعلى الاول قيل في الدعاء الماثور يا
رحمن الدنيا فالكثرة باعتبار كثرة المرحومين فان افراد المرحومين في الدنيا
كثيرة جدا فان الكافرين مع كثرة من افرادهم ايضا واما المرحومين في الاخرة
المؤمنون فقط فهم بالنسبة الى الكافرين شرذمة قليلون ولذلك قيل
على هذا الاعتبار يا رحيم الاخرة لكن يرد عليه ان في الرحمن مبالغة بالنظر الى
الافراد ما ليس في الرحيم وفي الرحيم مبالغة باعتبار الكيفية ما ليس في الرحمن و
هذا يخل بغرضه ولا يلايم مراده من ان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى لانه
يختص بالمؤمن لان الكافرين لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون قوله
في سورة الزلزال ولعل حسنات الكافر وسيئة المجتنب عن الكبائر تؤثران
في نقص الثواب والعقاب قول بطريق الترقي لا بطريق الرضا ذكره
بطريق الاحتمال كيف لا وقد نص في سورة النور والفرقان على ان اعمالهم
التي يحسبونها صالحة نافعة عند الله يجدونها لاغية محبطة في العاقبة كالسراب
فمزقها وابطلها ولم يبق لها اثر فلا وجه لما قيل انه بالتخفيف ينزل من مرتبة
مراتب التخفيف يرده قول المص ولم يبق لها اثر واما شفاعته عليه السلام لعامة
الناس من هول الموقف فليس برحمة لهم فانهم بعده يلاقون الشقاء المؤبد
والعذاب الشديد المخلد قوله وعلى الثاني اي على اعتبار المبالغة في الكيف
قيل في الماثور ايضا يا رحمن الدنيا والاخرة من قبيل مالك يوم الدين اي يا رحمن
في الدنيا والاخرة ويا رحيم الاخرة الدنيا لان النعم الاخروية كلها جسام قوي
في ام جليل لانه ليس في الجنة من اطعمة الدنيا الا اسما كما قاله ابن عباس رضي الله
تعالى عنهما وبالجملة نعم الاخرة مغايرة لنعم الدنيا متحدة اسما فيها اتحادا ولا يرد
عليه ما يرد على الاعتبار الاول ولعل لهذا اكتفى به صاحب الكشاف ولم يتعرض
الاول لما فيه من الاعتساف ولا يخفى عليك الذي في هذا الاعتبار بتحقيق

الاعتبار الاول ايضا اذ المرحومون في الدنيا والاخرة اكثر من المرحومين في الدنيا
اذ المراد من الرحمن كما عرفت النعم الجليلة والرحيم النعم الحقيرة في الدنيا لكن لا يضر
فيما نحن بصدده من انه وارد باعتبار الثاني فان قيل من ابن آدم ظهر وروده باعتبار
الثاني قلت فانه لو اخذ باعتبار الاول فح لا مساغ لتقييد المرحومين بالنعم
الجليلة فيعم جميع المرحومين فيكون ذكر رحيم بعده حشوا لا طائل تحته قوله واما
النعم الدنيوية فجليلة فاذا اضيف الرحمن الى الدنيا يراد به النعم الجليلة قوله وحقيرة
ثانيا فاذا اضيف الرحيم الى الدنيا يراد به النعم الحقيرة كما اشرنا اليه ولو اريد بالرحمن
والرحيم حين اضافتهما الى الدنيا مطلق النعم لاختل المعنى ولم يحسن المقابلة في
المبنى واما ما روي يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيمهما بل الرواية المأثورة منحصرة
فيه كما اوضحنا في الهامش فيجوز ان يراد في الاول جلائل النعم دقيقة او جليلة
وفي الثاني دقايقها حقيرة او جليلة فبينهما عموم وخصوص من وجه فيصح المقابلة
واندفع المنافاة وانما قدم اي الرحمن في الذكر والقياس اي مع ان القياس و
القاعدة في نظائره مما جمع وصفين فيه احدهما ابلغ فالقياس في مثله بمعنى القاعدة
التابعة في المحاورات او الاليق المستحسن فما وجه العدول عن ذلك القياس
لتقدم رحمة الدنيا وحاصله انه ليكون نظم الكلام على وفق الترتيب في الوجود
اذ وجود رحمة الدنيا كما وكيفا مقدم على رحمة الاخرة فالرحمن الذي يدل على
وجود الرحمة في الدنيا فقط كما في الاعتبار الاول اتم وجودها في الاخرة كما في الاعتبار
الثاني يليق ان يتقدم لفظا لكن قد عرفت ان الرحيم يدل على الرحمة في الدنيا وهذا
الوجه لا يلايمه بل يقتضي تقديم الرحيم ثم ان هذا الوجه يقاومه لزوم حط بعد رفع
لتقديم الرحمن وهو غير معقول فلا يثبت المطلوب به وعن هذا قال ولانه صار
اعلم ان الابلغ لا يخلو اما ان يكون مشتملا على معنى الادنى اولا وعلى التقديرين
الكلام اما مثبت او منفي فالاحتمالات اربعة فان كان مشتملا عليه فان كان
في الاثبات تعين الترقي وفي النفي عكسه نحو ان يكتب المائات والالوف ولو
عكس لقبح وفي النفي فلان لا يهب الالوف ولا المائات ولو عكس [illegible]
ولو وجد نكتة يدفع بها القبح لكان عكسه حسنا كقوله تعالى لا تأخذه سنة ولا

الا ان يقال ان المرحومين بالنعم الجليلة في الدارين المؤمنون فقط وبالنعم الحقيرة الكافرون فلا يوجد فيه الاعتبار الاول منه

والقول بان المعطوف يجب ان يكون اعلى درجة من المعطوف عليه حتى يكون عدم استنكافهم دليلا على عدم استنكافه ليس بكلي فان بعض المواضع اختير العكس لنكتة كما في قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم الاية ويجوز ان يكون النكتة فيه كون المسيح اعظم وجودا بالنسبة اليهم من الملائكة المقربين

ولا نوم قال المص هناك وتقديم السنة عليه وقياس المبالغة عكسه على ترتيب
الوجود انتهى هذا مثال النفي ومثاله في الاثبات الرحمن الرحيم ان اخذ رحمن بحيث
يشمل معنى الرحيم وترك قياس المبالغة لمراعاة ترتيب الوجود كما بينه المص
فيتعلق به البحث المورود وان لم يكن الابلغ مشتملا على معنى الادنى لان ذلك
ليس بشرط بل يكفي ان يكون جنسا اخر اعلى منه كما بينه المص يسوغ فيه الامران
الترقي والتتميم نظرا لمقتضى الحال فقوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا
لله ولا الملائكة المقربون فيه ترق من حيث ان الملائكة المقربين اقوى واكمل من
المسيح عليه السلام من حيث انهم خلقوا بلا اب فانهم بلا ام ايضا بخلاف المسيح
ومن حيث انهم ساكنون فوق العرش ولذا قيدوا بالمقربين واما المسيح
فساكن في السماء الرابعة على ما قيل فهم من هذه الحيثية اي الرفع والسكنى في
السماء والمخلوقية بلا اب اقوى واعلى من المسيح عليه السلام لا من حيث كونهم
افضل منه كما ذهب اليه الزمخشري فانه لكونه معتزليا حمل النظم الجليل على نعم
مذهبه وحمل انما يترشح بما فيه ولو اعتبر الافضلية لكان النظم الكريم من باب
التتميم فيكون هذا النظم مثالا للاحتمالين باعتبارين هذا في النفي واما
التتميم في الاثبات فمثل الرحمن الرحيم بحيث لا يشمل الرحيم كما اشار اليه المص
في الوجه الرابع قوله ولانه صار كالعلم اي مثل العلم به تعالى في اختصاصه به
تعالى استعمالا لا اختصاصه معنى كما اشير اليه بقوله من حيث انه الخ واما قولهم
لمسيلمة الكذاب رحمن اليمامة فمن باب التعنت في الكفر فهو من الصفات الغالبة
غلبة تقديرية اذ لم يستعمل قط منذ وضعه في غيره تعالى حتى يكون الغلبة تحقيقية
ولم يرع انه علم لعدم كونه علما بدليل وقوعه صفة لا موصوفا لكونه موضوعا
بازاء المعنى لا بازاء الذات فقط وبهذا يحصل الفرق بين الصفات الغالبة
والاعلام الغالبة غلبة تقديرية او تحقيقية لكن المراد هنا الغلبة التقديرية كما
في لفظة الله ولهذه النكتة اختير التتميم وترك قياس المبالغة وقد عرفت
ان ظاهر الحال يترك لمقتضى الحال قوله من حيث انه لا يوصف به غيره
فيناسب مقارنته للفظة الله قوله لان معناه المنعم الى اخره اي ان ذلك لبعد

لمجرد الاستعمال بل لمانع معنوي وهو ان معناه المراد هنا مشتمل امرين كونه منعما حقيقيا موجبا للنعم باسرها وبلوغه في الاحسان غايته وفي الرحمة نهايتها وهو كونه بلا عوض ولا غرض كما اشار اليه بقوله لان من عداه مستعيض الخ وفيه بحث لانه قد بين اولا انه اسمان بنيا للمبالغة ثم صرح ثانيا ان الرحمن ابلغ وبين وجه الابلغية كما وكيفا فيما سافه هنا ان اراد به ان الرحمن كذلك في اللغة ففيه سلم بل معناه ذات متصفة بالرحمة على وجه المبالغة وكذا معنى الرحيم وان تفاوتا كما او كيفا كما قرره فالمبالغة لا تدل على كون المنعم حقيقيا ما لم يعتبر كونه وصفا له تعالى واذا اعتبر ذلك فلا فرق بين الرحمن والرحيم اذ الرحيم ايضا اذا لوحظ كونه وصفا له تعالى يكون معناه كذلك اذ المفهوم الكلي من الصفات يتفاوت تحققه بالنسبة الى موصوفه فاذا قيل الله الرحيم يكون معناه المراد المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايته الى اخر ما سافه فالتفرقة بينهما بهذا الاعتبار مشكل جدا فانه تعالى منعم بلا عوض ولا غرض سواء عبر عنه بالرحمن او بالرحيم والقول بانه انما يستفاد ذلك اذا عبر بالرحمن دون الرحيم ليس بشيء بل اذا عبر عنه بالراحم يفهم منه ايضا كونه بلا عوض ولا غرض فالاولى الاكتفاء بقوله من حيث انه لا يوصف به لما عرفت من انه ابلغ من الرحيم كما وكيفا وترك قوله لان من عداه مستعيض الخ فان هذا التعليل لا يثبت به المدعى ولا يعرف به وجه تقديم الرحمن والحاصل ان ابلغية الرحمن اما باعتبار الكمية او باعتبار الكيفية لا باعتبار الذي ذكره هنا ثم انه قيل وقد ذهب السكاكي الى ان المخصوص به تعالى هو المعرف باللام دون المنكر والمضاف لوروده لغيره في اللغة فعلى هذا قولهم لمسيلمة رحمان الدنيا ليس من غلو الكفر فقط بل بحسب اللغة وبعضهم ذهب الى انه مخصوص به تعالى مطلقا معرفا او منكرا مضافا او غيره وبين عندهم القول المذكور من غلو الكفر مع انه مضاف **قوله** فهو مستعيض بالعين المهملة اى طالب العوض واما الغاء فلا يناسب هنا وطلب العوض اما بجلب نفع واشار اليه بقوله يريد به جزيل ثواب من الحق في العقبى او من الخلق في الدنيا كمن وهب المال القليل لاستجلاب النفع الكثير او جميل ثناء اى الثناء والجميل في الدنيا والصيت الحسن بين الاقران والتفوق على الاخوان او بدفع ضرر كما اشار اليه بقوله

عزي زاده ٣ وقيل لما ظهر من ابلغية من الرحيم كونه في اصل اللغة بمعنى البالغ في الرحمة غايتها اعتبر في الاستعمال مع البلوغ الى غاية الرحمة لازمها الذي هو الانعام الحقيقي وهو ما لا عوض في مقابلته فاستعمل في المعنى المركب من الملزوم واللازم وغلب فيه ولا يخفى انه بهذا المعنى الوصفي لا يصدق على غيره تعالى انتهى ولا يخفى ما فيه لان اعتبار المركب من اللازم والملزوم لا دخل له في الاستعمال مع انه لا حاجة اليه اذ كونه بمعنى البالغ في الرحمة البالغ في الانعام غايته وهو ما لا عوض في مقابلته كاف في المقصود منه

بقوله او يزيد عطف على يريد رقة الجنسية اى الم رقة الجنسية يعني يرق قلبه ويتاثر بما يشاهده من احتياج ابناء جنسه وشدة حالهم وضيق معاشهم فيزيل ذلك الالم عن نفسه باعانته فيستريح وهذه الحالة من مكارم الاخلاق وشيم الكرام فلما يوجد في اللئام ودفع الالم والحزن عن نفسه غرض صحيح وعوض تام او حب المال اى يزيل حب المال فان ازالة حب المال الذي هو راس كل خطيئة من معالي الامور وما اليه الصدور وفي بعض النسخ او يزيح انفة البخل اى عارها والاستنكاف منها فان من يمسك ماله عن فقير يستحقه يعد خسيسا ولئيما وان اعطى جاها عظيما **قوله** ثم انه كالواسطة الخ شروع في بيان عدم كون غيره تعالى منعما حقيقيا بعد بيان عدم كونه منعما بالغا في الانعام غايته وما كان في انتفاء كونه منعما حقيقيا مبالغة اذ كونه منعما بالغا في الانعام غايته اى بلا عوض يتوقف على كونه منعما حقيقيا دون العكس ترقى في النفي فقال ثم انه كالواسطة ومن هنا ظهر وجه تاخير بيانه مع ان السوق يقتضي تقديمه وانما قال كالواسطة لان الايصال الى المستحق كسب وان كان خلق الرب والفعل ينسب الى كاسبه حقيقة حتى لا يكون نسبته الى الخالق فيما يتحقق فيه الكسب شبهة مجازية الا ان الايصال المكسوب للعبد لما توقف على امور مخلوقة الله تعالى بلا مدخلية العبد صار كانه واسطة في ذلك الايصال **قوله** لان ذات النعم اى حقيقتها ووجودها الخارجي اى ماهية النعم باعتبار الوجود بمعنى انها متصفة بالوجود من خلقه تعالى فليست ماهية النعم كسائر الماهيات مجعولة ولا وجودها كسائر وجود الماهيات في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة بمعنى ان الفاعل يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى ان الفاعل يجعل اتصافها بالوجود امرا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا في الخارج وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه هذا خلاصة ما ذكره قدس سره في شرح المواقف فجمعه الذات والوجود في الذكر اشارة الى ما ذكرنا لا الى ان ماهيتها مجعولة على راى ووجودها مجعولة على راى اخر فانك قد عرفت ان الصواب ما ذكرناه ومن اراد التفصيل فليرجع الى شرح المواقف **قوله** والقدرة

على ايصالها اي القدرة التي يتمكن بها الفاعل من الفعل من خلقه تعالى فانها حادثة
مع الفعل عندنا لا قبله ولا بعده قوله والدواعي الباعثة عليه اذ الانعام فعل اختياري
لا يتصور وقوعه بلا داع ولا باعث على الايصال لكن كون ذلك الداعي امرا موجودا
في الخارج محتاجا الى الخلق على عمومه محل نظر لا سيما عند من يقول العلم ليس بموجود
في الخارج فان التصديق بفائدة ما من الدواعي مع انه ليس بموجود في الخارج قوله
والتمكن من الانتفاع بها اي بتلك النعمة في جانب المنعم عليه انما تعرض لذلك لان
النعمة انما تكون نعمة باعتبار التمكن من الانتفاع فان الطعام واللباس وسائر
النعم ليست نعمة بالنسبة الى ما ليس اهلا للانتفاع بها ولا نعمة ايضا بالنسبة
الى من هو اهل له ما لم يتمكن بالانتفاع بها تمكنا مقارنا بالفعل حاصله ما لم ينتفع بها
والمراد بالتمكن والانتفاع الحاصل بالمصدر الموجود في الخارج لا المعنى النسبي الغير
الموجود في الخارج والقوى جمع قوة شاملة للقوة العقلية والحواس الظاهرة والبا
طنة فليست ثابتة عند اكثر المتكلمين وهذا ايضا معتبر في جانب المنعم عليه لما
ذكرناه وعطف القوى على التمكن عطف العلة على المعلول اذ المراد بالتمكن الانتفاع
بالفعل وذا لا يحصل الا بالقوى قوله من خلقه خبر لان ذات النعم والخلق اما بمعنى
فمن ابتدائية او بمعنى المخلوق فهي تبعيضية قوله لا يقدر احد غيره عليها فالنعم الحقيقي هو الله تعالى
والعبد كالواسطة ثم تتم القصد وتبدون لا يقدر احد غيره عليه وعن هذا تعرضه قوله اوكان
الرحمن لما دل على جلائل النعم الخ هذا اذا اخذ الزيادة باعتبار الكيفية كما ان الوجه الاول ناظر الى
اخذ الزيادة باعتبار الكمية ولقد اصاب حيث قدم ما هو الماخوذ باعتبار الكمية لكونه
ماخوذا اولا واخر ما هو ناظر الى الاخذ باعتبار الكيفية لذلك وذكر ما هو خارج عنهما
فيما بينهما والمراد بجلائل النعم عظيمها كالعقل والفهم وما هو وسيلة الى نيل السعادة
العظمى واصولها كالوجود والحيوة ونحوهما وخرج منهما ما دون ذلك وان كان
في حد ذاتها عظيما وجسيما فذكر الرحيم ليتناول ذلك من النعم المستحقرة بالنسبة
الى النعم المستعظمة فيكون كالتتمة والرديف له دفعا للتوهم فانه لما دل الرحمن
على جلائل النعم حين اخذ الزيادة باعتبار الكيفية ربما يتوهم ان حقارة النعم وتفا
وت نقلها لا تستند اليه تعالى لحقارتها فازيل ذلك التوهم بذكر الرحيم الدال على دقائقها و

التي بها يحصل الانتفاع الى غير ذلك من خلقه تعالى

٣ ما خرج عنها

وانما اختير طريقة التتميم على الترقي الذي يقتضيه القياس لانه انسب للمقام
لانه الملتفت اليه في مقام الكبرياء جلائل النعم فيقتضي ذلك ذكر الرحمن اولا الدال
على جلائل النعم فكان مقتضى الحال بمعونة ذلك تقديم الرحمن فلما قدم جاز التوهم
المذكور فدفع بذكره وتمام الدليل يتوقف على ملاحظة ما ذكرنا والانتقال مما
الداعي الى اختيار هذا الطريق المؤدي الى ما ذكر من التوهم المذكور الدقيق وقد
ذكرنا ان الابلغ اذا لم يكن مشتملا على مفهوم الادنى جاز الامران الترقي والتتميم
نظرا الى مقتضى الحال ومقتضى الحال هنا ما ذكرناه والنكتة ههنا ما ذكرنا والمراد
بالتتميم معناه اللغوي ولو قال كالتكميل لكان على اصطلاح ارباب المعاني و
انما قال كالتتمة لان اصل التتمة ما يكون متمما للاول وهنا ليس كذلك
بل لدفع وهم فيكون كالتتمة له قوله او للمحافظة على رؤس الاي جمع اية والمراد
بالرؤس الاواخر فان اخر كل شيء رأس له من ذلك الطرف لا من حيث
انه اخر بل من حيث انه اول من ذلك الطرف وهذا مراد من قال اراد برؤسها
اواخرها متصفة بهيئة مخصوصة دون الحرف الاخير وقيل لانها عليها مباني
الايات كما ان الرأس مبنى للانسان انتهى فظهر وجه اعتبار انه اول من
ذلك الطرف لا من حيث انه اخر الطرف والمراد بالمحافظة عليها ان يكون
تلك الاواخر متناسبة في هيئة مخصوصة وهي في هذه السورة الكريمة كون ما
قبل الحرف الاخير ياء ساكنة مكسورا ما قبلها كالرحيم والعالمين ويوم الدين و
نستعين والمستقيم ولا الضالين فلو قيل الرحيم الرحمن لفات تلك المحافظة
ولا يخفى ان تلك المحافظة انما تتم في هذه السورة الكريمة والا لا ينتقض بقوله
تعالى الرحمن علم القران فان المحافظة بتاخير الرحمن وكانه اراد بهذه السورة بناء
على انها اول سورة نزلت فقدم للمحافظة وفيما عداها اطراد للباب وكون
هذه السورة اول سورة نزلت فيه مقال ولعل تاخير هذا الوجه لهذا وعن
هذا قيل انه في غاية الضعف لابتنائه على ان الفاتحة اول نازل فروعي فيها ذلك
ثم اطرد في غيرها وعلى انها اية من السورة قبل ان الكلمة التي هي اخر الاية اية ولولاه
لكان يسمى فاصلة لانها تفصل الاية التي هي اخرها عما بعدها ورأس الاية

الرحيم الرحمن بدل

باعتبار انه يوجبها بغير الاية او لولاه لكان الايتان اية واحدة وان فواصل القرآن منحصرة في المتماثلة والمتقاربة فمثال الاولى والطور وكتاب مسطور في رق منشور والبيت المعمور والثانية الرحمن الرحيم مالك يوم الدين و القرآن المجيد بل عجبوا ان جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هذا شئ عجيب كذا قاله الامام الرازي وغيره وبهذا رجح مذهب الشافعي في عد الفاتحة مع البسملة سبع ايات و جعل صراط الذين الى اخره اية واحدة فان من جعل اخر الاية السادسة انعمت عليهم يلزمه عدم مشابهة الفواصل لكن هذا قال الزمخشري في كشافه القديم انما تحسن المحافظة بعد الق... المعاني على النهج الذي يقتضيه حسن النظم والتئامه فاما ان يهمل المعاني ويهتم بالتحسين وحده فليس من قبيل البلاغة وبنى على ذلك ان التقديم في وبالاخرة هم يوقنون ليس لمجرد الفاصلة بل لرعاية الاختصاص وقال عبد القاهر اصل الحسن في جميع المحسنات اللفظية ان يكون الالفاظ تابعة للمعاني انتهى فمجرد المحافظة على رؤس الاي لا يصير نكتة للتقديم الا بعد ان ثبت ان المعاني اذا ارسلت على سجيتها كانت تقتضي تقديم الرحمن على الرحيم اعلم ان المصنف عطف النكتة الثانية بالواو لامكان اجتماعهما مع ... وكذا الرابعة لمخالفتها الثالثة في كونها لفظية ... والاظهر انه غير منصرف لحمله اي الراجح في الاعتبار ان لفظ الرحمن غير منصرف لانتفاء فعلانة لاختصاصه به تعالى لا يطلق على غيره لا على مذكر ولا على مؤنث وانما قال والاظهر لان من النحاة من اشترط في عدم انصراف فعلان وجود فعلى وعلى هذا المذهب يكون منصرفا لعدم شرط كونه غير منصرف وهو وجود فعلى لكن الراجح عند المص وهو مختار الكشاف شرط عدم انصراف فعلان انتفاء فعلانة وهذا الشرط متحقق هنا هذا هو الظ وقد بين في شروح الكافية هكذا لكن لما كان قوله وان حظر الحج لا يلايمه هذا التاويل قيل في تاويله وبيانه على ما حققه قدس سره انه ان نظر الى انتفاء فعلى وجب ان لا يمنع صرفه لان وجود فعلى هو الشرط ومناط الحكم في الظاهر وان نظر الى انتفاء فعلانة وجب ان يمنع صرفه لان انتفاءها هو مناط الحكم في الحقيقة اذ بانتفائها يتحقق مضارعتها لالف التانيث في عدم قبول
مناسبتها

٦٧

قبول التاء الا انه لخفائها جعل وجود فعلى امارة عليه ومناطا للحكم فاعتبار الاختصاص يوجب ان يكون ممنوعا من الصرف غير ممنوع منه وهو محال فوجب ان لا يعتبر امتناع التانيث اي انتفاء فعلى وفعلانة بسبب الاختصاص العارض و ان يرجع الى اصل هذه الكلمة قبل الاختصاص ويعرف حالها وذلك بالقياس الى نظائرها من بابه والى هذا اشار المص بقوله الحاقا له بما هو الغالب في بابه وانما قال بما هو الغالب في بابه لان رحمن بابه في الاصل فعل بكسر العين فالغالب في فعل بكسر العين ان يكون فعلان منه غير منصرف كسكران وغضبان وجاء نادرا منصرفا كخشيان لان مؤنثه خشيانة على ما ذكره المرزوقي ورضي المص وعن هذا قال بما هو الغالب انتهى ولا يخفى عليك ان قوله قدس فاعتبار الاختصاص يوجب ان يكون ممنوعا من الصرف غير ممنوع منه وهو محال فيه اشكال لان انتفاء فعلى بالاختصاص ان نظر اليه كان منصرفا لانتفاء شرطه وهذا مذهب بعض النحاة فعلى هذا النظر لا يلتفت الى انتفاء فعلانة حتى يكون غير منصرف ايضا فان هذا مذهب بعض اخر من النحاة و كذا الكلام في عكسه اي اذا نظر انتفاء فعلانة يكون غير منصرف لتحقق شرطه على هذا المذهب ولم يلتفت الى انتفاء فعلى حتى يلزم ان يكون منصرفا ايضا فيلزم المحال ولو اعتبر مذهبان او مذاهب فيما اختلف فيه للزم اجتماع النقيضين وارتفاعهما مثلا لو اعتبر مذهب البصريين والكوفيين معا في الصفات التي لا يعتمد على الاشياء وايضا لفظ رب المكفوف بما يجب ان يكون مدخوله ماضيا عند بعض ولا يجب عند بعض اخر فاذا اعتبر معا لزم اجتماع الوجوب وعدمه وله نظائر كثيرة لا يضبطها الافهام ولا الالسنة قيل وتحقيق المقام ان مدار سؤال الكشاف على المذهب الثاني وكذا جوابه ومراد السيد في تحرير الجواب هو ان للمذهب الثاني ظاهرا هو اشتراط وجود فعلى وباطنا هو رجوعه الى انتفاء فعلانة ولما استحال اجتماعهما وجب المصير الى الاصل فيكون العلامة منفردا بين اصحاب هذا المذهب فيما الصرف فمبنى على جلي النظر وقد ذهب اليه كثير من النحاة لغفولهم

كلام على السيد ...

ففي

لزوم كونها عاملة او غير عاملة

فجلي النظر يقتضي الفرق ودقيق النظر يقتضي المنع

عن دقيقه فلا يرد على التوجيه الشريفي انه لا ينبغي حينئذ ما ذكر في الكتب من انه اختلف القوم في الرحمن فمن اشترط وجود فعلى صرفه على الاطلاق ومن اشترط انتفاء فعلانة منعه عن الصرف انتهى مآل هذا التحقيق ان كون الرحمن ممنوعا من الصرف وغير ممنوع عنه يلزم على مذهب واحد لا على اعتبار المذهبين فهو محال فوجب ان لا يعتبر امتناع التانيث اى انتفاء فعلى وفعلانة بسبب الاختصاص العارض وان يرجع الى اصل هذه الكلمة قبل الاختصاص فيكون غير منصرف الحاقا له بما هو الغالب في بابه فيندفع البحث الذى اوردناه وان خبير بان قوله وباطنا هو رجوعه الى انتفاء فعلانة ضعيف لان وجود فعلى لا يقتضي انتفاء فعلانة اما عقلا فظاهر واما رواية فان عند بعض بني اسد يجئ في كل فعلان فعلى فعلانة ايضا نحو غضبان وسكرانة كما نقل عن بعض العلماء ممن ابن الاقتضاء على ان تانيث كلمة بالتاء والالف ايضا كثير شايع ولو سلم فلزوم اجتماع الصرف وعدمه من جهتين كما اعترف به اجلى النظر واجتماع المتقابلين بالجهتين مما لا نزاع في وقوعه فضلا عن صحته لا سيما اجتماعهما بحسب النظر الجليل والدقيق على انه تدقيق فلسفي لا يعبأ به عند ارباب العربية واصحاب الادبية ولو فتح باب هذا التدقيق لاختل كثير من القواعد المقررة فالظاهر ما افاده ابن الحاجب في الكافية وانما عدلوا الى الاستدلال لانه لم يسمع الا مضافا ومعرفا باللام او منادى وقد شذ قوله وانت غيث الورى لا زلت رحمانا مع انه لا يصلح شاهدا للصرف ولا لعدمه لاحتمال ان يكون ممنوعا والفه للاطلاق ومصروفا والفه بدل من تنوين المنصوب كقولك تبارك رحمانا رحيما وموئلا قوله وان حظر بالحاء المهملة والظاء المعجمة اى منع قوله اذ فعلانة ذكرها لبيان الواقع لا لان انتفائه يصرف فلما كان الحكم بالظهرية منع صرفه متضمنا لاعتبار كل من الصرف وعدمه جاز كلمة ان الوصلية المقتضية لكون خلاف الشرط اولى بالجزاء لانه على تقدير عدم منع الاختصاص يكون له مؤنث فعلى او فعلانة فالحكم عليه باعتبار احد الامرين لانه على تقدير وجود فعلى عدم الصرف يكون اولى وعلى تقديره وجود

وجود فعلانة يكون الصرف اولى وهذا الوجه احسن وجوه ذكرت هنا لكن ان الوصلية كونها بالنظر الى المنطوق واى المفهوم فيه تردد اذ الظاهر كونها بالنظر الى المنطوق فالاولى ان قوله اذ فعلانة ليس من تتمة الجزاء بل ذكر بطريق الاستيناف فكذا الحال هنا غايته ان النظم ورد بلفظ الواو وهنا ورد بلفظ او بمعنى الواو وكون او بمعنى الواو مما شاع استعماله وفصل في مغني اللبيب صحته قوله وانما خص التسمية اى البسملة لانها تطلق عليها والباء في بهذه الاسماء داخلة على المقصور عليه ولو ترك انما الدالة على القصر لكان اولى لان انما ولا يدلان على قصر القلب دون الافراد كما في المطول عن الشيخ عبد القاهر ولا يحسن اعتبار قصر القلب هنا قوله ليعلم العارف الاولى ليعلم العارف اذ العلم تحصيلي لا حصولي والمراد بالاسماء الثلثة لفظة الله والرحمن الرحيم والتعبير بالاسماء مع ان الاخيرين وصفان لما مر من قوله اسمان بنيا للمبالغة وقد سبق حله وما فيه وما عليه قوله ان المستحق لان يستعان به اشار الى ان الباء للاستعانة كما هو المختار عنده لكن الملايم لما سبق لان يستعان بذكر اسمه والفرق بين الاستعانة به تعالى وبين الاستعانة بذكر اسمه واضح وقد سبق بيانه فهو المعبود الحقيقي اشارة الى ذكر لفظة الجلالة وانه في الاصل وصف ثم صار بالغلبة التقديرية علما ولذا عبر بالوصف والمراد بجامع الامور المهمة المعزوم عليها او جميعها وهو الظاهر واستفادة العموم مشكل لان المتعلق على ما اختاره فعل خاص وهو ما يجعل التسمية مبدأ له الا ان يقال ان المراد العموم على سبيل الافراد لا على سبيل الاجتماع قوله مولى النعم اى معطيها هو اسم الفاعل من الافعال اشارة الى الرحمن والرحيم قوله عاجلها واجلها الاول اشارة الى الرحمن والثاني الى الرحيم نظرا الى الكمية قوله جليلها معنى الرحمن وحقيرها معنى الرحيم بحسب الكيفية ولو قال او جليلها لكان اوضح في الاشارة الى الاحتمالين ووجه افادة التخصيص المذكور هذا العلم هو تعليق الاستعانة بالوصف الصالح للعلية فيشعر بعليته وكون لفظة الله وصفا باعتبار اصله كما مر والاخيران ظاهر وهذا مما لا يقف عليه الا العارف بخواص التركيب او المراد بالعارف من امعن النظر في دلائل التوحيد وبراهين

التفريد فلا يرى شيئا الا رأى الله تعالى معه او قبله اذا التوجه المذكور انما يناسبه
واما العارف بمزايا التركيب فقط فمعزول عن ذلك وكم من رأس العارف
المذكور لا يتخطى خطط النكات ولم يهتد الى روضات المعارف بالذات قوله
فيتوجه عطف على يعلم فيكون منصوبا والعطف بالفاء تنبيها على السببية قوله
بشراشره اى بجملته والانفصال عن نفسه بملاحظة جمال الله تعالى وجلاله و
قصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة تحت قدرته في جنب قدرته الكاملة
فكل علم مستغرق في علمه الشامل وهذا نهاية مراتب القوة العلمية نسأل الله
تعالى الهداية الى وصول تلك المرتبة العلية والى هذا التفصيل اشار المص
بقوله فيتوجه بشراشره الخ الشراشر جمع شرشرة بالفتح ويستعمل بمعنى النفس
والجد يقال القى عليه شراشره اى نفسه حرصا ومحبة وتحقيقه انه في الاصل
اطراف الاجنحة والذنب فكني به عن الجملة كما يقال اخذه باطرافه وتمثيل لمن
يتوجه الى الشيء بجملته فيقال القى عليه شراشره كما قال الاصمعي كأنه لتهالكه
طرح عليه نفسه بجملته قوله الى جناب القدس اى الى جانب الله المقدس
والمنزه عن شوائب النقصان فوصف بالمصدر مبالغة الجناب في الاصل
الفناء وما قرب من محلة القوم وعن هذا قيل كناية عن الذات تعظيما انتهى
ولك ان تقول مجاز عنه عند من يقول بشرط امكان المعنى الحقيقي في الكناية
لحضرة الباري فانه كناية او مجاز عنه للتعظيم واظهار علوه بحيث لا يوصل
الا بالقرب المعنوي وفي غيره تعالى بالقرب المكاني ولعل هذا مراد من قال انه مقحم
للتعظيم والا فكون الزائد مفيدا للتعظيم ليس بواضح قوله ويتمسك بحبل
التوفيق اى التوفيق كالحبل كلجين الماء او استعارة مكنية وتخييلية ويحتمل التمثيل
شبه توجهه الى اعالي قربه بملاحظة ملكه وملكوته والنظر الى جبروته في خلواته
وجلواته الى ترقي من يتمسك بالحبل المتين الى العلو المبين فاستعمل في المشبه
ما هو موضوع للمشبه به وكذا يمكن هذا في الاول ايضا [illegible] الهيئة المأخوذة من
العارف وتوجهه بانواع القربات والمبرات والابتهال بالتضرع والمناجات
الى الله تعالى العزيز الجليل بالهيئة المنتزعة من شخص يطلب الوصول والقرب

بالتوجه

القرب الى جناب ملك مخصوص بانواع التحف والهدايا لاجل الامتياز
من بين البرايا فاستعمل ما هو الموضوع للهيئة المشبهة بها في الهيئة المشبهة
فلا حاجة الى ما ارتكبوه من التكلف والتعسف وقد يكتفي في الاستعارة
التمثيلية من الفاظ المشبه به ما هو العمدة فيها كقوله تعالى اولئك على هدى
من ربهم الاية بل الامر كذلك في اكثر مواضع التمثيلية فاحفظ هذه القاعدة
الشريفة فانها تنجيك عن الاضطراب في مواقع عديدة قوله ويشغل
المبني للفاعل من الافعال منصوب عطف على ما قبله اى ليعلم العارف
ويجعل سره مشغولا بذكره بحيث لا يطمئن قلبه الا بذكره وذكر عزته وجلاله
ثم التفكر في جبروته او بذكر رحمته بعد القلق من خشيته او بذكر دلائله الدالة
على وحدانيته وكمال قدرته حتى يسلك في سلك من له حسن مآب في
جنات مفتحة لهم الابواب المراد بالسر الباطن سمي به لكونه خفيا و
اصل السر الخفي قيل وفي كتاب البدايع لابن القيم نقلا عن ابن العقيل ان من
قال بين الله وبين فلان سر فقد كفر وكذلك قولهم اسألك بالسر
الذي بينك وبين انبيائك واوليائك حقيقة واي سر بين الله تعالى
وعبده ورده ابن الجوزي بانهم يعنون العبادة المستورة عن الخلق ونحوها
انتهى قال المص في تفسيره الم وقيل انه سر استأثر الله تعالى بعلمه وقد روي
عن الخلفاء الاربعة وغيرهم ما يقرب منه ولعلهم ارادوا انها اسرار بين الله
تعالى ورسوله ورموز لم يقصد بها افهام غيره اذ يبعد الخطاب بما لا يفيد
انتهى فمن اكفر من قال ذلك يخشى عليه امر عظيم الا ان يوجه مراده بوجه
مستقيم وقيل والذي يظهر لي من السر انه اسماء الله تعالى وصفات ونحوها
مما وقف الله عليها لبعض خلص عباده واعلمهم انه متى سئل بها اجاب كما
ورد في الآثار الصحيحة اسألك بكل اسم هو لك استأثرت به او علمته
احدا من خلقك وقد اشتهر ان الاسم الاعظم الذي يجاب الدعاء لا يعلمه كل احد
انتهى وما نقله من الاثر الصحيح يكون عليه لا له قوله عن غيره متعلق بيشغل
باعتبار التضمين اى يجعل سره مشغولا بذكره معرضا عن غيره حتى عن نفسه

سهلها

مطلب من قال بين الله وبين فلان سر فقد كفر رده

وذاته فضلا عن احبائه وقرة عينه في كلام المص اشارة الى حظ العارف من هذين
الوصفين وهو ان يتوجه بكليته الى جانب قدسه الى اخر ما ذكره فيصرف الظالم عن
ظلمه بالطريق الاحسن وينبه الغافل بالاسلوب الالين وينظر الى العاصي بعين
الرحمة والرافة دون الازدراء ويجتهد في ازالة المنكر على احسن ما يستطيعه ويسعى
في سد خلة المحتاجين بقدر وسعه وطاقته والاحسان في مقابلة الاساءة والعفو
عمن ظلمك بقدر الاستطاعة وستر العيوب وعدم افشاء الذنوب ما لم
يؤد الى عدم رضاء علام الغيوب قوله الحمد هو الثناء الخ قال الجوهري اثنى عليه خيرا
والاسم الثناء يعني ذكر الثناء واريد به اثنى عليه خيرا على انه اسم مصدر ولا يستعمل
الثلاثي منه بمعنى الوصف بالجميل وفهم من كلامه انه مختص بالخير واستعماله في الشر
للمشاكلة ونحوها من التهكم كما صرح به شراح الحديث في شرح قوله عليه السلام
من اثنيتم عليه خيرا وجبت له الجنة ومن اثنيتم عليه شرا وجبت له النار وقال ابن
القطاع انه يستعمل في الخير والشر لكن الاصح هو الاول كما قاله ابن السيد وفهم
ايضا من شرح الحديث وان العام هو النثاء بتقديم النون فوقع منه الغلط لكن
في القاموس الثناء والتثنية وصف بمدح او ذم او خاص وهو الذكر الجميل الا انه
قد يستعمل بمعنى اظهار صفات الكمال كما ورد في الحديث لا احصي ثناء عليك
انت كما اثنيت على نفسك لكن ترك المص النداء مخالفا للكشاف فيشعر
انه اختار العموم ولم يشترط الذكر باللسان وهو الارجح اذ حقيقة الحمد كما صرح
غير واحد من المحققين اظهار صفات الكمال سواء كان باللسان او بغيره قوله
ونقول حمدت زيدا الخ لا يفيد التخصيص فانه توضيح له بما عرف الاشهر عندهم
لكن يخدشه ان مورد الحمد اللغوي هو اللسان كما صرح به القوم قاطبة فهذا يقتضي
اختصاصه بالذكر اللساني واطلاق الحمد بمعنى اللغوي على اظهار صفة الكمال كونه
مجازا لما قاله الفاضل الرومي في حاشية المطول من ان اختصاص الثناء باللسان
غير مجزوم به ضعيف فح ذكر النداء كما في الكشاف في غاية الحسن والبهاء وترك
المص لان الفاظ التعريف يجب تناول المعرف فلا يتناول الثناء ذلك الا ظاهر حتى
يحترز به عنه ولكل وجهة وكلام المص في بيان النسب كالصريح في ذلك كما ستقف

ستقف هنالك فح لا يتناول حمده تعالى ولا ضير فيه اذ التعريف لحمد المخلوق او
اطلاق الحمد بهذا المعنى على حمده تعالى مجاز كالرحمة وكذا حمد الجمادات مجاز فلا يضر عدم
تناول التعريف له وذهب المحقق صدر الشريعة الى ان نسبتها حقيقة فح يكون
التعريف شاملا له يجوز ان يكون الحمد والثناء مصدرا او مبنيا للفاعل او للمفعول
او الحاصل بالمصدر كما هو المشهور فالحسن التأمل فيه فالملك على الاول
المتعلق بكسر اللام بالمتعلق بفتح اللام وعلى الاخرين لاختصاص الصفة بالموصوف
هذا في المحمودية ظاهر واما في الحاصل بالمصدر فلانه بالمعنى المعظمية ثم التعريف
تعريف اسمي وقيل هذا تعريف لفظي للحمد لانه بيان للمعنى اللغوي وظاهره يخالف
ما اشتهر من كونه بالمفرد الا ان يؤول بالنحل قوله على الجميل هو صفة مشبهة من
جمل الرجل بالضم او الكسر جمالا فهو جميل اي حسن فالجميل بهذا المعنى يوصف به الذوات
والافعال فلذا ترك الفعل لكن قيد الاختياري يخرج الذوات والغير الاختياري
اعلم انه لما كان الفعل متصفا بالجمال والحسن لزم قيام العرض بالعرض وهذا
خلاف المذهب ولا يمكن الجواب هنا بمثل الجواب عن هذا الاشكال في باب
صفة الصفة وهو ان للاحكام الشرعية حكم الجواهر بل الجواب بان القيام المذكور
جائز بل واقع مثل الحركة السريعة والبطيئة كما اختاره المحقق في التوضيح لكن الجمهور
على خلافه قوله على الجميل الاختياري كلمة على كهي في صلوا عليه وهذا الكلام اشارة
الى المحمود عليه والكلام ساكت عن المحمود به فلا يعلم ح ان الاختياري شرط فيه ام
لا واعترض بعضهم بان الثناء يدل عليه وعلى قيد على جهة التعظيم انتهى ولو سلم دلالته
على المحمود به فانما تدل عليه التزاما وهو مهجور في التعريف كلا وبعضا والعدول بالنفي
خلاف المتبادر الا ان يقال ان معناه على الاصح الذكر بالخير والخير ج مفهومه لكن
الظاهر ان التقييد داخل والقيد خارج كالبصر في تعريف العمى واما دلالته على جهة التعظيم
ليخرج الاستهزاء اذ المتبادر من الثناء ما وافق فيه الجنان والاركان والفاظ
التعريف يجب حملها على المتبادر فح ط بقية الاعتقاد والجوارح شرطا لكون فعل
اللسان حمدا لا جزء منه ولا جزئيا له كما في حاشية المطالع والبحث المذكور وارد
عليه ايضا ولا يندفع هنا بما يندفع به هناك فالاولى اعتبار قيد الحيثية والمعنى على الجميل

ابو نصر الدين

٧٠

الاختياري من حيث انه جميل اختياري فيخرج السخرية لان الثناء بالجميل ح
ليس من انه جميل بل من حيث انه ذريعة الى الاستهزاء والسخرية واعلم ان المحمود
عليه والمحمود به قد يتحدان بالذات ويتغايران بالاعتبار فانه اذا وصف الشجاع
بشجاعته فهي من حيث انها كان الوصف بها كانت محمودا بها ومن حيث قيامها
بحليها كانت محمودا عليها وينكشف منه نكتة اخرى لترك ذكر المحمود به صريحا فان
المحمود عليه والمحمود به متحدان ذاتا ومتغايران اعتبارا كما هو الظاهر فان قيل
بعضهم منهم اشتراط كون المحمود به اختياريا وهو خلاف المشهور قلنا لعله
اختاره وان خالف المشهور اذ الحق احق ان يتبع وههنا سؤال مشهور وهو
انه اذا احتص الحمد بالافعال الاختيارية لزم ان لا يكون وصفه بصفاته الذاتية حمدا
له تعالى سواء جعلت عين ذاته او زائدة عليها بل على انعاماته الصادرة عنه بالاختيار
واجيب بان الذات لما كانت كافية فيها جعلت بمنزلة الافعال الاختيارية او
الاختياري كما يجيء بمعنى ما صدر بالاختيار يجيء بمعنى ما صدر من المختار او لكونها
مبادي افعال اختيارية اعطي لها حكم غاياتها او انها صادرة بالاختيار بمعنى
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا بمعنى صحة الفعل والترك فيشمل ما صدر
بالاختيار وبالايجاب فالاختيار بالمعنى الاول اعم والثاني اخص او لا نسلم
كون الصفات الذاتية غير صادرة بالاختيار لجواز ان يكون سبق الاختيار
ذاتيا كسبق الوجود على الوجوب لا زمانيا حتى يلزم حدوثها وقيل بالنظر الى
حد البشر فالمراد ما جنسه اختياري كما قيل في قيد اللسان في الثناء وان لم يكن
فيه الاختيارية فالامر ظ كذا في لواء الكل ضعيف اما الاول فلان تلك الصفات
انما يحسن جعلها بمنزلة الاختيارية اذا كانت صادرة مثل صدور الافعال
الاختيارية وليس كذلك فان كل فعل اختياري انما يصدر بعلم فاعله وقدرته
وارادته والصفات ليست كذلك على انه يستلزم اعتبار المجاز الغير المتعارف
في التعريف وهو مهجور واما الثاني فلان الاختياري بهذا المعنى غير مشهور
والنسبة تكون مجازا فيما صدر بالايجاب اذ الحقيقة ما يكون صادرا بالاختيار
بخصوصه فيلزم ايضا استعمال المجاز الغير المتعارف واما الثالث فلانه مذهب

مذهب الفلاسفة وقد ابطل في محله ببراهين الساطعة فكيف يحسن
اعتباره في العلوم الشرعية خصوصا في توجيه كلام الله تعالى المختار في افعاله
العلية على ان اعتباره في صفاته الذاتية خصوصا في الارادة والمشية غير ظ
واما الرابع فلانه قول اختاره محمد الامدي والكلام على مذهب الجمهور فانه
المؤيد المشهور فلا نفع في توجيه غير مرضي عندهم واما الخامس فهو راجع الى
الجواب الثاني في الحقيقة على انه يرد ايضا استعمال المجاز الغير المتعارف
فان قيل في الجواب ان وصفه تعالى بتلك الصفات مدح لا حمد بالنظر الى
اللغة وان كان حمدا نظرا الى العرف والكلام في اللغة فلا اشكال بانه ضعيف لانه
يطلق عليه الحمد عرفا اذ شاع كثيرا يطلق عليه الحمد عرفا لا لغة قوله من نعمة او غيرها
اي من انعام بقرينة ان الحمد على الفعل الجميل الاختياري والنعمة ليست منه واطلاق
الحمد على الانعام بالذات وعلى النعمة بالواسطة لكن النعمة كما سيجيء الحالة المستلذة
وما يتلذذ به فهي مجاز في الانعام وقد مر مرارا ان المجاز الغير المتعارف لا يحسن
في التعريف وعن هذا قال بعضهم فيه اشارة الى انه ليس المراد بالجميل الفعل بالمعنى المصدري
وفيه ما فيه فالاحسن انه مجاز متعارف مستعمل في الشرع في هذا المعنى ويؤيده
قول الكشاف في تفسير سورة المزمل النعمة بالفتح التنعم وبالكسر الانعام وبالضم
المسرة كما نقله بعضهم واشار اليه ههنا ايضا حيث قال اولا على الجميل من نعمة
وغيرها ثم قال تقول حمدت ربنا على انعامه انتهى فعلم ان استعماله فيه شايع
والاشتراك خلاف الاصل فيكون مجازا متعارفا واما قوله تعالى عسى ان
يبعثك ربك مقاما محمودا فقيل انه حال من يبعثك فلا اشكال او نعت
لمقاما فيرد عليه انه ليس باختياري فاجيب بانه على الحذف والايصال اي
محمودا فيه الله تعالى لتفضله عليه بالشفاعة او محمودا انت فيه لشفاعتك
فاسند الى المقام مجازا مثل نهاره صائم واما القول بانه تعالى يستحق الحمد
لذاته وقيد الاختياري ينافيه فمعناه انه يستحق لصفاته الذاتية فانها لكونها
ليست غير الذات وان لم يكن عينه ايضا اعطيت حكم الذات وقد عرفت
معنى الحمد على الصفات الذاتية قوله والمدح اخ الا فيه لحد حاول نفيه

هذا الجواب لصاحب اللباب التفتيزاني ومن قلده

والتفصيل في المطالع

مطلب كون الحمد على صفاته تعالى لغويا وفيه كلام على القوم

٧١

المدح لاتحادهما في الاصول وقربا بينه في المعنى وللتمهيد لبيان وجه اختيار
الحمد من بين الفاظ الثناء ولهذا تعرض لنقيضه الشكر ايضا والنسبة بينهما توضيحا
لذلك فقال والمدح هو الثناء على الجميل مطلقا اختياريا كان او غير اختياري
ثم استشهد على ذلك بقوله حمدت زيدا على علمه وكرمه لكونه فعلا اختياريا لكن في
كون العلم اختياريا نظر وان كان بالمعنى المصدري لانه من الكيفيات
النفسانية الغير الاختيارية كما حقق في محله وعده من الاختيارية باعتبار مبادئه
لا يفيد هنا اذ التعريف للاختياري الحقيقي فالاكتفاء بكرمه اي اكرامه واحسانه
اولى ولا تقول حمدته على حسنه بل مدحته لكون الحسن غير اختياري فهو اعم من
الحمد بحسب التحقق ولظهوره لم يتعرض له وقيل هما اخوان اي مترادفان قائله
صاحب الكشاف والمثال المذكور مصنوع غير حسن عنده فلا يتم الاستشهاد
بما لم ينقل عن البلغاء ولما كان هذا محتملا للوجهين بين ما هو المراد في الحاشية
وقال اي مترادفان لاختصاصهما بالافعال الاختيارية وهو اختيار صاحب
الكشاف في تفسير قوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان حيث قال لا يمدح
شيء بفعل غيره والمدح بالحسن والجمال مأول وهو قول المعتزلة فمذهب علمائهم
في الاصول انتهى نقله بعض المحشين وحمل البعض بناء على ظاهر كلامه على ان
المراد انهما مترادفان بان لا يعتبر الاختياري فيهما انتهى هذا تفسير لا يرضى
قائله لان كلام الزمخشري في تفسير قوله تعالى ولكن الله الاية يكذبه وكذا ينفي
القول بانه اراد بالاخوة التلاقي في الاشتقاق لا الترادف لان الشايع في
كتبه ولان الحمد مخصوص بالجميل الاختياري والمدح يعمه وغيره انتهى فكانه لم يطلع
على تحقيقه في تفسير الاية المذكورة فان من قال لا يمدح شيء بفعل غيره كيف
يقال ان المدح عنده الاعم من الاختياري وغيره وكلامه هنا ايضا ناطق به حيث
قال اولا والحمد والمدح اخوان ثم قال وهو الثناء والنداء الى اخر غايته انه ترك
الاختياري احالة لتبادره من الجميل او الجميل صفة للفعل والفعل الجميل يكون اختياريا
اولا عقيب على الاشتقة والامران المجتمعان في تعريف واحد لا يكونان الا
مترادفين وكلامه في سورة الحجرات كالتصريح بذلك فلا مساغ للاحتمال الا

الاخر وان امكن الحمل على غير ذلك بالعناية لكن يأبى عنه الرواية فلا حاجة
في بيان ذلك الى التمسك بقوله في الفائق الحمد هو المدح انه جعل هنا
نقيض المدح اعني الذم نقيضا للحمد كما جنح اليه قدس سره فان فيه اشكالا و
جوابا اما الاشكال فهو ان ما نقله من الفائق لا يدل على الترادف لجواز ان يكون
المدح اعم ويكون حمله عليه من حمل العام على الخاص كما في قولك الانسان هو
الحيوان وجوابه انه يأباه مقام التعريف لاشتراط المساواة فيه انتهى و
التعريف لفظي وقد جوز فيه كونه الاعم والاخص فالتعويل على ما ذكرناه من ان
كلامه في سورة الحجرات يأباه واعترض ايضا على ما ذكره قدس سره من جعل
الذم نقيضا للحمد انه يجوز ان يكون النقيض بالمعنى اللغوي فيصح ان يكون امر
واحد نقيضا لغويا للامرين واجيب عنه بان النقيض بالمعنى اللغوي بمعنى
المقابل وكون امر مقابلا للامرين غير ظاهر فان قيل نقيض المدح هو الهجو دون الذم
قلنا المدح يطلق على الثناء الخاص وهو الوصف بالجميل ويقابله الذم فلما جعل
المدح هذا الوصف المذكور كان نقيضه الذم فلا اشكال وقد يخص بعد الماثر
والمناقب ويقابله الهجو وهو عد المثالب ولا كلام فيه هنا وانما مرضه لان
المدح على غير الاختياري شايع في الكلام الموثوق به وحمله على التمثيل والتنزيل
خلاف الظاهر قال الآمدي ونا هيك به ما نصه جمال الوجه وحسنه مما يمدح
به لانه يتيمن به ويدل على الخصال الحميدة فالترادف كما اختاره العلامة ضعيف
ثم قوله اخوان استعارة لطيفة فكن على بصيرة قوله والشكر مقابلة النعمة
الواقع في النسخ عطف العمل والاعتقاد بالواو وهو المروي عن المصنف
في الحواشي كما هو الظاهر فان المراد الشكر اللغوي كما ان المراد بالحمد المعرف هنا اللغوي
وبيان النسبة بينهما يقتضيه كما ستعرفه فالشكر اللغوي وهو فعل ينبئ عن تعظيم
المنعم بسبب كونه منعما عبارة عن كل واحد منها بشرط موافقة الاخر لئلا يكون
سخرية ولذا اختير الواو الواصلة تنبيها على ذلك وما وقع في بعض النسخ بلفظ
او الفاصلة للاشارة الى ما ذكرنا من انه عبارة عن كل واحد منها لكن لا يفهم
اشتراط كل منها بالاخر من العبارة على العبارة او الفاصلة ينافي ما نقل عنه

فعبارة الواو او الواصلة افصح واحسن فعلم من هذا التقرير ان حمل الواو على
او الفاصلة بناء على المفعول عن سبب ايراده وهو الاشارة الى اجتماع
الاقسام بطريق الاشتراط لا بطريق الجزئية والحاصل ان الشكر معنى كلي
صادق على كل واحد منها باشتراط كل منها بالاخر وكل واحد جزئي له فبالنظر
الى الاعتبار يصح الايراد بالحرفين قوله فوقا الخ احوال من ضمير الظرف الراجع الى الشكر كذا قيل ولا يخفى ما فيه فهو منصوب بنزع الخافض او على التمييز
او خبر كان المقدر اي بالقول الخ واضافة المصدر الى المفعول او النعمة الواصلة
الى الشاكر من جهة المنعم فالاضافة اما للجنس او للاستغراق وان اضافة
المصدر يفيد الحصر اي كل مقابلة النعمة بالقول والشكر فلا بد من اجتماعها
بطريق اشتراط كل منها بالاخر والا يلزم الاحتمال بسبب الاجمال فيه دعليه
السخرية بطريق الجدال واما القول بان التعريف للماهية وبالماهية خلا
عن الاستغراق فمدفوع بما دفع به في قوله التوابع كل ثان ~~باعراب سابقه~~
معرب الخ ثم معنى مقابلة النعمة به ان يورد المنعم احد الامور الثلثة للمكافاة
فيرجع الى القول بانه فعل ينبئ الخ فلا تسامح في العبارة وانما عدل عنه اما اولا
فللتنبيه على ان الفعل في التعريف المشهور عام لا بالخصوص بالجوارح كما هو المتبادر والواجب
حمل الفاظ التعريف على التبادر فيختل التعريف ~~التعريف~~ فنبه به على ان المراد العموم
واما ثانيا فللتنبيه على اشتراط كل منها بالاخر في التعريف المشهور ساكت
عنه واما ثالثا فللتمهيد على بيان ان الشكر بالقول رأسه وينكشف منه
وجه تقديم قولا والقول واخويه يجوز ان يكون مصادر بالمعنى الذي
الى الحاصل بالمصدر لكن الحاصل بالمصدر لكونه موجودا في الخارج اولى باعتبار
او المراد بالقول الثناء باللسان لانعامه والعمل ان يخدمه بالجوارح والتعظيم
بها والاعتقاد والتصديق بصفات الكمال والمحبة لانعامه وان الاعتقاد بالخفاء
التعظيم والتصديق وان كان من الكيفيات النفسانية يطلق عليه الفعل
فانه فعل القلب مرادا به مقابل الانفعال فيه والمراد بالقول واخويه الحاصل
بالمصدر فيوافق ما قيل من انه فعل ينبئ عن تعظيم المنعم سواء كان عملا اولا

اولا كان المراد بالقول والعمل فيه المعنى المصدري واما الاعتقاد فجعله شكرا
على التسامح والمراد تحصيله ويصدق على المعنى المصدري انه مقابلة النعمة
بالحاصل بالمصدر والواو بمعنى او كما في الحواشي انتهى وانت تعلم ان الواو محمول على معناه
لما ذكرناه واما الاشكال بان الاعتقاد امر خفي فلا يرد على المص اذ المقابلة
في نفس الامر محققة وهذا كاف في كونه شكرا فليكن هذا وجها للعدول
عن تعريفه المشهور والجواب عن الاشكال الوارد على التعريف المشهور
بان الاعتقاد يشعر في حد ذاته بحيث كلما اطلع عليه علم تعظيمه ولا يضر فيه
الجهل بالشئ على انه يجوز ان يطلع على اعتقاد الشاكر باخبار الغير او بالالهام
او باخبار المعتقد بنفسه او بفعله او يكون المنبئ بلا واسطة عن تعظيم المنعم
بالنظر الى الغير على كل من التقادير هو الاعتقاد لا غير تكلف بل تعسف
لا يلتفت اليه سيما في التعريف فما اختاره المص اولى واحرى قوله قال
اي الشاعر قيل هذا البيت لم يذكر اصحاب الشواهد قائله ولا ما قبله ولا
ما بعده وفي بعض الحواشي انه لاعرابي اتى عليا رضي الله تعالى عنه سائلا فاعطاه
درهما فلما استقله ولم يكن عنده غير درع له ناولها اياه فامتدحه بشعر هذا من جملته
ولست على ثقة منه انتهى والمعنى اظهر تكم انعامكم على ثلثة واجرتكم للمكافاة
فالاسناد الى الاعضاء الثلثة مجاز عقلي والظاهر ان المراد به انشاء المدح والشكر
بهذا لا الاخبار عما تحقق فيما مضى والنعماء بفتح النون والنعمة بمعنى الانعام كما قال
المص في سورة الانعام البأساء والضراء وهي صفتان تأنيث لا مذكر لهما انتهى
والظاهر ان النعماء كذلك وذكر المحقق التفتازاني ان المراد التمثيل لجميع شعب الشكر
لا الاستشهاد والاستدلال على ان لفظ الشكر يطلق عليها وقال الشريف
قدس سره هذا استشهاد معنوي على ان الشكر يطلق على افعال الموارد
الثلثة فانه جعلها بازاء النعمة جزاء لها متفرعا عليها وكل ما هو جزاء النعمة عرفا
يطلق عليه الشكر لغة ومن لم يتنبه لذلك زعم ان المقصود مجرد التمثيل لجميع
شعب الشكر لا الاستشهاد على ان لفظ الشكر يطلق عليها الشكر لغة اذا
جعل مقابلة النعمة ثم استشهد عليه بوروده هكذا في كلام من يوثق به ويستشهد

بطلانه على ثبوت القواعد كما استشهد فيما سبق على ان اصل الله لاه مصدر
لاهيه بقول لبث عن حلقة من ابى رباح [illegible] يستشهد بها لاعهدة الكبار غاية
الفرق ان الشكر غير مذكور هنا ولذا قال قدس سره هذا استشهاد معنوى
وقيل في توضيحه ان البيت يدل على مقدمة تجعلها صغرى لمقدمة كلية معلومة
لنا من الخارج فينتظم قياس منتج لما هو المطلوب من اطلاق لفظ الشكر
على تلك الافعال فكانه قيل كل من هذه الافعال يقع في مقابلة النعمة جزاء
لها وكل ما يقع في مقابلة النعمة جزاء لها يطلق عليها الشكر فكل من هذه الافعال
يطلق عليه الشكر اما الصغرى فلما ذكر في البيت واما الكبرى فلما بين في اللغة
اذ المحققون من ائمة اللغة متفقون على ان الشكر ما في مقابلة النعمة بجمعه
ولذلك كان الشكر مذكورا في البيت فاندفع قول المحقق فانه غير مذكور
هنا ولا يخفى ان المدعى اطلاق الشكر على الافعال الثلثة وما جعله جزء الدليل
اطلاق الشكر على كل ما هو جزء النعمة والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل
اظهر من ان يخفى ومثل هذا لا يبعد من الدور والا فيبطل الشكل الاول الذى
هو العمدة في اثبات المطالب فان كبراه يتضمن المدعى كما قرر في محله والقول
والعجب ان هذا القائل يعنى قدس سره قال بعد هذا الكلام توهم كثير من الناس
ان الشكر في اللغة باللسان وحده في صدر عن غيره فليت كيف يندفع
بمجرد الدعوى بلا دليل مدفوع بما نقلناه عن المحققين من ائمة اللغويين
والكلام معهم فلا يضره من خالفهم وان كثروا في انفسهم لكن الاتباع
بالجمهور هو المعتبر عند ارباب العقول الا يرى ان ارباب التصنيف
يصرحون عمومه في بيان النسبة في المعقول والمنقول وقيل في بيانه و
البيت استشهاد على عموم الشكر من حيث المورد لما في التفسير الكبير من
ان الشكر اللغوى مورده اللسان فقط والفرق بين الحمد والشكر ان الشكر
مخصوص بالانعام الواصل الى الشاكر بخلاف الحمد وتقريره ان الشاعر صاحب
اللسان جعل مقابلة النعمة الواصلة اليه كلها من الامور الثلثة بقرينة مقام التمدح
وافادة المجموع لا يقتضى افادة كل واحد منها بخلاف العكس ومعلوم انه ليس

ليس بحمد ولا مدح اذ هما مختصان باللسان فهو الشكر اذ لا رابع انتهى قوله و
معلوم الخ غير مسلم قوله اذ هما مختصان باللسان لا يفيده لان اختصاص
الحمد باللسان لا ينافى جمعه مع الامرين بطريق الشرط الخارج بل يجب جمعه
على ما بيناه سابقا وانما المنافى جمعه معهما بطريق الجزئية ولا يلزم ذلك من
الجمعية فالتعويل على ما ذكره قدس سره مع ان فيه نظرا بعد فليتأمل قوله
فهو اى الشكر اللغوى اعم من الحمد والمدح بحسب الصدق لان مورده يعم الثلثة
على ما اختاره المص وهو المشهور عند الجمهور بخلاف ما اذا خص باللسان
ايضا كما ذهب اليه البعض اختاره الامام الفخر واما الحمد والمدح فموردهما
اللسان فقط اتفاقا واخص منهما من وجه لان متعلقه يختص بالانعام اتفاقا
بخلافهما وهذا مقتضى تعريفهما فلذا رتب عليهما بالفاء اى اذا كان معنى الحمد و
المدح ذلك ومفهوم الشكر هذا فهو اعم الخ لا على تعريف الشكر فقط ولهذا
تحقق تصادقهما في الحمد باللسان في مقابلة الاحسان وتفارق الحمد في
الوصف بالشجاعة وتفارق الشكر في الاعتقاد بالجنان في مقابلة الانعام
واما النسبة على ما اختاره البعض فهو اخص مطلقا من الحمد لتصادقهما
في الثناء باللسان في مقابلة الاكرام وتفارق الحمد في الوصف بالجميل على علم
زيد وشجاعته وهذا اى بيان النسبة على الوجه المذكور صريح في اطلاق على
كل واحد من الثلثة لا على المجموع فلا حاجة الى العناية الذى ارتكبه قدس سره
من ان الشكر يطلق على اللسان اتفاقا وانما الاشتباه في اطلاقه على فعل
القلب والجوارح حتى توهم كثير من الناس ان الشكر في اللغة باللسان
وحده ولما جمع الشاعر مع الاخرين وجعلها ثلثة علم ان كل واحد منها شكر
على قياس الواو [illegible] او في قولهم الحيوان انسان وفرس لا قولهم
السكنجبين خل وعسل انتهى فانه مع ما فيه من النظر لما عرفت انفا
مستغنى عنه ببيان النسبة بالوجه المذكور قوله ولما كان الحمد الخ اشار
الى وجه اختيار الحمد على الشكر مع انه اعم موردا واحسن موقعا فبين
اختياره فقال ولما كان الحمد الخ في السوال المقدر يكون استفسارا

واى ماذكرنا اشير فى الكشاف كما يظهر لمن له فكر صائب ونظر ثاقب واكثر
المحشين ذهبوا الى انه جواب سؤال على جعل النسبة بينه وبينهما بالعموم من
وجه لان النبى عم جعل الحمد رأس الشكر فيكون جزأ فيكون الحمد اعم مطلقا منه او مبا
له كما هو شان الجزء وقال ايضا عليه السلام ما شكر الله عبد لم يحمده وهو ايضا يقتضى
عموم او مساواته لان الاعم من وجه لا يكون جزء من الاخص من وجه ولا يلزم
من انتفائه انتفاؤه فاجاب بقوله ولما كان الحمد الخ وهذا ضعيف لان جعل
الحمد رأس الشكر لا يشعر بالجزئية فضلا عن الاقتضاء فان مثل هذا يراد به العمدة
والكمال فيه كقوله عم حب الدنيا رأس كل خطيئة اى منشأوه ومنبعه والرأس
فى مثل هذا لا يراد به الجزء المخصوص ولا ما هو فى منزلته كما هو الشايع فى الاستعمال
وايضا قوله عم ما شكر الله اى الخ نفى الكمال وهذا شايع فيه وايضا ولو اريد به
نفى اصله لما كان للتخصيص وجه لان سائر الاركان كذلك فمنشاء الاعتراض
فى غاية الوهن ومن مستنداء الوهم والعلامة الزمخشرى جعل كون الحمد احدى
شعب الشكر منشأ لقوله عم الحمد رأس الشكر فكيف يكون هذا القول الشريف
منشأ للوهم السخيف **قوله** من شعب الشكر اى من افراد الشكر وجزئياته
عبر بالشعب اشارة الى انها علامة للاركان تنبيها على اشتراكها كل منها بالآخر كما مر وان الشعب
استعارة للافراد بعد اعتبارها كالاجزاء وهى جمع شعبة من تشعب بمعنى تفرق
ويكون بمعنى تجمع فهو من الاضداد واصل الشعبة الخشبة المتشعبة قيل قال قدس
سره هو احدى شعب الشكر باعتبار المورد وان كان الشكر احدى شعبه
باعتبار المتعلق وعبر عن الاقسام بالشعب تنبيها من معتمها فاذا لم يعترف العبد
بانعام المولى ولم يثن عليه بما دل على تعظيمه لم يظهر منه شكر ظهورا كاملا وان
اعتقد وعمل لم يعد شاكرا لان حقيقة الشكر اظهار النعمة والكشف عنها كما ان
كفرانها اخفاؤها وسترها والاعتقاد امر خفى فى نفسه وعمل الجوارح وان كان
ظاهرا الا انه يحتمل خلاف ما يقصد به اذ لم يتعين له بخلاف النطق فانه ظاهر
فى نفسه ومعين لما اريد به وضعا فهو الذى يفصح عن كل خفى فلا خفاء فيه ويجلى عن
كل مشتبه فلا احتمال له وكما ان الرأس اظهر الاعضاء واعلاها وعمدة بقائها

عبارة بكنية وتخييلية شبه الشكر
الذى هو بالشجرة العالية فى العلو والارتفاع
وكثرة الانتفاع بكنية واثبت له ما هو من لوازمها
اعنى الشعب استعارة تخييلية او شبه افراد
الشكر بالشعب فى تشعبها من اصل واحد
وكونها اجزاء وقوامها بها فهى
استعارة مصرحة
منه

لبقائها كذلك الحمد اظهر انواع الشكر واشملها على حقيقته اذا فقد كان ما عداه
بمنزلة العدم انتهى وهذا بيان منه قدس سره على مذاق صاحب الكشاف
والا فهو مخالف صريح لما حقق فى حاشية المطالع من ان الاعمال ادل على الشكر
وفى كلامه اشارة الى ان الشكر بمنزلة الجسد والحمد بمنزلة الجزء فيكون استعارة
وتخييلية شبه فى النفس الجسد فى القوام باشياء كثيرة فهذا التشبيه استعارة
بالكناية واثبات الرأس له الذى من لوازم المشبه به تخييلية هذا مقتضى كلامه
ولا يخفى ان فيه تكلفا فان هذا ان يناسب كون الشكر كلا والحمد جزء حقيقة وهذا
بناء على الادعاء كما اشرنا فالاولى ان يجعل الرأس مستعارا لما هو عمدة وجل
الشئ استعارة مصرحة كما اشار اليه المص بقوله والعمدة فيه عطف عليه تفسير
قوله اشيع اى كثر اشاعة واظهارا من سائر شعبه وهو افعل التفضيل من
الافعال وهو مذهب سيبويه ومختار الكوفيين وعليه الرضى لكثرة استعماله
مثل ابلغ من البالغة والجمهور على انه نادر موقوف على السماع وقيل معناه اكثر
شيوعا وثنا ولا اذ ما خفية الا ويمكن التعبير عنها والتحقيق بذاتها بخلاف العمل
والاعتقاد وفيه نظر لانه غير مسلم فى نفسه اذ الاعتقاد اكثر تنا ولا منه مع
انه لا يلايم قوله لخفاء الاعتقاد الخ فالاول هو المناسب للمقام وكفى بسيبويه
قدوة لنا قوله اشيع خبر بعد خبر او الاول حال او صفة والثانى خبر **قوله** على
مكانها اى وجودها مصدر ميمى من الكون بمعنى الوجود قوله للنعمة اى التعظيم
الناشى من النعمة وانما اختاره تنبيها على ان الحمد اى الثناء باللسان يلزم ان
يكون فى مقابلة النعمة اذا اعتبر فردا من الشكر وان لم يلزم ان يكون فى مقابلتها
اذا اخذ حدا لنفسها **قوله** لخفاء الاعتقاد ولكونه فعلا يشعر عن تعظيم المنعم قد
يتوضح لكن هذا بالنسبة الى المخلوق واما بالنسبة الى الخالق فهو غير تام
والحمد والشكر لا يكونان الا للخالق حقيقة فيكون الشكر بالقلب اساس
سائر الشكر وموقوفا عليه لصحة ما سواه كما قرر فى موضعه فالاولى ان يقال
ان الحمد اى الثناء باللسان تدل دلالته على الاعتقاد بالجنان جعل رأس الشكر اذ به
يظهر اعتقاده الذى هو العمدة فى التعبد وبه يحصل سعادة الدارين والنجاة

اذ الافعال تدل على المراد دلالة
قطعية دالفعل دلالة وضعية ويجوز
تخلف المدلول عن الدال العقلية بل الوضعية
دون الدلالة العقلية ... فى النفط
عقلية م احتمال الاستحضار لجواز ارادة التعظيم
والاحتمال مقتضى الاستحسان لا الاستماع مقوة
الدلالة فى الاعمال وما ذكره من دعوى فى
الجواب لا يجدى نفعا منه

راسه كما اوضحه لكن بعد كونه بمنزلة الكل
والحمد بمنزلة الجزء صح

مع

ذكر وبيان النعمة بلفظ دال على طريق
الحكاية اى المجلس لعادة كتابة عين صورة
او لفظ مكان تعظيم ... بالوارد
كلام العرب ثم قال وانا لكونه يتصدر
يجيء بمعنى الكون والثبوت فبعيد
انتهى ... وعدم اتيانه ببعض عادته
من ادعاء انه وكلامهم ... لعدم بمعنى
واستعماله فى ... بعيد الاستبعاد
انكاره مكابرة وحكايته الالتباس فال
ما قال منه

واول

كلام على المعنى

٧٥

من عقوبة الكونين ولذا قال عم الحمد راس الشكر يدل لانه على اساس الشكر اذ من
اعتقد ولم يقر مع تمكنه من الاقرار فاعتقاده هدر عند بعض الائمة ولم ينفعه في الاخرة و
ان ذهب المحققون الى اعتباره في نجاته وعذر به مع شرط فيه سيجيئ توضيحه بعونه
تعالى في قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب الاية ولا ينفعه في دنياه وعن هذا
قال عم ما شكر الله من لم يحمده اما في الدنيا فظاهر واما في الاخرة فعند بعض الائمة و
هذا المعنى مما خطر بالبال الفقير والعلم عند الله الملك الخبير قوله وما في الآداب
الجوارح الاداب بالهمزة والدال المهملة واخره موحدة كالالقاب لفظا ومعنى
والجوارح اعضاء الانسان لانه يكسب الاعمال من جرح بمعنى كسب قال الله
تعالى ويعلم ما جرحتم بالنهار الاية قيل هذا الحديث رواه عبد الرزاق من طريق الديلمي عن
عن قتادة عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما وانكار الطيبي له وقوله لم يوجد في الاصول
لا يلتفت اليه قوله والذم نقيض الحمد والمراد الذم بمعنى الوصف بالقبح والعيوب
على وجه التحقير نقيضه اي سلب ذي نقيضه الذي هو لا حمد اذ وضع النقيض والاخص
منه موضع النقيض كثير شايع وقرر في موضعه ان للتصورات نقيض بمعنى التخالف
لا يجامع المانع فيهما متخالفان واني قال نقيضه مع ان الظاهر انه ضده لكون كل منهما
وجوديا اذ التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب وفي غيرهما من الاقسام
انما يثبت فيها التقابل لان كل واحد منها مستلزم لسلب الاخر كما في المواقف و
للاشارة الى ذلك قال والذم نقيض الحمد ولم يقل ضده فاما المدح بمعنى عد المآثر
فهو نقيض الهجو والفرق بين المدح بالمعنى الاول وبينه بالمعنى الثاني وايضا الفرق
بين الذم والهجو يحتاج الى التأمل قوله والكفران الذي عبارة عن جحود النعمة
وسترها نقيض الشكر بالمعنى الذي اوضحناه والكفران انما يتحقق بالسلب الكلي
كما ان الشكر يتحقق بالايجاب الجزئي فانه اذا تحقق باحدى الموارد الثلثة لم يتحقق
الكفران قال الله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم ان عذابي لشديد فعلم ان الكفران
مقابل الشكران ثم ان الحمد كون نقيضه الذم بناء على الترادف كما اختاره الزمخشري
واما اذا جعل الحمد اخص من المدح كما اختاره المص ففيه اشكال لانه نقيضه المدح و
نقيض العام انما يكون نقيض الخاص اذا اريد الصدق بين نقيض احدهما على جميع

٧ من الاحتمال جعل رأس الشكر والحمد ... فيه فقال عليه السلام الحمد رأس الشكر ما شكر الله عبد لم يحمده قال مولانا عصام وهذا الحديث رواه باسناده الامام البغوي في آخر سورة بني اسرائيل منه

٧٦

جميع ما يصدق عليه نقيض الاخر وهذا ليس بمطلوب والمطلوب كون احد المفهومين
عين نقيض المفهوم الاخر وهو ليس بمتحقق هنا اذ اللاحيوان الذي هو نقيض
الاعم ليس عين اللاانسان الذي هو نقيض الاخص كيف وهما مفهومان
متغايران يمكن تصور كل منهما بدون الاخر نعم يصدق مفهوم اللاانسان
على كل ما يصدق عليه اللاحيوان لان نقيض الاخص اعم مطلقا من نقيض الاعم
كيف ولو استلزم صدق احد المفهومين على كل ما يصدق عليه الاخر اتحادهما
لاتحد الحيوان مع الانسان لان كل انسان حيوان ثم التعرض لبيان النقيض
اذ الاشياء تنكشف باضدادها فهو في الحقيقة توضيح للحمد قوله ورفعه بالابتداء
لم تعرض لذلك مع ظهوره وشهرة امره لدفع ما يتوهم من ان الجر ومعمول
المصدر واللام للتقوية فيكون ظرفا لغوا والخبر محذوف او للتمهيد لبيان اصله
وخبره لله اذ لو تعلق بالحمد مثل قولك وجب الحمد لله لكان الخبر محذوفا واختل المراد
اذ المقصود ان الحمد مستحق او مخصوص له تعالى لا ان حمد الله ثابت اذ الغرض اشعار
الحمد باخبار ثبوت جنس الحمد او كل حمد له تعالى ولا يحصل الا بان الحمد ثابت
له تعالى ولا يحصل بان حمد الله ثابت وفي قوله وخبره لله تنبيه على ان المسند مجموع
الجار والمجرور مسامحة وان الغرض من قبيل قصر الموصوف على الصفة والمعنى
ان جنس الحمد او كل حمد مقصور على الاتصاف بكونه له تعالى لا يتجاوز الى
الاتصاف بكونه لغيره تعالى قصرا غير حقيقي اذ قصر الموصوف على الصفة لا
يكاد ان يوجد قصرا حقيقيا فان من صفاته كونه عرضا ومصدرا وملفوظا الى
غير ذلك ومن قال ان القصر حقيقي اراد به قصر الصفة على الموصوف كما ذهب
اليه البعض اي قصر الحمد عليه تعالى فانه حقيقي مع ان فيه مناقشة لبعض
المحققين وكلامنا في قصر الموصوف على الصفة كما هو الصواب وتمام البحث
في شرح التلخيص في اواخر بحث المسند قوله واصله النصب لان الشايع
في نسبة المصدر الى الفاعل والمفعول هو الجملة الفعلية سيما وقد شاع
المشتق له منصوبا باضمار الفعل قال سيبويه من العرب من ينصب الحمد
بالالف واللام ومن ذلك الحمد لله ينصبها عامة بني تميم وكثير من العرب وفي ...

٦ يعترض بانه على تقدير عدم الترادف بينهما المدح والحمد يكون كل منهما نقيضا وضدا للذم اذ التضاد من الطرفين وقد تقرر عندهم ان ضد الواحد لا يكون الا واحدا فالاولى ان المراد من النقيض المنافي ومنافي العام مناف للخاص او يقال ان قول المص ذهبنا الى هنا داخل تحت مقول قيل وحكاية لكلام الكشاف وهو مبني على الترادف فلا يرد عليه شيء مما ذكر وهذا الاخير ضعيف لان كلام الكشاف مغاير لكلام المص وان خبر بانه السواد ضد للبياض والحمرة والصفرة والخضرة وبالعكس فلا يعرف وجه ما قاله من ان ضد الواحد لا يكون الا واحدا منه

وفي شرحه للسيرافي اذا دخل الالف واللام المصدر حسن الابتداء كما في الحمد لله
والويل لك فاذا نكر ضعف الابتداء به الا ان يكون فيه معنى المنصوب نحو
سلام عليكم والمراد بمعنى المنصوب هو اخبار فاذا نصب فمعناه احمد الله
حمدا فاذا رفع فكانه قال اجرى وشانى فيما افعله الحمد لله انتهى ملخصا قال قدس
سره انما كان اصله النصب لان المصادر احداث متعلقة بمحالها تقتضي
ان تدل على نسبتها اليه والاصل في بيان النسب والتعلقات هو الافعال فهذه
مناسبة تقتضي ان يلاحظ مع المصادر افعالها وتايد ذلك بكثرة النصب
في بعضها والتزامه وقد ينزلونها منزلة افعالها لفظا فتند مسدها وتستوفي
حقها لفظا ومعنى فلا يستعملونها معا ويجعلون ذكر افعالها كالشريعة المنسوخة
المنسوخة في انه خروج عن طريقة معهودة الى طريقة مهجورة يستنكرها المتدين
بعقائد اللغة انتهى وهذا كله بناء على ظاهر الحال ومقتضى قاعدة اللغة واما
مقتضى الحال فقد يستدعي خلاف ذلك والنظر عند ارباب البلاغة الى مقتضى
الحال وعن هذا اى عدل عنه الخ فمعنى قوله واصله اى اصله في حد ذاته وبالنظر
الى كونه صفة قائمة بالغير النصب واما بالنظر الى مقتضى المقام فقد يكون
الجملة الفعلية راجحة وقد يكون الجملة الاسمية مختارة بل واجبة ولذا تراهم ان
بعضهم اختار النصب والجملة الفعلية لاقتضائها اعتبار نكتة لا يخلو حسنها
عنه والبعض الاخر رجح الجملة الاسمية لارادة لطيفة مرجحة او موجبة ذلك
واختلاف العبارات باعتبار الاختلافات شايع ذايع في مقام الخطابيات
لكن النكتة التي اقتضت كون الجملة اسمية اقوى النكات ولذلك اختيرت
في النظم الجليل كما قرره المص بقوله ليدل الخ وتحية سيدنا ابراهيم عم حيث
قال سلام بالجملة الاسمية عدت مبالغة من تحية الملائكة عليهم السلام بقولهم
سلاما وبه ظهر علو مقامه ورفعة شانه من مقامهم عليهم السلام نفعنا
الله تعالى بشفاعتهم قوله وقد قرئ به اى قرئ شاذة منسوبة لهارون
بن الموسى العتكي ومراده التاييد بكون النصب اصلا ولا يخفى ضعفه اذ لا يقاوم
القراءة المتواترة فضلا عن دلالته على اصالته قوله وانما عدل عنه لان اصله

الاولى وانما عدل عنه
وادخل اللام الا انه يقال
الكلام في الحمد مع اللام منه

الثانية
لانه موجود في كلمتنا ... عصام
قيل ان هذا على تقدير ان يكون اللام في
الحمد للعموم وفيه نظر لانه اريد به
معناه الذي يفيده النصب مع انه
الحمد من نفس الحامد واللام في النصب
متعينة للجنسية اذ يمتنع انشاء الحمد الذي
يقوم بغيره فكذا في حالة الرفع كذا افاده
عبد الحكيم وفيه نظر يعرف بالتامل
منه

اصله النصب على مقتضى اللغة حمدت او احمد الله حمدا حذف الفعل لدلالة المصدر
عليه وادخل اللام عليه وعدل عن النصب الى الرفع وقدم الحمد وجه العدول
ما ذكره واما بالنظر الى العلة المقتضية فلا عدول قوله ليدل على عموم الحمد
الى بواسطة اللام جنسا كان او استغراقيا ودلالة المجموع بالوضع النوعي
وفيه اشارة الى ان النصب لا دل على الفعل المقدر والمقدر كالملفوظ امتنع
قصد العموم لدلالته على النسبة الى الفاعل المعين وينكشف منه ان النسبة اذا
اعتبرت الى فاعل ما لا يمتنع قصد العموم كيف وقد ذهب ائمة الشافعي الى
ان اضرب مختصر من اطلب منك ضربا فلا عموم لكنه يحتمل ان يقيد المصدر
معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ومقام الحمد قرينة واضحة على العموم وما نقل
عن المص هنا يسمى تكلفا كما لا يخفى مستنظور فيه اذ قوله اذ يمتنع انشاء الحمد الله الذي
يقوم بغيره فكذا في حالة الرفع ضعيف اذ الى مدا انشاء الحمد باخبار ان كل حمد
من كل حامد او جنسه مختص ثابت له تعالى فالحمد لله الذي انشاء الحامد يقوم
بنفسه ولا عموم فيه بل العموم في اخباره ان كل حمد قائم بكل احد مستحق له و
هذا الخبر ليس بحمد بل هو محمود به ويحصل بذلك الاخبار الحمد والثناء وهذا
ظ ولعل هذا المنقول افتراء عليه واعترض بان اللام اذا قارن النصب
ايضا يحمل على العموم فاجيب بان ذلك عموم حمد المتكلم وليس بمقصود
والمقصود العموم على الاطلاق وليس بلازم ولو قدر نحره فلا عموم ايضا
لانه ان سلم عمومه بالنسبة الى العبد لا يتناول حمده تعالى واما الاعتراض
بانه ايضا لا يتناول محامد العباد الواقعة في الماضي ضعيف لان المراد انشاء
لا اخبار كالجملة الاسمية فكما انها محمود بها لا حمد كذلك الجملة الفعلية محمود
بها يحصل بها الحمد من الحامد بالثناء بانا نحمد معاشر المخلوقات باسرها فيراد
به الاستمرار فيتناول الماضي ايضا وبه يظهر ضعف ما قيل ان المفعول
المطلق يدل على الحدث ولا يصدر عن الفاعل الا حقيقة ذلك الحدث
في ضمن فرد دون الافراد فيكون لامه لام الحقيقة دون الاستغراق انتهى
لانا بينا ان هذا اللفظ ليس بحمد بل محمود به فيفيد الحمد بالنصب ان حقيقة

قيل ان هذا على تقدير ان يكون اللام في المبتدا
للعموم وفيه نظر لانه اريد به معناه الذي يفيده
النصب مع انه ... نفس الحامد واللام
في النصب متعينة للجنسية اذ يمتنع انشاء الحمد
الذي يقوم بغيره فكذا في حالة الرفع كذا
نقل عن المص وفيه نظر يعرف بالتامل
منه

الحمد من حيث تحققه في ضمن كل فرد فرد فيحصل مهدا انتا احمدا قائم بالي معروفت
الفلط عدم التفرقة بين الحمد وبين ما يحصل به الحمد بل دلالة لام الجنس على العموم
في مثل هذا اقوى من لام الاستغراق **قوله** وثباته له دون تجدده وحدوثه دون
تجدده حال من ثباته اي متجاوزا عن التجدد والحدوث قيد بذلك لان الفعل
يدل على الثبات المقارن بالتجدد والحدوث لما في مفهومه من الزمان كذا قيل فلو
قال ليدل على الدوام والثبوت احترز عنه لكان اخصر على ان الثبات اسم مصدر
من ثبت الشيء يثبت اذا دام واستقر واستقرت كما في المصباح وشموله للدوام
التجددي غلط وصاحب الكشاف اكتفى بثبات المعنى وعطف عليه استقراره
عطف تفسير لما عرفت مما نقل من المصباح **قوله** وحدوثه عطف تفسير للثبات
اي ان التجدد بمعنى الحدوث لا التقضي شيئا فشيئا فان الفعل لا يفيده الا من قرينة
خارجية واستعماله في الامور الثابتة كعلم الله قيل انه مجازي ولا يخفى ضعفه قال
المص في تفسير قوله تعالى كنتم خير امة الاية دل على خيريتهم فيما مضى ولم يدل على
انقطاع طرأ كقوله تعالى وكان الله غفورا رحيما الاية انتهى واما نعلم ان اريد به
التعلق الحادث الذي يترتب عليه الجزاء وهو العلم بالشيء موجودا فلا اشكال
وان اريد به اثبات العلوم كناية فلا اشكال في تجدده ايضا والجملة الاسمية
لا تدل على الدوام والثبات وضعا وهو الذي اراد الشيخ عبد القاهر بنفيها او
تدل على ذلك عقلا في مقام المدح ونحوه على ما ذكره الرضي في الصفة المشبهة انما
لما لم تدل على التجدد ثبت الدوام بمقتضى العقل اذ الاصل في كل ثابت دوامه اي لم
يظهر ما يقطعه وهذا هو مراد المص بقوله ليدل على ثباته الخ فلا منافاة بين
نفي الشيء واثبات غيره لكن قد يلزم اجتماع الدلالة العقلية والوضعية في لفظ
واحد باطلاق واحد والمص ممن [تجويزه] عموم المشترك لكن كون ما نحن فيه من هذا القبيل
محل نظر واما الاشكال بان الجملة الاسمية التي خبرها فعلية يفيد التجدد
كالجملة الفعلية وكذا اذا كان خبرها ظرفية اذ عند الاكثر ماؤلة بجملة فعلية فمدفوع
بان هذا اذا لم يوجد داع الى قصد الدوام والثبات واما اذا وجد ذلك فلا بل
يقدر باسم الفاعل بنى نظرا الى الداعي قال المص في سورة هود في تفسير قوله تعا

على ما ذكره الرضي في الصفة المشبهة اما لما لم تدل على التجدد ثبت الدوام بمقتضى العقل اذ الاصل في كل ثابت دوامه [illegible] **زائد**

٧٧٠

لى ولا يلتفت منكم احد الا امرأتك والاولى جعل الاستثناء في القرائتين عن
قوله ولا يلتفت مثله في قوله تعالى ما فعلوه الا قليل ولا بعد ان يكون اكثر
القراء على غير الافصح انتهى غير الافصح اذ امال اليه اكثر القراء بالقراءة المتواترة
ميلا الى المعنى وتصحيح له فاختيار مذهب البعض لقصد الدوام والثبات
جوازه وحسنه ليس بمستنكر لدى الثقات وقيل دلالة تلك الجملة الاسمية
على الدوام بقرينة العدول اذ لا بد في العدول من نكتة والنكتة هنا الدلالة
على الدوام والثبوت **قوله** وهو من المصادر في قيل لان هذه المصادر ان لم
يبين بعدها ما تعلقت بها فاعل او مفعول اما بحرف جر او اضافة المصدر
اليه فليست مما يجب حذف فعله بل يجوز نحو سقاك الله سقيا وان بين فاعله
او مفعوله كذلك فيجب نحو شكرا لك ولبيك وسبحانك وهذا قول
البعض من النحاة والبعض الاخر حمل الكلام على اطلاقه وقالوا مثل حمدت الله
حمدا وعجبت عجبا ليس من كلام الفصحاء صرح به العارف الجامي وكلام المص
يميل الى هذا القول حيث قطع الكلام على اطلاقه وكلام الزمخشري على اطلاقه
حيث قال انه من المصادر التي تنصبها العرب بافعال مضمرة في معنى الاخبار
كقولهم شكرا وكفرا وعجبا وما اشبه ذلك ومنها سبحانك ومعاذ الله ينزلونها
منزلة افعالها ويسدون بها مسدها ولذلك لا يستعملونها معها ويجعلون
استعمالها كالشريعة المنسوخة انتهى فاطلق وبالغ في عدم الاستعمال معها
واشار الى ان الاستعمال معها كالتمسك بالشريعة المنسوخة قول الكشاف
في معنى الاخبار اي لا الانشاء ولذا فصل عنه سبحان الله ونحوه لانه في معنى
الانشاء كذا في الكشف ولم يبين وجه تقييده في معنى الاخبار فان الانشاء
كما اعترف صاحب الكشاف مما يجب حذف فعله ولا يظهر لطف قوله
اي لا الانشاء قيل وذهب ابن مالك والشلوبين الى انه يجب في الانشاء
دون الخبر وفي كلام الكشاف ميل له ولذا قال المدقق اي صاحب الكشف
في قوله في معنى الاخبار لا الانشاء الى اخره انتهى وهذا غريب لان المفهوم من
كلام الكشاف عكس ذلك والملخص ما ذكرناه وان كلام المص مطلق سواء

التي تنصب باضمار [illegible]

لبعضهم ذهب الزجاج وجوز الحذف وقيل مصدرا فيها استعمل بالاول تلازم
والشرط يلحه وجب حذف فعله اذا كان مستعملا بالاول
المنتزع استعماله بهاد وده عوضها والاضافة وقيل الاول
وقيل حتى لا يلزم الاجتماع بين العوض والعوض عنه
لان اللام عوض عن الفعل

سلكوتي

كان انشاء او اخبارا وسواء كان مع اللام او الاضافة اولا وشرط بعضهم ان لا يكون ذلك المصدر لبيان النوع احترازا عن قوله وبكروا بكرهم وسعى لها سعيها انتهى وكلام المص ساكت عنه ايضا وكلام الرضي وهو الضابط هنا ما ذكرناه من ذكر الفاعل او المفعول بعد المصدر مضافا اليه او بحرف الجر لا بيان النوع ناطق بذلك الشرط قوله والتعريف الخ اخره لانه مؤخر معنى وان كان مقدما لفظا ذهب المحققون الى ان التعريف يقصد به معين عند السامع من حيث هو معين فهو اشارة الى تعيين معنى اللفظ وحضوره في الذهن وهذا القدر متحقق في جميع معاني اللام وقولهم من حيث هو معين احتراز فان النكرة يقصد بها التفات النفس الى المعين من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعيينه وان كان متعينا في نفسه ومعلوما للمخاطب لان الكلام في العالم بالوضع وبين مقتضى التعيين وملاحظته ومقارنته فرق واضح فاذا دخلت اللام على الاسم الجنس فاما ان يشار بها الى حصة معينة فردا كان او افرادا مذكورة تحقيقا او تقديرا ونظيره العلم الشخصي يسمى لام العهد الخارجي واما ان يشار بها الى الجنس نفسه فاما ان يقصد الجنس من حيث هو كما في التعريفات فاللام تسمى لام الحقيقة والطبيعة ومنه قولك الرجل خير من المرأة ونظيره علم الجنس واما ان يقصد الجنس من حيث هو موجود في ضمن جميع الافراد وتسمى لام الاستغراق ونظيره كل مضاف الى نكرة او في ضمن بعض الافراد الغير المعينة وتسمى لام العهد الذهني ونظيره النكرة في الاثبات فان قلت اذا كان التعريف يقصد به معين عند السامع واشارة الى تعيين معنى اللفظ في جميع اقسام التعريف فلم لم يجعل العهد الخارجي راجعا الى الجنس كاخويه قلت ان فيه مانعا عن ذلك الجعل وهو كون معرفة حصة معينة من المسمى شرطا فيه ولا يكفي فيه كون المسمى معلوما مثل الاستغراق والعهد الذهني فان المراد فيهما المسمى ومعرفته كافية فيهما لا يحتاج الى معرفة اخرى فالفرق ظ ومثل هذا جعله تحكما من سوء الفهم او من استيلاء الوهم نعم يحتاج في الاستغراق والعهد الذهني الى قرينة معرفة كون الجنس المعلوم متحققا في ضمن جميع الافراد او في بعض الافراد والفرق بين الاحتياج الى معرفة اخرى جزئية الجنس والمسمى كما في العهد الخارجي وبين الاحتياج الى قرينة معرفة تحقق المسمى

٧٨

على نوبختي

المسمى المعلوم في ضمن جميع الافراد او بعضها جلي على كل غبي فضلا عن ذكي ومن لم يعلم ذلك الفرق فعليه وجدانه الا يرى انهم قالوا ان في العهد الخارجي وضعا اخر فيكون المعرف بلام العهد الخارجي موضوعا بازاء كل فرد معهود بوضع عام بخلاف الاستغراق والعهد الذهني فان المراد كما مر فيهما المسمى المعلوم الا ان الافراد كلا او بعضا لكن يقع في الخارج على الافراد كلا او بعضا بقرينة خارجية والفرق بين ما يقصد باللفظ من الاطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج واضح لا سترة فيه وصرح به النحرير في المطول في بحث الاستعارة بل جميع ما ذكرنا مسطور فيه كما يظهر على من تصفح كلامه وامعن نظره واما اذا اريد باللام الماهية بشرط لا شيء كما في مثل الانسان نوع او اذا قصد بها الماهية في ضمن الفرد وسواء كان في ضمن جميع الفرد او البعض بلا قرينة على احدهما فالاول من فروع تعريف الجنس لكنهم لم يعدوها منها ولم يلتفتوا اليها لقلة الاستعمال لها لاسيما بالنظر الى الاحكام وكذا الثاني من فروعه ايضا لكنهم لم يتعرضوا له لانه في الحقيقة اما متحقق في ضمن الجميع فيكون استغراقا او في ضمن البعض فيكون العهد الذهني او هو داخل في حقيقة العهد الذهني اي تحققه في ضمن بعض الافراد متيقن على التقديرين لانه متيقن نظيره رفع الايجاب الكلي فانه للسلب الجزئي لتيقنه فلا يسمى بكون قسما اخر ومن فروع لام الجنس ادعاء العينية نحو البطل الحامي وادعاء الانتشار بدلول المعرف والذي العهد قوله ومعناه الاشارة الخ اي معنى تعريف جنس الاشارة الخ اي الاشارة الى الماهية من حيث هي هي اي لا بشرط شيء اعم من المخلوطة والمجردة مع وصف المعلومية والحضور في الذهن الذهني وتميزها من سائر الماهيات هناك بخلاف النكرة لما مر من انه وان دل على ماهية حاضرة في الذهن بالنسبة الى العالم بالوضع لكن لا اشارة فيه الى حضور فيه ومنشاؤه الوضع شخصيا كان او نوعيا فلا تغفل فان الواضع وضع النكرة بازاء الماهية والمعنى مع قطع النظر عن معلوميته واما المعرف بلام التعريف فوضعه بازاء الماهية والمفهوم من حيث معلوميته ومعهوديته فيكون الاشارة على وفق الوضع فالذهن لا يلتفت من سماع النكرة الا الى ذاته لا الى تعينه واما المحلى باللام

كما في الفضة الموضحة

ومن فروع الجنس الاستغراقية نوع والعهد في القضية المهملة

فانه هو لا يلتفت اليه بعينه وعلى هذا ظهر الفرق بين النكرة والضمير الراجع اليها
وبين ما الموصولة والموصوفة ثم اراده بكل احد عالم بالوضع اذ لا ترجيح للبعض (كل احد)
فيتعين ارادة الجميع على سبيل الشمول كالخطاب العام باعلام اعلانا والمراد بالموصول
جنس الحمد والاشارة اليه بتعريفه ويؤيده كون الحمد ما هو بيان ما في قوله ما يوجه
والمعنى الاشارة الى ما يعرفه من حيث انه كذلك فيرجع الى الاشارة الى معلومية
مفهوم الحمد فلا تسامح ولا حذف مضاف ورجحه بناء على ان المتبادر الشائع
في الاستعمال لا سيما في المصادر الجنس او بناء على ان اللام لا يفيد الا التعريف
في مدخوله عند عدم القرينة على العهد الخارجي والاسم لا يدل الا على مسماه فلا يقتضي
الحمل على الاستغراق فاذن ترجح الحمل على الاشارة الى الماهية المذكورة وتعيينها و
لذا اكتفى صاحب الكشاف بهذا لان مؤدى الاستغراق حاصل في الجنس
لان اختصاص الجنس يستلزم اختصاص جميع المحامد بطريق برهاني فان فردا
من افراد الحمد اذا لم يختص به تعالى فالجنس متحقق في ذلك الفرد فيلزم عدم اختصاص
الجنس لكن المص بعد الاشارة الى رجحانه لما ذكرنا جوز الاستغراق فقال او
للاستغراق وفي نسخة وقيل للاستغراق تنبيها على ضعفه قوله او للاستغراق
اي اللام لتعريف الجنس لكن لا من حيث هي هي بل من حيث تحققها في ضمن جميع
الافراد بقرينة خارجية وهي ان ملاحظة شمول الافراد واستغراقها صريحا في مقام
تخصيص الحمد به تعالى اوضح في التعظيم واقوى في التفخيم ثم لم يكن اللفظ مستعملا في
المطلقة بل في المخلوطة فيكون مجازا كما نقل عن صاحب الكشاف وغيره من (كشف ح)
المحققين ولذا قال صاحب الكشاف والاستغراق الذي توهمه كثير من الناس
وهم اذ مدلول لام التعريف ومعناه الحقيقي هو المسمى والمفهوم ولا قرينة صارفة
عنه الى الاستغراق الذي هو المعنى المجازي لا لان الاستغراق ينافي مذهبه لانهم
وان كانوا قائلين بان العبد خالق لافعاله لكنهم يعترفون بان الاقدار والتمكين
منه تعالى فيصح حصر جميع المحامد واختصاصه به تعالى عندهم وقد صرح به صاحب
الكشاف في سورة التغابن وتمام البحث في اوائل المطول وحواشيه له
قدس سره ولكون الاستغراق مجازا اتفاقا في المقامات الخطابية جوز

قيل نقل عن المص في حواشيه ان اللام لا يفيد سوى التعريف والاشارة الى حضوره والاسم لا يدل الا على مسماه او مسمى منه

جوز المص مخالفا للكشاف مع الاشارة الى ضعفه لما ذكرنا ولضعفه وجه اخر وهو ان
اللام الموضوعة لتعريف الحقيقة يلزم ان يكون موضوعة لغير التعريف وذلك لان
الاستغراق معنى مغاير للتعريف لوجوده حيث لا يتوهم هناك تعريف نحو كل
رجل وكل رجال ولا رجل ولا رجال وايضا يلزم من لفظ الجمع بين لام الحقيقة ولفظ
المفرد الجمع بين المتنافيين لدلالة اللام على الكثرة ولفظ المفرد على الوحدة عند من يقول
ان اسم الجنس المفرد موضوع للماهية مع الوحدة لا بعينها وان لم يلزم ذلك عند من اختار
كونه موضوعا للماهية من حيث هي هي واجيب عن الاخير بان اللام اذا دخل عليه تجرد
عن معنى الوحدة او يراد به كل فرد فرد لا المجموع الافراد كما في شرح المفتاح له قدس سره
وجواب الاول ان الاسم موضوع للماهية بلا شرط شيء وهي يتحقق في ضمن الماهية المخلوطة
فالمستعمل فيه ليس الا الماهية لا بشرط شيء واستغراق الافراد انما فهم من القرينة (لا بشرط شيء)
ومن معونة المقام في المقام الخطابي والماهية الماخوذة بلا شرط شيء معهودة ر
اشير الى حضورها وتعيينها في الذهن باللام ولا يضره وجود استغراق في مثل كل رجل
اذ الماهية الماخوذة فيه لا يعتبر عهديتها وحضورها في الذهن وان كانت معهودة
في نفس الامر وبهذا ينكشف الجواب عن كونه مجازا كما اختاره صاحب الكشاف
ورضي به فلا تحرر وجه الانكشاف ان اللفظ مستعمل في معناه الموضوع
له وهو الماهية بلا شرط شيء والافراد مستفاد من القرينة وقد سبق الفرق
بين ما يقصد باللفظ من الاطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج
واضح قوله اذ الحمد في الحقيقة كله له ومعنى الحقيقة هنا وفي امثاله نفس الامر
لا مقابل المجاز اي اذ الحمد وان كان بحسب الظاهر منسوبا الى غيره تعالى كسبا لكنه
في الحقيقة له تعالى لانه خالق الاشياء كلها فالحمد على الكاسب راجع الى خالقه اذ
الخلق غالب على الكسب اذ الايجاد واعطاء الوجود ويصح انفراد القادر به دون
الكسب فانه لا يصح انفراد القادر به فلا يعبا به بالنسبة الى الخلق فلا اشكال
بان من صلى وصام وقام يحمد عليه بالفعل الجميل الاختياري فيكون حمدا فلا يصح
اختصاص الحمد به تعالى سواء كان بلام الجنس كما هو المختار او بلام الاستغراق
كما هو الملتفت اليه مرجوحا وجه الاندفاع ظ مما قررناه واستفادة اختصا

قوله اذ الحمد في الحقيقة تعليل للاستغراق والجنس فانه مؤدى الجنس مؤدى الاستغراق وكونه اصلا لا ينافي ذلك اذ التعليل لبيان صحة مؤداه لا لبيان صحة حمله على الجنس فانه اصل مستغن عن البيان منه

جميع المحامد له تعالى من لام الاستغراق ظ واما من لام الجنس فلان المبتدا
اذا كان محلى باللام يفيد قصره على الخبر فيفيد ان جنس الحمد مقصور على الاتصاف
بكونه له تعالى فيكون القصر اضافيا لما بيناه سابقا لكن لما كان هذا الاختصاص
مستلزما لاختصاص الحمد به تعالى ذهبوا الى ان اختصاص الحمد لله به تعالى حقيقي
وانه من قبيل قصر الصفة على الموصوف والقول بانه من قبيل قصر المتعلق ايل راجع
الى قصر الصفة على الموصوف او الى عكسه اذ القصر لا يخلو عن هذين القسمين
كما بين في فن المعاني فالمراد بالحمد اما مبني للفاعل او مبني للمفعول او الحاصل بالمصدر
بالحمد اي الحامدية والمحمودية فالاخير اي المحمودية هو المناسب للمقام اذ الحامدية
مع عدم تعرض الشيخين له بعيد عن المرام اذ قد مر ان هذا اللفظ ليس بحمد بل هو
محمود به ولا يحصل الا باخبار ان كل حمد او جنس من كل شخص مخصوص به تعالى
واخبار ان حمدا معهودا مقصور عليه وان حصل به الحمد لكنه ليس بمرتبة الاخبار
المذكور فتبصر ويرد على ما قاله المص ان حمد العبد بصفة الجميلة على الجميل الاختياري
القائم به ليس حمد الله تعالى لامتناع وصفه بصفات العباد وان خلقها والمراد
من كون الحمد لله تعالى انه المستحق له او انه محمود له انتهى قد عرفت وجه اندفاعه بان
المراد المحمودية وهو وصف له تعالى ومعنى كونه مستحقا له انه تعالى مستحق لكونه
محمودا او متعلقا للحمد لا انه مستحق بالقيام به وان مثل هذا الكلام في غاية السقوط
ولا يصدر مثله عن مثل المص فلا يليق عزوه اليه اذ اركان الحمد حامد ومحمود و
محمود به ومحمود عليه فالحمد القائم بالعباد متعلق برب العباد وكون المراد
بالحمد المحمدة بناء على ان كل محمدة له تعالى اما لكونه صفة له او صادرة منه تعالى مخالف
لما سبق من قوله وهو من المصادر الخ والتعريف للجنس ومعناه الخ فانه ظ
في ان المراد ماهية الثناء والوصف بالجميل وقوله اذ ما من خير الخ بيان ان سبب
الحمد وهو العطاء والكرم والنعماء ليس الا منه تعالى فالحمد جنسه او جميع افراده
مختص به تعالى ايضا فلا دلالة فيه على ان المراد المحمدة قوله اذ ما من خير اي نفع
فيه نفع الا هو تعالى موليه معطيه قوله بوسط وهو ما للاختيار العبد فيه مدخل
فيه لاختيار العبد كالعلم وسائر المعارف من مكسوبات العبد او غيره وسعاد

مطلب بيان القصر في الحمد على وجه تحقيق

٨٠

٧٧

وهو ما لا مدخل فيه لاختيار العبد اصلا كالحسن والشجاعة والقوى المدركة والمحركة
وتناسب الاعضاء وغير ذلك من النعم الموهبية كما فصل في تفسير انعمت عليهم
والى هذا اشار بقوله كما قال الله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله الاية وكون النعم الموهبية
مما يحمد عليه قد مر بيانه فان قيل اذا كان بوسط فذلك الوسط يستحق ايضا الحمد
فلا يكون كله له تعالى قلت قد سبق جوابه من ان الكسب بالنسبة الى الخلق لا يعبأ به
وان كان في ذاته مدار الثواب والعقاب وهذا مراد من قال ان ذلك راجع اليه
تعالى باعتبار كون الاقدار والتمكين منه تعالى واليه اشار المص بقوله في الحقيقة
ولما كان الشر مقتضيا بالعرض وانه متضمن للخير لم يتعرض ما من خير ومشرع ان
مقام الحمد يقتضي تخصيصه بالخير فلا مفهوم وان كان القائل ممن يقول به قوله تعالى
وما بكم من نعمة فمن الله فانه يدل على ان المؤثر في النعم كلها هو الله تعالى فان معنى كونها
من الله صدورها منه تعالى وهذه الاية برهان ساطع على ان الحمد لغيره تعالى ليس
بحمد بل يجب الصرف فما فهم من اثبات الحمد لغيره تعالى مثل قوله ذما للكافرين ويحبون
ان يحمدوا بما لم يفعلوا الاية فانه يدل بمفهومه على انهم ان احبوا ان يحمدوا بما لم يفعلوا
من الافعال الحسنة لما استحقوا هذا الذم فهو محمول على ظاهر الحال قوله وفيه
اشعار اي في اثبات الحمد له تعالى لان الحمد يقتضي المحمود عليه اختياريا بخلاف المدح
والفعل الاختياري لا يتصور الا من الموصوف بتلك الصفات وعن هذا قال
اذ الحمد لا يستحق وفيه اشارة الى ان الحمد بمعنى الوصف بالجميل لا بمعنى المحمدة فمن
حمل الحمد عليه هنا فقد غفل عن اشاراته في مواضع عديدة من كتابه ولا اشعار في
المدح ولذا اخر الحمد ولعل الاولى ترك هذا البيان والله المستعان قوله والحيوة
حقيقة في القوة الحاسة او ما يقتضيها واذا وصف به الباري تعالى اريد بها صحة
اتصافه بالعلم والقدرة اللازمة والقدرة صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند
تعلقها بها وقال المص هي التمكن من ايجاد الشيء وقيل قدرة الله عبارة عن نفي
العجز عنه والقادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والقدير الفعال
لما يشاء على ما يشاء ولذلك قلما يوصف به غير الباري تعالى كذا قاله في سورة
البقرة قال الحي هنا حي قدير والارادة والمشية عندنا عبارتان عن صفة في الحي

بالوقوع مع استواء القدرة الى الكل منه

توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات والعلم صفة ازلية تنكشف المعلومات
عنه تعلقه بها ولو قال حي عالم قدير مريد لكان احسن سبكا وابهى نظما قوله و
قرئ الحمد لله بكسر الدال بسبب اتباع الدال اللام فيكون اعرابه تقديريا كما صرح به
الدماميني قارئه الحسن البصري رح قوله وبالعكس اي وقرأ ابراهيم بن ابي عبلة
الحمد لله بضم اللام لاتباعها الدال قال صاحب الكشاف والذي جرهما على ذلك و
الاتباع انما يكون في كلمة واحدة كقولهم منحدر الجبل ومغيرة تنزل الكلمتين منزلة
واحدة لكثرة استعمالهما مقترنتين والمص اشار الى هذا بقوله تنزيلا لهما الخ ثم قال
واشف القرائتين اي افضلهما قراءة ابراهيم حيث جعل الحركة البنائية تابعة للاعرابية
التي هي اقوى بخلاف قراءة الحسن انتهى فلو قدمها المص على قراءة الحسن لكان
تنبيها على قوته ورجحانه قيل وعدل عنه المص لما فيه الاشارة الى ان القراءة تكون
بالرأي وسيأتي رده مع ان ما ذكره قد رد بان الاكثر في اللغة جعل الثاني متبوعا و
غير اللازمة تابعة اولى وكون الحركة الاعرابية اقوى غير مسلم والاتباع
يتعدى بمفعول واحد والى اثنين واختلفوا في ان ما كان فاعلا له قبل السماع
الى يكون مفعولا اول او ثانيا فيحتمل كون الدال تابعا وعكسه تدبر انتهى ولا يخفى
عليك انه لا اشعار في كلام الكشاف الى ان القراءة تكون بالرأي وانه رجح احدى
القرائتين المرويتين على الاخرى بالبيان ومنع كون الحركة الاعرابية اقوى ضعيف
قوله الرب في الاصل اي في اصل اللغة اما مصدر اطلق على الفاعل للمبالغة
اطلاقا مجازيا كقول الخنساء وانما هي اقبال وادبار ربما تاويل باسم الفاعل
ولا تقدير لانه يفوت المبالغة ويكون الكلام كالشيء المغسول وكلام عامي
مرذول ومعنى تقدير المضاف في هذا انه لو كان الكلام قد جيء به على ظاهره ولم
يقصد به المبالغة المذكورة لكان حقه ان يجاء بلفظ المضاف لانه مراد كذا في
المطول نقلا عن الشيخ صاحب دلائل الاعجاز وكذا الكلام في تاويله بالمشتقات
اي معنى تاويله باسم الفاعل ونحوه على ما ذكر في معنى تقدير المضاف وانما خص
الشيخ الكلام في تقدير المضاف لانه في حل معنى ادبار واقبال قوله بمعنى التربية
اي الرب والتربية مترادفان كما هو الظاهر من تعريف اللفظي وان كان ذلك التعريف

والقراءة المنسوبة الى ابراهيم والحسن شاذة منه

ربه العالمين

فهي من الصفات الفعلية منه

تعريف الكمال

التعريف يجوز ان يكون بالاعم والاخص على قلة واما القول بان زيادة اللفظ تدل
على زيادة المعنى فليس بكلي بل اكثري كما سبق في الرحمن وهي اي التربية تبليغ الشيء الى
كماله اي كماله الذاتي والعرضي والكمال ما يتم به النوع في ذاته او في صفاته والكمال في
ذاته كهيئة السرير فانها كمال للخشب السريري اذ لا يتم السرير في حد ذاتها الا بها و
الكمال في صفات الشيء كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا يتم في صفته الا به
وكالعلم وسائر المعارف للانسان فهو تعالى يكمل جميع ما سواه من الموجودات
ذاتا وصفة قوله شيئا فشيئا اي تبليغا تدريجيا كتبليغ النطفة الى رتبة الانبياء
متدرجا في اطوار الخلق قال الله تعالى وقد خلقكم اطوارا ويفهم منه ان تبليغ الموجود
الى كماله دفعة لا تدريجا لا يكون تربية وفيه اشكال لانه رب العالمين ومنهم
من خلق دفعة ليس تاما كماله به حالة منتظرة كالملائكة عليهم السلام قوله فشيئا
حال اذ المعنى متدرجا مترتبا والظاهر من كلام المص ان التدريج معتبر في مفهوم التربية
سواء عبر بالتفعيل الدال على التدريج كالتربية اولا كالرب وما قيل وفيه اشارة
الى ان التفعيل تدل على التدريج ضعيف فانه لا ينتظم في لفظ الرب بل قيل الضمير في
وهو تبليغ الشيء على ما في بعض النسخ راجع الى الرب والتعريف له وعلى هذا
فاضافته معنوية يصح ان يقع صفة قوله ثم وصف به للمبالغة اي ثم وصف
المربي به للمبالغة في الاتصاف بالتربية حتى كأنه عين التربية فيكون مجازا عقليا
اسند الى غير ما هو له وقد مر توضيحه انفا وانما قال ثم وصف به لان استعماله
محمولا على الذات بعد استعماله مصدرا غير محمول على الذات كما ان استعمال
الصوم والعدل محمولان على رجل بعد استعمالهما بمعنى الحدث غير محمولين
على الذات للمبالغة والظاهر ان وصف مسند الى ضمير مسند اليه تعالى والاسناد
الى الجار والمجرور مرجوح قوله وقيل هو نعت قائله صاحب الكشاف
وهو قائل بالاول ايضا لكنه اخره والمص قدمه ورجحه ونسب اليه وضعفه
لاحتياجه الى النقل من المتعدي الى اللازم كما فعل في الرحمن اذ الظاهر ان مراده الصفة
المشبهة مع فوات المبالغة المذكورة الراجحة لدى ارباب البلاغة ولا يعدل
عنه ما امكن المساغة ثم الاولى وقيل هو صفة والقول بانه من شأنه ان يبعث

بعد استعماله جزء محمول حال والمعنى لانه استعماله حال كونه محمولا على الذات كما بعد استعماله حال كونه مصدرا وليس بمحمول على الذات للمبالغة فتكون ثم للتراخي في الزمان منه

بها بشوصفته لم يصرح بكونه صفة مشبهة وان ذهب اليه شراح الكشاف لان
شارح التسهيل منع كونه صفة مشبهة وقال الظاهر انه من مبالغة اسم الفاعل او
اسم فاعل واصله راب فخفف بحذف الالف فصار ربا وعدم تعيينه للاشارة
الى ذلك الاحتمال قوله من ربه يربه فهو رب اى من المتعدى ذكر ذلك للتنبيه
على تعديته ولو لم يذكر مضارعه لكفى فى ذلك والقول بانه للاشارة الى بابه اى
باب فعل يفعل بفتح العين فى الماضى وضمها فى المضارع غير تام لعدم التصريح بذلك
ولكون مجى الصفة المشبهة من هذا الباب نادرا استشهد له فقال نم ينم فهو
نم والنميمة رفع الحديث على وجه الافساد اى نم الحديث ينمه بالضم كما هو الظاهر فى
الاستشهاد ويحتمل الكسر ولا بد فيه من النقل ايضا وفى ترك المفعول اشارة اليه
كذا قاله قدس سره ولا يخفى ان الاول احرى بالاشارة اليه فالاولى من رب
يرب والاستشهاد اى بنم اذا كان ذلك الكلام كلام من يوثق به مع انه يحتمل
كونه من مكسور العين فى مضارعه فلا يحصل التأييد وينبغى ان يكون فعلا بكسر العين
فانهم لا فعل لانه جمع على ارباب وافعال لا يقاس عليه قاله بعض شراح الكشاف
وعلى هذا ينبغى ان يكون على وزن حنق ان اعتبر مصدرا قوله ثم سمى به المالك و
ان لم يكن مربيا اى نقل له بعد ما كان مصدرا بمعنى التربية او نعتا بمعنى المربى او المعنى
ثم سمى به المالك مجازا للعلاقة المذكورة وهذا اولى لان النقل يقتضى كون
الاول مهجورا وليس كذلك ويدل عليه قوله ثم وصف به للمبالغة والاستعمال
ناطق بذلك وذهب بعض المفسرين الى ان الرب لغة يطلق بالاشتراك
اللفظى على المالك والسيد والمربى والمنعم والمصلح والمعبود ولكون الاشتراك
خلاف الاصل اختار المص كونه مجازا فيه قوله لانه يحفظ ما يملكه ويربيه اى صورة
وكسب فى صورة كون المالك عبد المخلوق فكما ان اطلاق المالك عليه مجاز
فكذلك اطلاق التربية عليه مجازا ايضا ثم التربية فى الجمادات غير ظاهر بالنسبة الى
العبد واما الحفظ فهو شامل فلو اكتفى به لكان اولى قوله ولا يطلق على غيره تعالى
الا مقيدا اى لا يطلق فى اللغة بدون التقييد بالاضافة اطلاقا مستفيضا على غيره
تعالى وان جاء نادرا فى الجاهلية كقول الحارث بن حلزة وهو الرب والشهيد على

على يوم الحيارين والبلاء بلاء قوله الا مقيدا بالاضافة اى باضافة شئ يصح الاضافة
اليه فلا اشكال بانه يلزم منه صحة ان يقال فلان رب العالمين ورب الخلق اجمعين
على انه لا يصح انه رب الدار اذا لم يكن له مالكا او مطلوبا له فضلا عن صحة مثل
رب العالمين كما هو الشايع المتبادر وغيرها مما يدل على ربوبية مخصوصة فيقال
رب الدين ورب المال وفى التنزيل فيسقى ربه خمرا ولا يجوز ان يستعمل له بالالف
واللام للمخلوق بمعنى المالك لان اللام للعموم والمخلوق لا يملك جميع المخلوقات
وهذا معلوم من انه لا يطلق على غيره الا مقيدا واستعمال الحارث بن حلزة بقوله
وهو الرب كما مر نادر مع كونه فى الجاهلية وكلامنا فى الاسلام لا يكاد يوجد الا مقيدا
هذا فى المفرد واما الجمع اى الارباب قال قدس سره فحيث لم يطلق على الله وحده
جاز تقييده بالاضافة كرب الارباب واطلاقه كقوله تعالى أارباب متفرقون
الاية انتهى ورب الارباب كونه مثالا للاضافة مشكل اذ المضاف ليس بجمع
والجمع ليس بمقيد بالاضافة والتوجيه بان المراد كونه واقعا فى التركيب الاضافى
ليس بمفيد واما فى الشرع فاطلاقه مقيدا بالاضافة مكروه على ما روى فى الصحيحين
اى البخارى ومسلم عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه عن النبى عليه السلام انه قال لا يقل
احدكم اطعم ربك وضئ ربك اسق ربك ولا يقل احدكم ربى وليقل سيدى
ومولاى لكن اختلف فقيل ذلك النهى للتنزيه فلا يدل على عدم الجواز ولو سلم فيدل
على الوقوع قبل النهى والالم يفد فائدة معتدا بها ويؤيد الاول قول يوسف عم
ارجع الى ربك الاية فانه يدل على الجواز فى الجملة وان مع المكروه قد وقع من النبى عم
تنبيها لجوازه وهذا القول من يوسف عم من هذا القبيل على انه صدر منه قبل النبوة
على اصح الاقوال فشرع من قبلنا شرع لنا اذا قصه الله تعالى ورسوله بلا انكار وقيل
انه مخصوص جوازه بزمانه كالسجدة قال الله تعالى وخروا له سجدا لكن اثبات كونه
من خصائصه اصعب من خرط القتاد واذا عرفت ذلك فقول المص ولا يطلق على
غيره تعالى الا مقيدا على اطلاقه اما مبنى على ان النهى للتنزيه او مخصوص بغير المكلف
وانت تعلم ان الاشتباه فى اطلاقه مضافا الى المكلف دون غيره مثل رب الدار
ورب الناقة فلا وجه لما قيل من انه لم ينكر احد من الائمة استعمال رب المال استعمالا

واسعا فظهر ان الحديث محمول عندهم على التنزيه قطعا فلا يسوغ لنا حمله على التحريم
انتهى فانه غفلة عظيمة من مورد الحديث فانه ليس مطلقا بل المكلف بقرينة اطعام
والاسقاء والتوضئ فهو محتمل للتحريم ايضا لكن التنزيه هو الراجح لما ذكرنا ثم السر في
اختصاص المطلق به تعالى انه لما قصد به المبالغة تعين ان يراد به الرب الحقيقي اذ حقيقة
التربية التي هي التبليغ المذكور مختصة بالباري وهذا اذا اريد به الحقيقة الاصلية واما اذا
اريد به المالك مجازا او حقيقة عرفية فكذلك مختص به تعالى ايضا اذ المالكية الحقيقية
لا توجد في غيره قوله والعالم اه لما بين المضاف وهو الرب اولا لعدم توقف
معناه على المضاف اليه شرع في بيان المضاف اليه وقدم في بعض المواضع بيان المضاف
اليه لتوقف معرفة المضاف على معرفته على اسم لا صفة لما يعلم به اي لما يعلم به الشيء
مطلقا فانه مشتق من العلم لا العلامة قال الراغب الفاعل كثيرا ما يجيء في اسم
الالة يفعل بها الشيء كالطابع والخاتم والقالب فجعل بناؤه على هذه الاحرف
الصيغة لكونه كالالة في كونه علامة على صانعه انتهى فكان هذا مراد من قال وهو
اسم الة مشتقة من العلم كالخاتم من الختم لكنه ليس بمطرد ولذا لم يذكر في علم التصريف
والا فكونه اسم الة كالمفعل والمفعال مشكل كالخاتم والقالب بفتح التاء في الاول
وهو اسم لما يختم به الشيء وبفتح اللام في الثاني ويجوز كسرها لانه معروف يفرغ فيها
الجواهر المذابة وايراد النظيرين للتنبيه على كثرته كما مر من الراغب وهو في الاصل غير
عربي معرب كالب كما في بعض كتب اللغة وقيل عربي اسم لما يقلب به الشيء
فانه يقلب الشيء من شكله الاصلي الى شكل نفسه قوله غلب بتخفيف اللام
خبر بعد خبر اي كثر استعماله فيما يعلم به الصانع بعد ما كان عاما قيل فلا يطلق
العالم على ما يعلم غير الصانع كالدوال الاربع مثلا وفيه نظر اعلم ان بعض العلماء
انكر اطلاق الصانع على الله تعالى لعدم ورود الشرع بذلك واجيب بانه في الحديث
الشريف اخرج الحاكم وصححه والبيهقي في كتاب الاسماء والصفات من حديث
حذيفة رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى صانع
كل صانع وصنعته واخرج الطبراني ايضا حديثا آخره اتقوا الله فان الله تعالى فاتح
لكم وصانع قيل لكن يرد عليه ان الشرط في صحة التوقف كون السنة متواترة وهذا

وهذا الحديث خبر الواحد والمحققون منعوا صحته بخبر الواحد بانه راجع الى اعتقاد
ما يجوز ويستحيل على الله تعالى وطريق ذلك ليس الا القطع نعم قال القاضي
عياض الصواب جوازه لاشتماله على العمل لكنه ليس بصحيح لان اشتماله على
العمل لا ينافي اشتماله على الاعتقاد ايضا فالصواب ان الاذن ههنا حاصل
بالاجماع والحديث سنده انتهى قال قدس سره في شرح المواقف قد ورد في
الحديث الحنان والمنان والتام والقديم والسيد والكافي وغيرها انتهى ولا يخفى
عليك انها ثابت باخبار الاحاد اذ الحديث المتواتر اللفظي قليل جدا لمن شرط
ذلك فقد اشكل عليه اطلاق القديم والكافي وغير ذلك مما هو مشتهر بين
الالسنة بل لا يثبت صحة الاطلاق بالحديث اصلا اذ لا يرد المتواتر في شان اطلاق
الصحة بل قال ابن الصلاح ان شان المتواتر على التفسير المتقدم يعز وجوده الا
ان يدعي ذلك في حديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وكذا ابن
حبان والحازمي ذهبا الى عدمه ومنع ابن حجر العسقلاني في ذلك ليس بوارد
اذ المانعون انما منعوا التواتر اللفظي والمثبتين جوزوا التواتر المعنوي كذا
قاله العلي القاري في شرح النخبة فقول المشايخ يصح اطلاق الاسماء عليه تعالى
بالحديث قول لا يوجد له مثال صح اصلا فالصواب ثبوته بالخبر الواحد واما قوله
فالصواب ~~ثبوته بالخبر الواحد~~ ان الاذن ههنا حاصل بالاجماع فضعيف لانه
ان اراد الاجماع الذي هو منقول بالتواتر فممنوع والا فيرد عليه عكسه ما اورده
على الخبر الواحد وايضا يرد عليه ان كل من اطلق اسما عليه تعالى يمكن ان يدعي انه
ثابت بالاجماع وسند الاجماع وان كان لازما لكن لا يلزم الاطلاع عليه فيؤدي
الى مفسدة عظيمة فالصواب ان لا يدعي من تلقاء نفسه الاجماع على امر ما بل
الواجب النقل من الثقات وائمة القراة قوله وهو كل ما سواه الخ فيه اشارة
الى ان المراد بما ما سوى الله من الاجناس فزيد ليس بعالم ليس بل من العالم
هذا مذهب الجمهور واختاره المص وسيجيء القول بان زيد عالم لكن الاشياء
من غير اولي العلم ليست بعالم اتفاقا وفي كلامه تلويح الى ان العالم اسم للقدر
المشترك بينها وهو المفهوم الكلي اعني ما يعلم به الصانع وموضوع له بالوضع

مطلب جواز اطلاق الاسم عليه تعالى بالخبر الواحد

روي ان الله تعالى خلق مائة الف قنديل وعلقها بالعرش والسموات والارض وما فيها حتى الجنة والنار كلها في قنديل واحد ولا يعلم ما في باقي القناديل الا الله تعالى كذا قيل

العالم فيطلق على كل واحد من تلك الاجناس وعلى كلها لا اسم للكل والا لما صح جمعه والقول بانه يجوز ان يكون مشتركا بين الكل وبين القدر المشترك فيصح الجمع باعتبار المعنى الثاني ضعيف اذ الاشتراك اللفظي خلاف الظاهر لا يصار اليه ما لم تمس حاجة اليه على ان كونه موضوعا للقدر المشترك بينها يغني عن ذلك لانه داخل في الموضوع له فلا حاجة الى وضع اخر له بخصوصه وفي بعض التفاسير العالم ما حواه الفلك ثم كل جنس منه عالم على حدة عند التفصيل وبيانه ان الجن عالم والانس عالم والمواشي عالم وكذا كل جماعة كثيرة عالم من كل جنس وبيانه ان العرب عالم والعجم عالم واهل كل عصر عالم وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى ثمانية عشر الف عالم وان دنياكم منها عالم وقال مقاتل ان الله تعالى ثمانين الف عالم اربعون الف البر واربعون الف البحر وقال كعب لا يحصي عدد العالم الا الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو والمناسب هو القول الاخير كيف لا وقد اعترفوا ان كل جماعة كثيرة من كل جنس يسمى عالما ولا ريب في عدم تناهيها بمعنى لا يقف عند حد فكيف يدعى الانحصار والانحصار المنقول اما محمول على الاجناس فقط كما يؤيده قوله عم وان دنياكم منها عالم مع ان الدنيا مشتملة على العالم الكثير بحيث يكاد ان لا يتناهى او المراد التكثير لا التحديد وبهذا يندفع المخالفة بين قول مقاتل وبين الحديث الشريف السديد فقول المص من الجواهر الخ يشمل جميع المذكورات شمولا ظاهرا والجواهر عامة للجواهر الفردة وهي الاجزاء التي لا تتجزى وما يتركب منها اي الاجسام فهذا احسن من عبارة الكشاف من الاجسام والاعراض لعدم تناولها الجزء الذي لا يتجزى الا ان يقال ان وجودها بدون الاجسام غير ثابت او لكونه جزءا من الاجسام اكتفى عنه بذكرها واما المجردات فليست ثابتة عندنا فالقول بتناولها ميل الى مذهب بعض المتكلمين وترك مسلك الجمهور من الاكابرين قوله فانها لا مكانها اي العالم والتانيث باعتبار معناها والجواهر والاعراض وفي المواقف المحوج الى السبب عند المتكلمين هو الحدوث لا الامكان وقيل هو الامكان مع الحدوث وقيل هو الامكان بشرط الحدوث وقيل هو الامكان بشرط الحدوث وقيل

مطلب تعريف العالم بما حواه الفلك

مطلب كيفية تنوع العالم

مطلب بيان سبب احتياج الممكن الى العلة اهي الحدوث او الامكان

هو الامكان بشرط الحدوث وقد قال اولا فان الحكماء الامكان يحوج الى السبب انتهى وما ذكره المص موافق لمذهب الحكماء فالاولى لحدوثها او لامكانها مع الحدوث او بشرط الحدوث فقوله وافتقارها لا يفهم منه الحدوث بل فائدته التنبيه على ان المراد الامكان الخاص لا العام وغاية التوجيه ان مراده امكانها مع حدوثها كما يدل عليه اخر كلامه وفيه دليل على ان الممكنات كما هي الخ فظهر ضعف القول بان المص اختار مذهب الحكماء وان اوهمه كلامه في الطوالع حيث قال ان الامكان محوج للممكن الى السبب المؤثر لان الممكن لما استوى طرفا وجوده وعدمه امتنع وجوده لا لمرجح والعلم به بديهي وذلك المرجح يجب ان يكون واجبا لذاته والا لكان ممكنا فيحتاج الى مرجح اخر فاما ان يتسلسل او يدور فالمجموع المشتمل على التسلسل والدور ممكن ايضا فيحتاج الى مؤثر واجب انتهى لكن كلامه هنا كما هو مفتقرة الى المحدث حال حدوثها ظاهر انه اختار مذهب البعض من المتكلمين وهو كون السبب المحوج الامكان مع الحدوث او بشرط الحدوث والقول بان كون الامكان محوجا للممكن الى السبب المؤثر مذهب قدماء الحكماء كما صرح به مولانا منلا خسرو احسن من القول بانه اختار مذهب الحكماء فاتضح مما ذكره في الطوالع وجه دلالة الجواهر والاعراض على وجود صانعه ووجه تسميتها بالعالم والمحقق قرر البرهان في تفسير قوله تعالى ان في خلق السموات والارض الاية من سورة البقرة على وجه لا مزيد عليه فراجعه اليه فانه ينفعك في هذا المقام وينكشف به المرام قوله واجب لذاته اي واجب ولازم وجوده لذاته بحيث لا يستند الى غيره كما سبق تحريره قوله تدل على وجوده اي على وجوده اللازم لذاته وتدل على وحدانيته وكمال قدرته وشمول علمه فالاكتفاء بوجوده لكفايته في بيان وجه تسميته قيل وهذا مبني على كون المجموع ممكنا بالعالم وهو مختار المص في الطوالع ومن حكم بانه الحدوث او الامكان معه او بشرطه استند عليه باب اثبات الصانع لجواز ان يكون علة الحوادث ممكنا قديما ولا حاجة الى سبب على هذا التقدير ولذا تمسك بالحدوث في اثبات الصانع ولم يجعل الامكان وحده محوجا للمؤثر ما اشتغلا قديما تنتهي اليه الحوادث كما صرحوا به وبهذا ظهر ضعف ما نقل هنا عن المص رحمه الله تعالى وهو قوله لو قال بدل

اي مؤثر

المجموع محتاج الى الاستخراج

سبب

لا الامكان لما حده ونتائجه كما ذكرنا تماما في الحاشية انتهى قال في شرح المواقف قال المتكلمون المحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود واعني الحدوث اذ ماهيته لا تفي بذلك انتهى فالمتكلمون والحكماء اتفقوا على ان الممكن ما استوى طرفاه الوجود والعدم فالممكن المفروض قدمه ان كان من جملة العالم وهو الجواهر والاعراض يثبت حدوثه فيحتاج الى واجب وجوده والا فان كان وجوده من ذاته فيكون واجبا خلاف المفروض مع انه مطلوبنا وان كان وجوده من غيره فيحتاج الى مؤثر يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب لذاته وان فرض كونه قديما فاين يلزم انسداد باب اثبات الصانع ولذا قال النحرير التفتازاني والمحدث للعالم هو الله تعالى اي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح دليلا على وجود مبدأ له انتهى وقال الفاضل الخيالي هذا طريق الحدوث انتهى وقيل في توضيحه ان مبدأ العالم لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدأ له والا لكان الشيء علة لنفسه لكونه محدثا انتهى فاللائق للعاقل ان يحترز عن مثل هذا التشكيك ويجتهد في حصول مراد المشائخ ولم يتبادر الى تخطئة ائمة الثقات والهداة قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون **قوله** وانما جمعه ليشمل الخ وفي الكشاف فان قلت لم جمع قلت ليشمل كل جنس مما سمي به قال قدس سره حاصل الجواب ان الافراد وان كان اصلا اخف الا انه لو افرد معرفا باللام لربما يتوهم ان القصد الى استغراق افراد الجنس الواحد او الى الحقيقة اي القدر المشترك فلما جمع واشير الى تعدد الاجناس واستغرق افراده بالتعريف زال التوهم بالشبهة وفهم الحق بلا مرية انتهى وهذا البيان لا يلائم قولهم استغراق المفرد اشمل فلو اعتبر مثل هذا التوهم ان شيء لا عن دليل لا يحسن هذا القول منهم لجريان مثل هذا التوهم في كل موضع يكون المفرد فيه محلى باللام وقد روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان الكتاب اكثر من الكتب الا ان يقال انه لما كان اسما للقدر المشترك وكان يصح ان يطلق على كل جنس مما يعلم به الخالق وان يطلق على جنس فصاعدا بطاجمع دفعا للتوهم

لتوهم ان القصد الى استغراق افراد الجنس الواحد لما عرفت من صحة اطلاقه عليه والمراد استغراق جميع الاجناس واستيعاب افرادها بحيث لا يشذ فرد منها والوافي بهذا المقصود الجمع لدلالته على التعدد ولعدم قرينة البعض فيحمل على الاستيعاب المذكور واما الافراد فليس نصا في ذلك التعدد بل يحتمل له فكان مقتضى الحال ايراده بالجمع في المقال واما سائر الالفاظ المفردة فلما لم يكن موضوعا للقدر المشترك بين كل جنس وجنس وبين المجموع فاستغراق مفرده اشمل من جمعه مع انه منظور فيه اوضحه النحرير في شرح التلخيص فعلم ان قولهم استغراق المفرد اشمل عام خص منه البعض وهو مثل العالم فان استغراق جمعه اشمل وبهذا البيان يتحلل اشكال بان العالم بدون التقييد لا يستعمل الا في القدر المشترك او المجموع فتوهم ان القصد الى استغراق افراد جنس واحد مما وجه له بمجرد صدق العالم بالمعنى الكلي على كل جنس لا يصير منشأ لذلك انتهى وجه الانحلال ان بمجرد صدق العالم على كل جنس كونه منشأ لذلك امر واضح والانكار مكابرة ثم قال قدس سره فان قلت العالم لا يطلق على واحد من الجنس المسمى به كزيد مثلا فاذا عرف امتنع استغراقه لافراد جنس واحد فان اللفظ المعرف لا يستغرق الا افرادا ينطبق على كل منها وكذا اذا جمع وعرف لم يتناول الا الاجناس التي ينطبق عليها دون افرادها قلنا لما كان العالم منطبقا على الجنس باسره نزل منزلة الجمع ومن ثمة قيل انه جمع لا واحد له من لفظه فكما ان الجمع اذا عرف استغرق احاد مفرده وان لم يكن صادقا عليها كقوله تعالى والله يحب المحسنين اي كل محسن وقولك لا اشتري العبيد اي واحدا منهم كذلك العالم اذا عرف يشمل افراد الجنس المسمى به وان لم يكن منطبقا عليها كانها احاد مفرده المقدر فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما ان لفظ الاقاويل يتناول كل واحد من احاد الاقوال كذلك العالمون يتناول كل واحد من احاد الاجناس فقوله يشمل كل جنس اي افراده انتهى وانما حمله قدس سره على ذلك المحقق في توجيهه اذ الربوبية لا تتعلق الا بالافراد دون الاجناس والانواع والاصناف فلا جرم ان مراده الافراد واني لم يعبر المص والزمخشري بالافراد مع التكلم عليها

مطلب ان المحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان

مطلب ان استغراق المفرد اشمل عام خص منه البعض

مطلب بيان استغراق العالم وصدقه على كل واحد من افراد الجنس

غاية الامر ان ... او جمع من طريق الحدوث مثله

دون الاجناس لما عرفت من ان العالم لا يطلق على فرد ولذا قال قدس سره كانها
احاد مفرده المقدر قوله وغلب العقلاء من التغليب وهو ترجيح احد المعلومين على
الاخر في اطلاق لفظ عليهما والقيد الاخير لاخراج المشاكلة ولا بد ان يكون بين المعلومين
نوع تعلق كمصاحبة ومشابهة ونحوهما وهو من المجاز المرسل كالمشاكلة وقيل التغليب
وضع ادنى الشيئين موضع اعلاهما في الاسم كعمرين والصفة كقمرين كذا قال صاحب
التبيان كما نقله البعض ولشرافة العقلاء غلبوا على غيرهم فجمع العالم الشامل للعقلاء
وغيرهم بالجمع المخصوص بالعقلاء مجازا اذ جميع باب التغليب مجاز صرح به في المطول
فاريد به معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي فلا جمع بين الحقيقة والمجاز قوله
لسائر اوصافهم اي كيفية اوصافهم اي لما كان الجمع بالواو والنون مختصا بصفات
العقلاء وما في حكمها من الاعلام فان العلم يأول بالمسمى بهذا الاسم على راي
بعض لتحقيق مناسبته ولفظ العالم وان كان اسما لكنه في حكم الصفة كما هو
الظاهر تعريفه لكونه بمعنى الدال على شيء ويعلم به الشيء لم يصرح به لكن نبه عليه بقوله
لسائر اوصافهم وبين ايضا ان العالم وان لم يكن صفة مختصة بالعقلاء لكن لما
اعتبر التغليب صار كانه من صفات العقلاء فجمع بالجمع المخصوص بصفات
العقلاء فعلم ان المراد باوصافهم اعم من الحقيقية وما هو بمنزلتها والحاصل ان ههنا
مطلبين الاول بيان ان العالم اسم لكنه بمنزلة الصفة لافادته مؤداها كما مر
والمص لظهوره لم يتعرض له حيث قال فان قلت فهو اسم غير صفة وانما يجمع
بالواو والنون صفات العقلاء او ما في حكمها من الاعلام قلت ساغ ذلك
لمعنى الوصفية فيه وهي الدلالة على معنى العلم ولم يتعرض اختصاصه بالعقلاء
والمص عكس الامر تعريضا عليه بانه ترك الاهم واشتغل بالمهم والمطلب
الثاني ان هذا الجمع مع كونه مختصا بصفات العقلاء استعمل ههنا في الاعم
منهم ومن غيرهم للتغليب وقيل نزل ما ليس له العلم لكونه دالا على معنى العلم
منزلة من له العلم فجمع بالواو والنون كما قوله تعالى اتينا طائعين وقوله تعالى
رايتهم لي ساجدين انتهى ففي هذا لا حاجة الى اعتبار التغليب لجريانه
في غير العقلاء الغير المجموع مع العقلاء كما في الايتين المذكورتين وما اختاره

٧ مفهوم جمعه بالياء والنون

مطلب ان ههنا مطلبين

المص هو المختار المعول فيه وتقديم فائدة الجمع مطلقا على صحة الجمعية المقيدة
لان بيان فائدة المطلق مقدم على بيان وجه صحة المقيد انتهى ولك ان تقول اخره
لان فيه خلافا منهم من اختار التغليب وبعضهم رجح عدم التغليب ويطول ذيله
ينبغي التاخير قوله وقيل اسم لذوي العلم اي اسم لذوي العلم اي اسم للقدر المشترك
بينهم وبين كل جنس من اجناسهم فلا يطلق على فرد منها والبحث السابق في تصحيح
جمعيته جار هنا سوى التغليب فانه لا يحتاج اليه البتة قوله من الملائكة والثقلين
بيان لذوي العلم لمزيد التوضيح وللتنبيه على ان اطلاقه على اجناسه دون افراده
يقال عالم الملك وعالم الانس وعالم الجن دون جبرائيل عالم وميكائيل عالم وكذا
في الثقلين سمي الانس والجن بذلك لثقلهما على الارض او لرزانة رأيهم وقدرهم
او لانهما مثقلان بالتكليف قال المص في سورة الرحمن قدم الملائكة لان قاله
صاحب الكشاف والملك افضل عندهم لان قواهم العقلية خالصة غير مشوبة
بالقوة الغضبية والشهوانية وبهذا الاعتبار احق بالتقديم او بوجودهم اولا
قوله وتناوله لغيرهم جواب سؤال مقدر اي العالم وان كان موضوعا لذوي
العلم خاصة لكن يتناول غيرهم من الحيوانات واي ذات فاربوبيته شاملة للكل
ايضا لكن التناول بطريق الاستتباع اي الاستلزام من غير ان يقصد من اللفظ
يدل عليه بطريق دلالة النص كدلالة تجيء الامير على تجيء جنوده اذا العقلاء اصل
وذو شرف فتربية الاعلى يستلزم تربية الادنى فلا يتصف اللفظ بالنظر اليه
بكونه حقيقة او مجازا او كناية ترتضه لان هذه الصيغة موضوعة لما يكون الة
لمبدأ الاشتقاق اي لما يكون الة بين الفاعل والفعل كالقالب والطابع دون
الفاعل نفسه فلا وجه لجعله اسما للفاعل ثم قصد التناول بطريق الاستتباع
كذا قيل وفيه نظر لان قوله اسم لذوي العلم لا يستلزم كونه فاعلا بل هو كالاول
اسم لشيء بالالة اعني ما يعلم به الصانع بل وجه تمريضه انه حقيقة فيه خالف
اللغة وان قيل انه مجاز لم يفد فائدة كذا قيل ويمكن دفعه بانه اراد انه حقيقة لانهم
من افراد العالم واطلاق اللفظ على افراده من حيث انها افراده حقيقة وانما خصهم
بهم لانهم اشراف الموجودات وبيان انه تعالى مربيهم بعبارة النص اهم

المهمات صح ان نزيته عنهم منفهم بطريق الدلالات فلا اهمال فى بيان نزيته
جميع المخلوقات فانى يلزم ضعفه ووهنه مع انه كالاول فى العموم والشمول مع سلوكه
طريق مستحسن لدى اهل العقول قوله وقيل يعنى به الناس مبنى مبنى للمفعول اى
نفصر وهذا اولى من كونه مبنيا للفاعل وهذا اما لمجاز ان اريد بخصوصه او حقيقة
كما مر توضيحه فى الوجه الثانى وهذا منسوب الى الحسين بن فضل احتجاجا بقوله تعالى
اتاتون الذكران من العالمين ولا يخفى ضعفه قوله فان كل واحد منهم الخ تعليل
لصحة تلك العناية ووجه صحة الجمع حيث قال وانما جمعه ليشمل ما تحته من الافراد و
لما ورد ان كل واحد من الافراد لا يسمى عالما اشار الى ان كل فرد من افراد الانسان
يسمى عالما اما حقيقة لكونه مشتملا على نظائر ما فى العالم الكبير او استعارة قوله
من حيث الخ بيان العلاقة على ذلك التقدير وعلى الاول بيان وجه التسمية
به وهذا هو الظاهر من سوق كلام المص ويرد على انّ الافراد اخف واستغراقه
اشمل فما وجه جمعيته ولا يجرى هنا ما اجيب به هناك قوله من حيث انه مشتمل
قيد الحيثية هنا للتعليل وقد يستعمل للاطلاق وللتقييد ولا يناسبان هنا
فلفظة من ابتدائية واختار الاشتمال لانه يوصف به الكل بالنسبة الى اجزائه
وهنا كذلك واما الشمول فهو يوصف به الكلى بالنسبة الى جزئياته لكن هذا
اغلبى فى كلاهما الكلى قيل قال المص فى الحاشية بيانه على الوجه المختصر الذى
يحتمله هذا المقام ان بدن الانسان المتكون من الاخلاط الاربعة بمنزلة
العالم السفلى المشتمل على العناصر الاربعة الكائنة الفاسدة فالسوداء
لكونها باردا يابسا كالارض والبلغم لكونه باردا رطبا كالماء والدم لكونه
حارا رطبا كالهواء والصفراء لكونه حارا يابسا كالنار ورأسه المشتمل
على الحواس الظاهرة والباطنة المدبرات لامر البدن والمنبت للاعصاب
التى هى محل الحس والحركة كالعالم العلوى المنوط امر السفليات به قال الله تعالى
يدبر الامر من السماء الى الارض هذا كلامه بعبارته انتهى والله اعلم بصحته و
فى صل ان الانسان لكونه فذلكة جميع الموجودات ونسخة كل الكائنات
بمنزلة جميع العوالم فان رأسه كالفلك وروحه كالشمس وعقله كالقمر يزداد

٤ عالم

قال المحشى ... وفى ... الا بتفرده اذ ما فى العالم ... بدل دلالة ... يعنى الاعلا ... النافعة والكاشف ... البسائط ... المركبات العجيبة والتمكن من ... الافعال الغريبة واستنباط الصنائع ... المختلفة ... الالات المتنوعة ... على ... من حيث انه يشتمل ... فى العالم الكبير ... من الخواص ... بيان وجه التسمية

يزداد وينقص والحواس الظاهرة كالكواكب السيارة سوى النيرين وظهره
كالبر وبطنه كالبحر وصوته كالرعد وضحكه كالبرق وشعره كالنبات وتجليه
الرخوة وعظامه كالجبال ودمه الجارى فى العروق كالمياه والانهار ونفسه
كالريح وهذا البيان نبذة مما فصله علماء الاعيان فسبحان من دقت حكمته
وجلت عظمته ووضح برهانه وظهر سلطانه وتحيرت العقول فى كبرياء
ذاته وتهللت على وجنات الكائنات اثار ملكوته وجبروته وتوقفت
الافهام الادقاء فى بيداء عظيم صفاته بان دل على وحدانيته وكمال قدرته نظام
المصنوعات وتشهد على وجوب وجوده وكمال غنائه سلسلة الموجودات
ثبتنا على النهج القويم والطريق المستقيم واستعملنا بطاعتك وسهلنا
طرق مرضاتك حتى ياتينا اليقين والوصول الى الصديقين والشهداء و
الصالحين قوله من الجواهر والاعراض بيان ما وفيه تنبيه على انه اسم للاجناس
كما صرح به سابقا واشارة الى ان المفرد شامل لجميع الجواهر والاعراض و
يجوز كونه بيانا للنظائر والمآل واحد قوله يعلم بها اى بالنظائر الصانع
فيصح ان يسمى اللغو المشتمل على تلك النظائر عالما ولو قال يعلم به اى بكل
واحد منهم الصانع لكان اوفق لقوله فان كل واحد منهم عالم لكن نبه به على
ان كون كل واحد منهم عالما يعلم به الصانع باعتبار النظائر فى احواله فهو دليل
اصولى على وجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته الكمالية والى ذلك
اشار ايضا بقوله كما يعلم اى الصانع بها اى باحوال ابدعه اوجده الله تعالى
فى العالم الكبير مما سوى الله تعالى وصفاته العلى من الجواهر المعلومة وجودها
والاعراض القائمة بها وينكشف من هذا ان كل فرد فرد من سائر العوالم ايضا
ينبغى ان يسمى عالما اذ ما من ذرة من الذرات وحبة من الحبوبات وقطرة من
القطرات الا ويدل على صانعه وكمال قدرته وعلمه الشامل لكن الغلبة منعت
ذلك وانى رضه لان اخراج العالم من العموم بلا داع يقتضيه والتخصيص
خلاف الظاهر والمتبادر مع ان مقام الحمد يناسبه العموم ويدخل فيه نوع
الانسان وافراده دخولا اوليا لما ذكر من اشتمال النظائر المذكورة وما ذكر

مطلب مناجاة الحق جل جلاله

٨٧

من الحيثية لا يوجب الترجيح من شرط الصحة على ان الجمع ح غير خالٍ كما اشرنا وان قيل
المراد وله بعيد نعم ايضا على سبيل الاستتباع فمع عدم تصريحه بذلك تكلف
مستغنى عنه لكنه الاولى من التخصيص بما تناول غيرهم بالاستتباع قوله و
لذلك سوى بين النظر فيهما دليل لمي للتسوية وهي برهان اي لذلك لاشتمال
على النظائر المذكورة والمراد بالنظر التفكر بقرينة تعديته بفي وضمير فيهما للعالم الكبير
والعالم الصغير واضافة بين الى النظر مع انه يقتضي التعدد لكونه جنسا شاملا
للقليل والكثير مثل قوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله على ان التعدد يستفهم
من قوله فيهما وقيل بهذا الحسن التثنية فلا يقال بين النظرين فيهما والتسوية
الواقعة في هذه الاية التسوية بين النظر في الارض والنظر في الانفس وهذا بعينه هي
التي المدعى التسوية بين النظر في العالم الكبير وبين النظر في العالم الصغير والقول
بان قوله وقال الله تعالى امر مستقل مغاير لما عطف عليه ضعيف فان النظر
عطف تفسير على ان قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم الاية
افهام التسوية فيهما مما عجز واضح في تقرير النص وان دلت عليها في نفسها الا
ان يقال ان المقصود هنا اي توجيه اخر يشعر بان الافاق يتناول جميع الممكنات
سوى الانسان وفي قوله افلا تبصرون اشارة الى ان مجرد الابصار يكفي في
الاستدلال بالاثار ولغاية وضوح الدلائل لا يحتاج الى الامعان الا نظار
والمعنى افلا تنظرون نظرا باللب الخالص لتستدلوا بها على وجود صانعها و
وحدانيتها قوله رب العالمين بالنصب على المدح اي على القطع عن الموصوف
والمدح مستفاد من المقام وقد مر في تفسير الرحمن توضيح المرام وهذه القراءة
لزيد بن علي وهي من الشواذ قوله او بالفعل الذي الخ اي احمد الله رب او نحمد
او يحمد وعلى كل يكون انشاء وفيه نوع ركاكة ولذا اخره وكون الفعل المقدر
اعني اولى وانما لم يجعله منصوبا بالحمد لله لان اعمال المصدر المعرف باللام قليل
وبوقوع الفصل بالاجنبي ضعيف لانا لا ندعي العدم بل ندعي القلة والقول
بان الاظهر ان يقال ان فتحه بناء لانه فعل ماض يقال ربه يربه اذا ملكه اخرج
النظم عن سوقه اولا فلفوات المبالغة واما ثانيا فلعدم ثقة القراءة المتواترة

وقال تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون

وهو الخبر والمنافة فيه بان مثل هذا المصدر جوز اعماله مع الفصل ح

المتواترة فوانها ثانيا فلعدم صحة كونه وصفا ح والحالية غير مناسبة لايهام
خلاف الحق قوله وفيه دليل على ان الممكنات الخ اي في توصيفه تعالى برب
العالمين دليل على ان الممكنات اي من العالم فلا اشكال بصفات الله تعالى فانها
قديمة والكلام في الممكن الحادث فلو قال على ان الممكنات المحدثات لكان اصرح
في المراد وفي كلامه هنا اشارة وتاييد لما ذكرنا من ان قوله فانها لا امكان معه
لا مكان معها مع حدوثها كما فصل هناك واكثر المحشين ذهبوا الى ان قوله هذا
يؤيد انه جعل علة الاحتياج الامكان كما هو مذهب قدماء المتكلمين ولا يعرف
له وجه والظاهر ما ذكرناه وقد اختاره بعض المحشين قوله الى المحدث اطلاق
من قبيل اطلاق اللفظ على اعم من الله تعالى كذا قاله العصام في شرح شرح العقائد
او اطلاق لا بطريق التسمية بل بطريق الوصفية كما مر توضيحه في اطلاق الصانع
وكذا الكلام في المبقي قيل ومن حكم بان المحوج الى المؤثر هو الامكان قال اتصاف
الممكن بالوجود ليس من مقتضى ذاته حدوثا وبقاء فهو ابتداء وجوده واستمراره
محتاج اليه ومن قال بان المحوج اليه هو الحدوث لزمه استغناؤه عنه حال
بقائه انتهى قال قدس سره في شرح المواقف وانما ذهب الشيخ الاشعري
وتابعوه الى ان الاعراض لا تبقى زمانين بل هي على التقضي والتجدد لانهم
قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال
بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لما ضر
عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان
متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك
المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا انتهى فاندفع الوهم
المذكور وان اللائق للمص ان يختار ان علة الاحتياج هو الحدوث
اما وحده او مع الامكان لانه من اكابر الاشاعرة وبهذا البيان الواضح اتضح
معنى قوله كما هو مفتقرة الى المحدث الخ فاحسن التامل فلا احتياج في بيانه
الى ان يقال وجه الدلالة ان الاشياء والى كما لها شيئا فشيئا الى انقضائها
فيلزم استناد هاحدوثا وبقاء الا عرف من ان شرط بقاء الجوهر هو

كما هي مفتقرة

حال حدوثها فهي مفتقرة الى المبقي حال بقائها

الترتيبة تبليغهم

٩ الرحمن الرحيم ٢ مالك يوم الدين

العرض وهو متجدد وفي كل حين فيحتاج الى رب العالمين قال النحرير في شرح العقائد
والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث نسبته
الى الزمان الثاني لان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وقد عرفت انه عرض
وهو يحتاج الى المؤثر دائما سواء كان المحوج الى السبب هو الحدوث او الامكان
اما في الحدوث فظ لما ذكرناه واما في الامكان فلان اتصاف الممكن بالوجود
لما لم يكن مقتضى ذاته يحتاج الى المؤثر في ابقائه فيه في زمان وجوده وزمان
بقائه كما مر قوله كرره للتعليل اي كرر ذكر الرحمن الرحيم فتوحيد الضمير لذلك
والتكرر صوري لا في الحقيقة فان ذكره في كل موضع لغرض يناسبه فمثل هذا لا يسمى
تكرارا والتعليل الذي سنذكره هو قوله فان ترتب الحكم على الوصف الخ فهذا تعليل
لاستحقاقه للحمد وانه لاتصافه بهما كما ان ذكرهما في البسملة تعليل للابتداء باسمه
والتبرك بذكره وانه مولى النعم كلها عاجلها واجلها فعلم ان العلة في موضع الحمد
تغاير للعلة في البسملة فبهذا دفع ما استدل على ان التسمية ليست جزء من
الفاتحة من انها لو كانت جزء منها لزم التكرار بلا فائدة في فصيح الكلام وحاصل
الدفع منع الملازمة مستندا بان هذا التكرار له فائدة عظيمة وهي انه للتعليل
الخ وله ان يمنع التكرار مستندا بما ذكرناه من ان ذكره في كل موضع لغرض اخر
ولحكمة اخرى ثم ادعاء التعليل لا يناسب انه تعالى يستحق الحمد لذاته والقول
بانه بيان استحقاقه بالنظر الى انعامه وصفاته لا يدفع الايهام وينكشف منه
ان ذكر الالوهية مكررة ايضا فينبغي ان يذكر له نكتة ولذكر المظهر في موضع
المضمر وجه اذ الظاهر الحمد له ولعل النكتة فيه انه لبيان استحقاقه الذاتي كما ان
الاوصاف المذكورة لبيان استحقاقه الوصفي بالنظر الى صفاته وفي بعض
التفاسير الحكمة في تكريره انه في التقدير كانه قيل اذكراني لاني رب مرة واذكراني
رحمن رحيم مرتين ليعلم ان العناية بالرحمة اكثر منها سعواها ثم لما بين تضاعف
الرحمة قال لا تغتر بذلك فاني مالك يوم الدين فهو كقوله غافر الذنب الخ
قوله قراه عاصم الخ اي مالك بالالف بوزن فاعل ويعضده قوله تعالى
يوم لا تملك الاية وجه التاييد هو ان تملك في هذه الاية من الملك لا في الملك

نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله

على ما سنذكره

٤ قراه عاصم والكسائي ويعقوب

الملك بالضم اذ لا معنى لان يقال يوم لا يكون نفس ملكا لنفس شيئا بخلاف
ما اذا قيل لا يكون نفس مالكا لنفس شيئا اي نفعا وعلى هذا المعنى ورد قوله تعالى
واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولم يرد على المعنى الاول نص وان كان
في الواقع كذلك اذ لا مالك لاحد على احد ولا سلطنة له عليه ولا يحتمل النظم
هنا لان صلته لفظة على دون اللام وذكر شيئا يابى عنه ظاهرا وتقدير الجار
خلاف الظاهر فيكون المراد بالامر في قوله والامر واحد الامور بمعنى الشيء لا واحد
الاوامر وان كان الامر حقيقة في الثاني مجازا في الاول وان لا يختل الارتباط
لما عرفت من ان النفي المالكية لا الملكية فينبغي ان يثبت له المالكية لا الملكية وان
النفوية قد ثبت بدون قوله والامر على ما عرفت فذكره للتنبيه على ما ذكرنا من
ان الامر يجب ان يكون واحد الامور على هذا المعنى في يوم لا تملك محافظة
للمناسبة فلو روود النفي والاثبات على امر واحد او للاشارة الى ان المفعول
هنا محذوف وانه هو الامور وبهذا يظهر ضعف ما قيل ان قوله والامر يومئذ
لله ظاهره يعضد قراءة ملك لمناسبته للامر مناسبة تامة وقد عرفت في
التيسير وغيره بان الحكم حكمه ولا قاضي سواه انتهى فانه غفل عن سبك ما قبله
من نظم يوم لا تملك الاية والمص غير مقلد بل تابع للحق وتفسير غيره ليس بحجة
عليه على ان خلاف على انه يحتمل ان يكون مراده بيان حاصل المعنى اذ احد المعنيين
يستلزم بنوع الاستلزام الاخر اذ المالكية لكل امر يستلزم الملكية وبالعكس
نعم لا ملازمة في الجزئية بل الملازمة في الكلية وهذا القدر كاف في كونه بيان
حاصل المعنى وقيل المراد من يعقوب يعقوب بن اسحق الحضرمي البصري وهو التاسع
من القراء العشرة قوله والباقون اي قراء الباقون اي من القراء الثمانية
الذين قدم المص ذكرهم في خطبته فلا يرد ان قراءة خلف بن هشام توافق الاول
قوله وهو المختار لوجود نكتة الاول ان هذه القراءة قراءة اهل الحرمين وهم
اولى الناس بان يقرؤا القران غضا طريا كما انزل وقراءتهم الاعلون رواية
وفصاحة وقد وافقهم غير الثلثة المذكورين ولا ريب في ان بعض القراءة ابلغ
وافصح من بعض قال المص في سورة هود في قوله تعالى ولا ينفعكم نصحي

وافقهم قراء العشرة والتمام وحمزة من الكوفيين

الا امراتك والاولى ان يجعل الاستثناء في القرائتين عن قوله ولا يلتفت مثله في
قوله تعالى ما فعلوه الا قليل منهم ولا بدع ان يكون اكثر القراء على غير الافصح انتهى
اذ نصب المستثنى في كلام غير موجب غير مختار والبدلية افصح منه مع ان اكثر
القراء المتواترة قرائتهم اختاروا الغير الافصح فصح ان يقال ان هذه القراءة افصح
وهو الحق والسر فيه ان جميع القران اسوة في حد الاعجاز لكن بعضه ابلغ
من بعض كما صرح به ارباب المعاني والمحقق في المطول وايضا جوز ترجيح بعضه على
بعض باعتبار المعنى كسورة الاخلاص مثلا افضل من سورة لم تشتمل التوحيد حتى
ورد انها تعدل ثلث القران في خبر شريف صحيح فما المانع من ذلك بحيث لا يؤدي
الى تنقيص غيره **قوله** ولقوله تعالى لمن الملك اليوم الاية وصف ذاته بانه الملك
يوم القيمة وهو يوم الدين والقران يفسر بعضه بعضا فالمناسب له ههنا
ملك لا مالك ولا يخفى عليك ان الاية السابقة يناسب لها مالك لا ملك
والقول بانها لا تعارضه لانه ليس نصا في كونه دليلا مستقلا على كونه مختارا
ولم يذكر قوله تعالى ملك الناس للتاييد لانه تعالى ملك الناس في الدارين
فالاية لا تنطبق موضع التاييد في اختصاصه تعالى بالملك يوم القيمة وقيل
في وجه التاييد فيه نصرة للكشاف انه لما عقب تعالى وصفه بالربوبية بالملكية
في خاتمة القران ناسب ان يعقب كذلك في الفاتحة وهذا وجه وجيه ولا يضره
عمومه في الدارين لان ملكيته يوم القيمة تدخل دخولا اوليا **قوله** ولما فيه من التعظيم
الاولى لما فيه من زيادة التعظيم اذ لا ريب في كون المالك تعظيما لا سيما في مالكية
جميع الاشياء فان لفظ الملك كالسلطان فيه دلالة على العظمة اذ قلما
يخلو احد من الناس من كونه مالكا ولا يكون ملكا الا اعلاهم واشرفهم ففرقه
عام قوي والى هذا اشار بقوله والمالك الخ اذ التقدير اذ المالك هو المتصرف
على ان العطف عطف تفسير وشتان ما بين التصرفين اذ التحقيق ان الملك
بالضم نسبة بين من قام به وبين تعلق وان شئت قلت صفة قائمة بذاته متعلقة
بالغير تعلق التصرف التام المقتضي استغناء المتصرف وافتقار المتصرف فيه
ولذا لم يصح على اطلاق الا الله تعالى وهو اخص من الملك بكسر الميم لانه يتعلق

يتعلق الاستيلاء مع ضبط وتمكن من التصرف في الموضوع اللغوي وبزيادة كونه
حقا في الشرع من غير نظر الى استغناء وافتقار وان ما يملكه الملك من التملك عليه
اعني سياسة الخاصة ملكه فيه اتم من تصرف المالك واتم مما يملكه الملك ويملكه
المالك فليس مورد البحث لعكسه فقد لاح ان بعض ما يتوهمه بعض العامة
من ان تصرف المالك في المملوك اتم من تصرف الملك في الرعايا منشاه
عدم اتحاد المورد والنظر الى العرف الفقهي والكلام في الموضوع اللغوي بل
المعنى الاصلي المشترك بين اللغات كلها وقولهم الملك بالضم التصرف بالامر
والنهي في الجمهور ويختص بسياسة الناطقين والملك بالكسر ضبط الشيء المتصرف
فيه بالحكم بناء على العرف العامي ولذا قلنا لا يدخل احدهما في مفهوم الاخر ويرجح
هذه القراءة تكرار الرب بمعنى المالك ووصفه تعالى ذاته عند المبالغة دون
المالكية في قوله تعالى مالك الملك انتهى خلاصة ما في الكشف وقال السمين
في مفرداته مخصوص بصفات الادميين واما في صفاته تعالى فالمالك والملك
واحد انتهى وهذا يؤيد ما قلنا بان تفسير صاحب التيسير بان الحكم حكم الحي بيان
حاصل المعنى وان احد المعنيين يستلزم الاخر بنوع الاستلزام ثم قال والظاهر
ان بين المالك والمملوك عموم وخصوص من وجه لغة وعرفا فيوسف الصديق
عليه السلام بناء على انه ملك رقاب اهل مصر في القحط بناء على شرعهم ملك
ومالك والتاجر مالك لا ملك والسلطان على بلد لا مالك له فيها ملك
غير مالك انتهى والظاهر ان كل ملك مالك فانه لا بد وان يكون مالكا لا شيا ولو
قليلا واقله لباسه وركابه وسائر لوازم سلطنته قوله لا مالك له فيها ان
اراد السلب الكلي فممنوع والا فهو غير مفيد فبينهما عموم وخصوص مطلق **قوله**
كيف يتاتى بيع وهبة واستمتاع ما يجوز استمتاعه فلا يقال انه عام خص منه
البعض والقول بانه اراد به المعنى اللغوي فلا استثناء خروج عن الجادة المستقيمة
قوله في المامورين اي من العقلاء ولذا اكتفى بالمامورين ولم يقل والمنهيين اي
هذا المختص بالعقلاء والاولى بالاعيان من غير العقلاء والعبيد والاماء المملوكين
ملحقون بالجمادات وبالنظر الى هذا قال صاحب الكشف لان احدهما لا يدخل

والملك هو المتصرف بالامر والنهي

في مفهوم الاخر كما اوضحناه دفعا للاشكال بعض الناظرين فيكون بينهما ظاهرا تباينا
بحسب المفهوم بملاحظة الحيثية واطلاق العموم والخصوص على مثل هذا بحسب اللغة
لا بالاصطلاح لكن التحقيق هو القبول الحقيق كما ذكرنا انفا نقلا عن المدقق صاحب
الكشف قيل ولا يلزم منه رجحان المالك على الملك حيث لا يقدر على ذلك فيمن
تحت حكمه لانه محل تصرفه افضل قليل بالنظر الى الملك وقيل الكلام في الموضوع اللغوي
لا العرف الفقهي فللملك ان يتصرف فيهم بما شاء واما كون التصرف حقا او
باطلا فمما لا يعتبر في الملك ولا يعتبر في المالك لغة بل شرعا انتهى **قوله** حيث لا
يقدر على ذلك ضعيف اذ الملك كما يقدر على التصرف بالامر والنهي في رعاياه
كذلك يقدر على التصرف بنحو البيع والهبة بالاعيان المملوكة له فاني له الرجحان
بهذا البيان غايته لا يقال انه ملك من هذه الحيثية تم قوله وقيل الكلام اي كلام
المص كما هو الظاهر وفيه مفسدة عظيمة حيث حمل الكلام الواقع في العلوم الشرعية
على ما هو باطل في البداهة الجلية **قوله** من الملك بضم الميم بمعنى السلطنة **قوله**
وقرئ ملك بالتخفيف اي بفتح الميم وسكون اللام مع ان اصله الكسر ولكون السكون
اخف سمي بالتخفيف وهي قراءة شاذة وذهب بعضهم الى انه غير مخفف و
انه اما صفة بزنة صعب او مصدر وصف به للمبالغة كما في الرب والظاهر ما ذكره
المص من انه مخفف ملك بفتح الميم وكسر اللام اذ ما ذهب اليه البعض فالظاهر ان
معناه المالك مبالغة فيتحد القراءتان فيفوت المبالغة المعتبرة في ملك بكسر اللام
قوله وملك بلفظ الفعل الماضي من باب نصر ينصر او ضرب الاخير هو الشهير
والجملة الفعلية في محل الرفع على انه خبر مبتدأ محذوف اي هو ملك الدين ولا استبعاد
فلاحظ من الاعراب وقيل حال بتقدير قد الظاهر حال مؤكدة وقيل في محل الجر على
انها صفة لمحذوف منكر بدل من لفظ الجلالة اي اله ملك الدين فالاول هو المعول
اذ الاخير لا يخلو عن ايهام خلاف المرام وهذه القراءة جامعة لمعنى القراءتين لانه اما
من الملك بكسر الميم او من الملك بالضم ونسب صاحب الكشاف هذه القراءة
الى الامام ابي حنيفة رحمه الله تعالى وفي نشر ابن الجزري القراءة المنسوبة الى ابي حنيفة
التي جمعها ابو الفضل محمد بن جعفر الخزاعي ونقلها عنه ابو القاسم الهذلي وغيره لا

مطلب ونسب صاحب الكشاف هذه القراءة الى ابي حنيفة

لا اصل لها ولهذا سكت عنه المص ولم ينسب الى الامام ابي ح رحمه الله تعالى **قوله**
بالنصب على المدح او الحال او النداء كما في التيسير لكنه تكلف والمراد بالمدح كون التقدير
امدح او اعني وهو في عرف النحاة في النعت بمعنى القطع الا ان النكرة لا يوصف
بها المعرفة حتى يكون من ذلك القبيل الا ان يقال هذا الكلام بناء على ما اختاره
بعض النحاة من ان النعت المقطوع لا يلزم فيه موافقة منعوته تعريفا وتنكيرا
وانما يلزم لو تبع منعوته ولا ريب انه غير متعارف والواجب اعتبار احسن الوجوه
في كلام التنزيل **قوله** ومالك بالرفع منونا الخ فيوم منصوب ح على المفعولية
لا على الظرفية كما وهم اذ لا يفهم في كونه مالك كل شيء قوله ومضافا وهذا قراءة
ابي هريرة رضي الله تعالى عنه قيل وعلى تنوينه يوم ظرف او مفعول فهو مخالف لما
سبق وما قيل من انه اذا نون رفعا او نصبا بالالف ودونها منصوب على الظرفية
لا غير لان الصفة لا تعمل النصب واسم الفاعل انما يعمل بمعنى الحال والاستقبال و
صفاته تعالى ازلية ليس بشيء لان نصبه على التوسع فيجوز مطلقا والصفات الازلية
لا تنافي العمل لشمولها الحال والاستقبال وما ذكره غير متفق عليه **قوله** يوم الجزاء
المراد باليوم مطلق الوقت اشار الى ان الدين بمعنى الجزاء لا بمعنى العبادة والملة
والفرق بين الدين والجزاء بان الدين ما كان بقدر فعل المجازى والجزاء اعم ليس بتام
هنا فان الجزاء على عمل السوء بمثله وعلى عمل الحسنة بعشر امثالها فضلا فلا يفيد
هنا وان سلم العموم في نفسه واختير يوم الدين اذ الجزاء يناسب المالكية وانه مقصود
والحساب واعطاء الكتاب وسائر احواله لانه تمهيد وفيه رعاية للفاصلة **قوله**
ومنه كما تدين تدان مشهورا وان من قاله خالد بن نفيل وله قصة في مجمع الامثال وبعض
حديث المرفوع قيل رواه ابو الدرداء رضي الله تعالى عنه وهو البر لا يبلى والاثم لا ينسى
والديان لا يموت فكن كما شئت كما تدين تدان وفي التورية ما معناه كما تدين تدان
وكما تزرع تحصد وفي الانجيل كما تدين تدان وكما تكيل تكال والمعنى كما تفعل تجزى فهو من
المشاكلة فقدم فيه الشكل على المشاكل ولا ضير فيه وان كان عكسه مشهورا استعماله
وقيل كما تجزي تجزى فلا مشاكلة لكن الاولى هو الاول على انه شامل للثاني او الجزاء من
قبيل الفعل والظاهر انه عام للتروك فانها افعال بمعنى كف النفس والاقوال ايضا

ومالكا

يوم الدين

مطلب

٩١

ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا

ولا يبعد في تعميمه الى الاعتقاد ايضا **قوله** وبيت الحماسة اي ومنه بيت الحماسة
واصل الحماسة الشدة والشجاعة وهو اسم الكتاب لابي تمام الطائي جمع فيه اشعار
الجاهلية مبتديا بما وقع في الحروب فاذا قيل قال الحماسي يراد به ابو تمام واذا قيل بيت
الحماسة يراد به ذلك الكتاب فاضافة البيت اليها لادنى ملابسة اي البيت الذي
ذكر في الحماسة قائله شاعر يسمى الفناخية الزماني اوله فلما صرح الشر واسمى وهو
عريان وصرح الشي اذا انكشف وجواب لما قوله دناهم والمعنى فلما انكشف الشر
وكانه عار عن كل ساتر ولم يبق سوى العدوان والظلم دناهم وجزيناهم جزاء مماثلا
لما فعلوا بنا به قوله وهو عريان تشبيه بليغ قوله سوى العدوان سوى فاعل لم يبق
وخرج عن الظرفية كما هو مختار الكوفيين واما على مذهب الاصح وهو مختار سيبويه
ان سوى لازم الظرفية فحمل البيت على انه نادر وفاعله محذوف قام سوى
مقامه والعدوان بضم العين الظلم دناهم بكسر الدال وتشديد النون اصله دنياهم
فحذف اليا فبقي دناهم وزنه فلنا **قوله** اضاف اسم الفاعل وهو مالك لم يتعرض لملك
لانه صفة مشبهة لانه اشتق من ملك بعد جعله لازما كما مر مرارا فيكون اضافتها
الى غير معمولها مثل رب العالمين فيكون اضافته معنوية فيقع صفة للمعرفة وانما
اللفظية هي اضافتها الى فاعلها كحسن الوجه واما مالك فلكونه متعديا يظن ان
اضافته الى معموله فلا يكون معنوية فلا تفيد معرفة فحاول بيانه واوضح سبيله
فقال واضاف اسم الفاعل الى الظرف الظرف اما متصرف او غير متصرف والاول كيوم
والليلة فلك ان تتوسع فيها بان ترفع او تنصب او تجر من غير ان يقدر فيه معنى
في فتجري مجرى المفعول به تشبيها وبهما في عدم تقدير في فيهما ولا يخرج بذلك عن
الظرفية الا يرى ان الفعل اللازم يتعدى اليه ولا يظهر الفرق في الاسم الظاهر وانما
يظهر في المضمر لانك اذا اضمرت في قلت سرت فيه والا قلت سرته كما في قوله
ويوم شهدناه سليما وعامرا قليل سوى طعن النهار نوافله **قوله** على الاتساع
اي التجوز في النسبة الاضافية بترك تقدير لفظة في اذ الاتساع في الظرف ان
لا يقدر معه في توسعا فينصب نصب المفعول به او يضاف الشيء اليه ويكثر فيتعلق
الجار والمجرور باضاف فان قوله اجراء علة للاضافة على التوسع لا الاضافة بتقدير

اجراء له مجرى المفعول به

متعذر اذ لا وجه لي الاجرا لانه على وجه اباه والنكتة في تاخيره على الاتساع ان
يثبت الحكم اولا مطلقا فيكون له في النفس تقرر لا يكون لما يذكر تعليله بعده وهو
ابلغ وارجح وح لا تعرض لكون الاضافة مجازية صريحا لكنه يفهم التزاما وان حمل ان
على المجاز فالجار متعلق باجرائه فح يكون المعنى اضاف اسم الفاعل الى الظرف بلا
تقدير في لاجل الاجراء المذكور وذلك الاجراء على الاتساع اي على المجاز العقلي واما
اختار هذا الاستلزامه كونه تعالى مالكا فيه الامر كله لان مالكية الظرف من حيث
انه ظرف لا من حيث ذاته فهو يستلزم مالكية ما فيه فهو كدعوى الشي ببينة فيفيد
المبالغة المطلوبة وان حمل الاضافة بمعنى في او بمعنى اللام تفوت هذه المبالغة ولا مرما
لم يتعرض لهما مع ان اعتبار احدهما يغني عن التحمل المذكور واما القول بان الاضافة
بمعنى في لم يثبت عند جمهور النحاة فضعيف لان المص قد يعتبرها على انه غير تام لانه
يمكن جعلها بمعنى اللام يرد الاضافة بمعنى في ظاهرا الى الاضافة بمعنى اللام فالمعنى
مالك يوم علا الدين مالك ملكا له اختصاص بيوم الدين بملابسة الوقوع فيه كما ان
ضرب اليوم ضرب له اختصاص بملابسة الوقوع فيه ثم المراد من التجوز هنا التجوز
في النسبة لا الكلام كما صرح به غير واحد فان اضافة المضاف الى غير ما حقه ان
يضاف اليه مجاز لانها جاوزت موضعها الاصلي كاسناد الفعل الى غير ما هو له مثل
يا سارق الليلة ونحوها مثال للمجاز العقلي في النسب الاضافية في المطول قيل
لكن ذكر الشيخ الرضي انهم اتفقوا على ان معنى الظرف متوسعا فيه او غير متوسع
سواء ثم قال والذي ارى ان جميع الظروف متوسع فيها مفعول لك خرجت يوم كان
في الاصل خرجت في يوم الجمعة كان يوم الجمعة مع الجار مفعولا به بسبب حرف الجر
ثم صار مفعولا به بلا واسطة حرف في اللفظ والمعنى على ما كان فعلى ما ذكره لا
مجاز في النسبة لكن اذا كانت الهيئة التركيبية موضوعة للنسبة الا بتقاعنه فاذا
استعملت في النسبة الظرفية كانت مجازا لغويا اقول يمكن ان يقال ليس في كلام
الشيخ ما يمنع كون ذلك مجازا حكميا انتهى وهذا يخالف ظاهر ما نقلناه عن التحرير
التفتازاني لكن يناسبه في الجملة ما قرر في الاصول من ان الامام ابا حنيفة رحمه الله
فرق بين اثبات في وحذفها حتى ذهب الى ان حمت هذه السنة يقتضي الكل لانه

الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول
به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق
بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع [illegible]
الا ما يلي كما في التلويح فانظر ان ما ذكره الشيخ مختار الامام وعلى هذا لو ترك ادعاء
التوسع في مالك يوم الدين حصل فائدة التوسع من المبالغة فلا حاجة الى العناية
د اما قول القائل اقول يمكن ان يقال الخ لا يلايم كون الهيئة التركيبية مجازا عنده و
قيل وتحقيقه ان التوسع في الظرف جعل نسبة الفعل اليها وتعلقه بها باعتبار كونه
واقعا فيه بمنزلة نسبته الى المفعول به الواقع عليه لما بينهما من الملازمة والمشابهة
لا ان يجوز المفعول لمحل الفعل لظهور اثره فيه فالتوسع هنا تجوز حكمي في النسبة
الظرفية الواقعة بعد نسبة الى المفعول به الحقيقي واثره يظهر في الاضمار كما مر فلذا
كان اللازم معه متعديا والمتعدي متعديا بالاكثر مما كان متعديا له فالمتعدي قبله باق
على حاله حتى اذا لم يذكر مفعوله نزل منزلة اللازم ومنه عرفت ان الجمع بين
الحقيقة والمجاز في المجاز الحكمي ليس محل الخلاف ولذا قال الرضي اتفقوا على ان
معنى الظرف متوسعا فيه او غير متوسع سواء لا على ما توهمه بعض ارباب الحواشي
وهذا مما يعض عليه بالنواجذ لكثرة جدواه كما ستراه انتهى قوله ومنه عرفت ان
الجمع بين الحقيقة والمجاز الخ ليس بشيء لان ائمة الاصول اجابوا عن اشكال ورد
علينا من قبل الشافعي انكم جمعتم بين الحقيقة والمجاز في قوله لا يدخل دار فلان بانه
من قبيل عموم المجاز لانه يراد به نسبة السكنى وهي تعم الملك والاجارة والعارية لان نسبة
الملك حقيقة وغيرها مجاز كما في التوضيح فلو كان ذلك متفقا عليه لما تحمل اصحابنا
في تلك النسبة فالخلاف بيننا وبين الشافعي في جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز
وعدمه عام للحقيقة والمجاز العقليين ايضا على ان تحقق النسبتين في النسبة
الاضافية غير معروف بل المشتهر النسبة المجازية فقط في مثل سارق الليلة ومكر
الليل ومالك يوم الدين ولم نطلع على خلافه وقول الشيخ الرضي ليس بمشير اليه
فضلا عن التصريح فيه واليوم من الفجر الصادق الى الغروب في الشرع وفي العرف
من طلوع الشمس الى الغروب والمراد هنا مطلق الوقت لما عرف في محله ان اليوم

مطلب الاختلاف بيننا وبين الشافعي في جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز

اليوم اذا اقترن بفعل غير ممتد يراد به مطلق الوقت وههنا كذلك وبالمعنى الاول
يرادف النهار وسيجيء تفصيله قوله كقولهم يا سارق الليلة الخ حيث جعل الليلة
مسروقة والمسروق متاع اهل الدار لكن لما سرق في الليلة جعلت مسروقة فاضيفت
اليها للملابسة مجازية واهل الدار منصوب بسارق لاعتماده على حرف النداء
مثل يا ضاربا زيدا او يا طالعا جبلا بناء على ان النداء يناسب الذات فاقتضى تقدير
موصوف ففي الحقيقة الاعتماد على الموصوف ويرد عليه ان اسم الفاعل لكونه دالا
على صفة يقتضي موصوفا فاذا لم يذكر يقدر فينبغي ان يعمل دائما كما ذهب اليه الكوفيون
فشرط الاعتماد يكون ضايعا والفرق بين النداء وغيره لا يعرف له وجه والبناء
المذكور لا يكون مرجحا لما ذكرنا من انه يقتضي موصوفا الخ وكذا سائر الصفات
وقد صرح بعض بان الموصوف المقدر لا يكفي في العمل ورد الرضي في بحث الموصول
ايضا ان تقدير الموصوف لا يستدل في كلام العرب ولا شاهد لهم على ما ادعوه
هنا فالاولى انه منصوب بتقدير اتق واحذر على معنى اتق يا سارق من اهل
الدار واحذرهم كيلا تقع في هلاك او انه منصوب بسارق على مذهب الكوفيين
فيكون بدلا من الليلة وان اتسع فيها فالمعنى على الظرفية فالمفعول به اهل الدار
او مفعول ثان لسارق بناء على انه يتعدى الى الاول بنفسه والى الثاني بالحرف
وقد يحذف فيتعدى له بنفسه والاول هو المعول لسلامته عن التمحل قوله ومعناه
ملك الامور يعني ان اضافة اسم الفاعل حقيقة معنوية اذا اريد به الماضي وههنا
كذلك فتفيد التعريف فيصح ان تقع صفة له تعالى وهذا خلاصة قوله اسم الفاعل
الى الظرف وسيذكره صريحا واما مالك اذا اعتبر انه صفة مشبهة فاضافتها الى غير
معمولها فيكون معنوية مفيدة للتعريف بلا مرية وعلى هذا لم يتعرض له مع انه الحق عنده
هذا فائدة التعبير بالماضي واما فائدة جعل الامور مفعولا به مع انه جعل يوم الدين
اولا مفعولا به على الاتساع اشارة الى ان حاصل المعنى لذلك المبني هو الحق قد
بينا ان مالكية الظرف من حيث انه ظرف يستلزم مالكية المظروف بطريق برهاني
ابلغ فيكون حاصل معنى مالكية يوم الدين نفسه من حيث انه ظرف مالكية جميع الامور
التي كانت فيه او اشارة الى انه اذا لم يرد المبالغة تحقق الكلام هكذا مالك الامور يوما

١٤ اهل الدار

[illegible]

يوم الدين والمعنى ما قرره وسنا فيه كما قال الشيخ عبد القاهر في قول من قال اني ادبارا
واقبالا في قول الخنساء اي هي اقبال وادبار بمعنى مقبلة ومدبرة ان مراده انه اذا ارتكب
المبالغة تحقق الكلام مقبلة ومدبرة وقيل يعني ان الظرف وان اجرى مجرى المفعول به
فهو ظرف في المعنى والمفعول محذوف يشهد بعمومه الحذف بلا قرينة خصوص انتهى
ان اراد ما ذكرناه فلا غبار عليه وان اراد ما هو الظاهر منه يرد عليه ما اورده الشيخ
المحقق ويحتاج في دفعه الى التكلف قوله على طريقة ونادى اصحاب الجنة اي الملك
وان يتحقق بعد بل في المستقبل لكنه لكونه محقق الوقوع يشبه بالماضي فعبر عنه بالماضي
استعارة مثل نادى هذا بيان وجه صحة التعبير بالماضي في كلام المص وابقى فيه شيء
الى ان مالكا مجاز اريد به المعنى الماضي وان اسم الفاعل حقيقة في المعنى المتحقق في الحال وفي
الماضي اختلف المشايخ فيه وفي المستقبل مجاز اتفاقا قولنا في المعنى المتحقق في الحال
دون في الحال اشارة الى دفع اشكال بان الدال على الزمان وضعا بالاتفاق هو
الفعل وجه الاندفاع هو انا لا ندعي انه حقيقة في الحال حتى يلزم خلاف ذلك بل ندعي
ان اسم الفاعل حقيقة في المعنى المتحقق في الحال والفرق بين المعنيين واضح لكن بلا
هذا لا يخلو عن اشكال فتدبر والبحث مذكور في المطول واما ما نقل عن المص انه مجاز
في الماضي المنقطع لا مطلقا فهو الله تعالى اعلم بصحته اذ هو مخالف للمشهور عند
الجمهور والحاصل ان مالك يوم وكذا مليكا اريد به المستقبل عبر عنه بالدال على الحال او
الماضي لانه كالماضي في تحقق الوقوع وانما قال على طريقة ونادى لان آية نادى ماض
صيغة مستعمل في المستقبل وههنا حال صيغة اريد به الماضي تاويلا والذي خطر
بالبال ان اسم الفاعل انما يكون اضافته معنوية صحيحة بتاويله بالماضي حقيقة واما اذا كان
بمعنى الماضي مجازا ففي كون اضافته معنوية نظر لانه بمعنى الاستقبال حقيقة وفي
ترجيح جانب المجاز على الحقيقة خفاء لا يعرف له وجه والقول بان الاعتبار باستعمال
اللفظ لا بالوضع ضعيف اذ الماضي المستعمل فيه ماض تاويلا لا حقيقة فتامل قوله
وله الملك في هذا اليوم الخ عطف على قوله ملك الامور اي او بمعناه له الملك بحسبه
اليوم او الضم يعني المراد به الماضي او الاستمرار فلا يكون عاملا فيما اضيف اليه لا
شتراط عمله بمعنى الحال او الاستقبال لتكون الاضافة حقيقية الخ واسم الفاعل والمفعول

اي اتى ع بكونه الكلام مفسرا ومطلقا لم يرد التكلف بانه اراد انه لم يرد المبالغة تحقق الكلام انه فارقه المفعول به محذوف منه

اضافة على وجه الاستمرار لتكون الاضافة حقيقية معدة لوقوعه صفة للمعرفة

المفعول المستمر يصح ان يكون اضافته معنوية كما يصح ان لا يكون كذلك والتعيين
مستفاد من القرينة وذلك لاشتماله على الماضي والحال والاستقبال فلا ينافي ما
قاله الشيخان من ان الاضافة في قوله جاعل الليل سكنا لفظية لانه دال على جعل مستمر
كذا قالوا وهذا مؤيد لما قلنا من ان الماضي الاول لكونه مستقبل حقيقة كون اضافته
معنوية محل بحث ثم معنى استمرار الملك في هذا اليوم انه اذا قام ذلك اليوم ظهر مالكيته
تعالى وملكيته واستمر الى غير النهاية وحاصله انه سيقع ويتحقق ذلك الاستمرار والاستمرار
المعتبر في اسم الفاعل الذي يكون اضافته به معنوية مشتمل على الماضي والحال والاستقبال
فبين الاستمرارين فرق جلي فكيف اضافة المالك تكون بسبب هذا الاستمرار معنوية
وحاول بعضهم دفعه فقال ان الاستمرار استفعال من المرور ولذا ورد بمعنى الذهاب
وعدم البقاء كما في قوله تعالى سحر مستمر على وجه وبمعنى الدوام والثبات وهو المراد
هنا الا انه على وجوه فانه يكون بمعنى الوجود في جميع الازمنة الثلثة وبمعنى عدم اعتبار
الحدوث ومقارنة الزمان له كالامور الجبلية وعدم الانقطاع ازلا وابدا كما في
الصفات الذاتية وجاعل ومالك وصفا ثبوتيا والجعل من صفات الافعال
وكذا الملك ان فسر بالتصرف فان فسر بالقدرة على التصرف كما هو راي الامام
كان من الصفات الذاتية واتصافه تعالى بالثانية ازلا وابدا متفق عليه واما
الاولى فذهب الماتريدية الى انها قديمة من غير فرق ثم قال فالاستمرار بالمعاني
الثلثة يقتضي عدم العمل وان الاضافة حقيقية لتخلف شرطه فلا غبار على ما تحقق
فيه انتهى ولا يخفى ان الصفات الذاتية والافعال قديمة ولها تعلقات حادثة و
هذا عندنا اي الحنفي وعند الاشعري صفات الافعال حادثة عبارة عن تعلقات
القدرة والتعلقات قد يكون بعضها ماض وبعضها حال واستقبال بالنسبة
الينا فالاستمرار المشهور المعتبر في كون اضافة اسم الفاعل معنوية ممكن في
التعلقات وما اختاره المص ليس كذلك وكون الاستمرار بالمعاني الثلثة
يقتضي عدم العمل الخ مطلوب البيان والمذكور في الكتب المشهورة ان الاستمرار المشتمل
على الازمنة الثلثة وكون الصفات نفسها مستمرة ازلا وابدا لا يفيد وحصول
الاشياء بالتعلقات الحادثة والقديمة المتعلقة فيما لا يزال والاستمرار المشهور

اذ الماضي المقول
مطلب
لكونه مستقبلا حقيقة كونه اضافته معنوية محل بحث

الاولى لتحقق شرطه

عدم تحققه فی تعلقات الصفات غیر مسلم واجاب النحریر التفتازانی بوجهین احدهما ان یکون الاستمرار بمعنی الثبوت من غیر ان یعتبر معه الحدوث فی احد الازمنة وذلک ممکن فی المستقبل کانه قیل هو ثابت المالکیة فی یوم الدین واذا لم یعتبر فی مفهومه الحدوث لم یحمل لانتفاء مشابهته للفعل والاقتران بجعل یوم الدین لتحقق وقوعه بمنزلة الواقع فیستمر مالکیته فی جمیع الازمنة کما انه فی صورة الماضی یحصل اللفظ بالماضی ثم یستعمل فی المستقبل المشبه به فی تحقق الوقوع فلا یکون اسم الفاعل بمعنی المستقبل لیکون عاملا بمعنی الماضی لکن المستعمل فی معنی مجازی هو المستقبل المشبه بالماضی انتهی ولا یخفی ما فیه کما عرفت **قوله** وقیل الدین الشریعة لا اسم العبادة تفسیر الدین بالشریعة تفسیر لفظی فانهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان ما جاء به النبی علیه السلام من حیث انه یطاع له دین ومن حیث انه طریق الی ما هو سبب الحیوة الابدیة فان اصل الشریعة الطریقة ای المشبه بها الدین لانه طریق الی ما هو سبب الحیوة الابدیة کما مر ومن حیث انه تملی وتکتب ملة والدین وان کان اعم لشموله دین الحق والباطل والشریعة خاصة بما جاءت الانبیاء علیهم السلام لکن تفسیر الاعم بالاخص وبالعکس جائز فی التعریف اللفظی معنی شرعی له وبالنظر الی المعنی الاصلی استعارة ولذا قال الراغب الدین الطاعة والجزاء واستعیر للشریعة والدین کالملة لکنه یقال اعتبارا بالطاعة والانقیاد للشریعة انتهی واستعارة الشریعة قد ظهرت مما ذکرنا مرضه لما فیه من الاحتیاج الی التقدیر مع ان المآل واحد فالحاجة الی اعتبار مضاف ولو قیل الا عمل فی النشأة الاخری هی نفس الجزاء فالعبادات فی هذه النشأة والمنکرات ایضا تکون ثوابا وعقابا لم یحتج الی تقدیر المضاف کقوله تعالی ان الذین یاکلون اموال الناس ظلما انما یاکلون فی بطونهم نارا الایة **قوله** وقیل الطاعة والفرق بینه وبین ما یلیه ان الشریعة اسم للاحکام اعتقادا وعملا والطاعة هو التمسک بذلک والتدرع بلباس التقوی فهذا القول اردی مما قبله اما اولا فلانه یحتاج الی تقدیر مضاف ایضا واما ثانیا فلانه لم یجئ بمعنی الجزاء بالعقاب **قوله** والمعنی ای علی التفسیرین یوم جزاء الدین اما معنی جزاء

والدین معقول علی الدین الحق والباطل بالاشتراک اللفظی ودین الحق معقول علی الادیان الحقة بالاشتراک المعنوی

والدین

الطاعة فظاهر واما معنی جزاء الشریعة فمحمول علی یوم جزاء احکام الشریعة ان قلت فالثواب والا فالعقاب فاضافة جزاء الی الشریعة بادنی ملابسة فتلک الاضافة مجازیة ولا یظن انه دون الاحتمال الثانی فان هذا المعنی لذلک بخلاف تخصیص الجزاء بالطاعة والثواب **قوله** وتخصیص الیوم الخ ای هو تعالی مالک للامور کلها فی جمیع الاوقات فما وجه التخصیص بذلک الیوم فاجاب بذلک والباء داخلة علی المقصور ای تخصیص اضافة مالک بالیوم لمتاز به عن سائر الایام وقیل یحتمل لوجوه اربعة لانه اما بمعنی کونه مضافا الیه او کونه مضافا الی الدین وعلیهما دخول الباء مقصور ومقصور علیه انتهی والاحتمال الاخیر بعید عن المقام جدا مع ان قوله او لتفرده بنفوذ الامر فیه یابی عنه کل الاباء فالاضافة مصدر مبنی للمفعول ای تخصیص الیوم بکونه مضافا الیه لمالک او ملک ولهذا التعمیم اطلق الاضافة **قوله** اما لتعظیمه ای الیوم ای یوم عظیم لا یملکه الا العظیم فالتعظیم لمالکه بهذا الطریق لا تعظیم ورائه وتجویز رجوع الضمیر الیه تعالی للعلم من السیاق اخراج الکلام عن المذاق **قوله** او لتفرده تعالی او وقوع الخلو وجه ایراده بها دون الواو للتنبیه علی ان کل واحد علة یحب الیها فکیف اذا اجتمعا بأسرها **قوله** بنفوذ الامر یقال نفذ الامر بالذال المعجمة بمعنی مضی ولو قال تنفیذ الامر لکان اوضح واولی اذ الوسائط مرتفعة یوم تنفذ فالامر یومئذ لله الواحد القهار ولا ملک لاحد ولو عاریة سوی الملک الجبار واما ایام الدنیا فتنفیذ امره تعالی وقضائه قد یکون بالواسطة وقد یکون بغیره مالکا بطریق العمری ثم یترک لغیره بعد مدة غیر الاولی والامر مفرد اللاوامر وفیه اشارة الی رجحان قراءة ملک کما صرح به اولا وان اشارة الی قراءة مالک والثانی الی قراءة ملک فح یظهر حسن کلمة او وقد عرفت ان المراد الوقت فلا اشکال بان الیوم له مبدأ ومنتهی فلا حاجة الی الحمل علی التشبیه وقیل حصل لا فادة ملکه لجمیع الامور لدلالة تملک الزمان والمکان علی تملک ما فیه وهو یرجح کون الاضافة بمعنی فی لان کونه مالکا فی یوم الدین لا یقتضی العموم کما قال قدس سره **قوله** لدلالة تملک الزمان الخ قد تقدم ماله وعلیه قوله الا علی معنی فح المخالف لتقریر المص ویستفاد العموم بسبب جعل الظرف مفعولا به توسعا

ای انه قبلت الاحکام عند الله تعالی منه

التابع

٢ بالاضافة

یجب الیها ای برأسها بیتر

على الله تعالى

قوله واجراء هذه الاوصاف الخ الاجراء هنا مستعار من اجراء الماء الى ما يسقى به
او من اجراء الوظيفة على من يأخذها بمعنى ايصالها اليه من غير انقطاع وهو حقيقة
عرفية وان استعير من الاول لجعله صفة تابعة لموصوفها صار هذا حقيقة عند الصرفيين
ايضا وهذا ملخص ما في الكشاف ومن بينه شروحه كذا قيل وجعله مستعارا من
اجراء الماء هو الظاهر المتبادر ان معنى الثاني ايضا مستعار منه والعلاقة ظاهرة
والداعي اليه تلطف الكلام كالاستعارة بجرى من المسك موجه الذهب للحم خبه جمر
موقد قوله من كونه موجدا للعالمين وفيه اشارة الى ان التربية تدل على الايجاد
اتقن واذ ربوبيته تعالى فرد كامل ولا يتصور فوقها ربوبية اذ ما فرض انه رب
فهو عبد مربوب من العالمين ولا ريب انه يقتضي انه يوجده ويبلغه الى كماله آنا
فآنا على الاتصال الى كماله وتبليغه اليه من جملة الايجاد بالنسبة اليه تعالى واما
بالنسبة الى غيره تعالى كالوالد والمعلم فتربيتهما الكسب لا الايجاد والا فحينئذ كونه
موجدا اذ الايجاد اعطاء افضل الانعام (الوجود) وموقوف عليه لسائر الاحسان و
الاكرام ثم هذا التفسير للصفة الاولى باعتبار كونها بمعنى المربي كما هو المتبادر
ولم يتعرض لتفسيره بمعنى المالك لان الاول هو الراجح ويمكن تطبيقه عليه بان
المالك انما سمي به لانه يحفظ ما يملكه ويربيه فمعنى التربية ملحوظ فيه وفي بعض
بعض النسخ من كونه ربا هكذا في اكثر النسخ وهو الاولى لعمومه بخلاف المعنيين
بما نخل وفي بعض النسخ من كونه ربا للعالمين موجدا لهم وهذا اطول النسخ من كونه موجدا
للعالمين ربا لهم غايته انه قدم المفسر في احديهما واخر في الاخرى والقول بان موجدا
وما بعده تفصيل لربوبية وقوله ربا لهم تعميم بعد التخصيص لمزيد الاهتمام لان الكل ل
الاول الذي هو اساس جميع الكمالات لا ينبغي اخراجه من مفهوم الربوبية ضعيف
فان المتعارف في مثل هذا التعقيب والاوجه في ان تفسر اللفظ اولا بالمعنى ثم
ان يشار الى التعميم باعادة ذكر المفسر بل لا نظير له نعم ان المترادف ولا ذكر اللفظ
اولا ثم ذكر ما هو المراد كما في بعض النسخ هنا وقد يذكر اولا ما هو المراد ثم يذكر اللفظ
بعده تنبيها على ان ما ذكر اولا توضيح وتفسير كما في بعض النسخ الاخرى هنا قوله
منعم عليهم الخ اشارة الى معنى الرحمن الرحيم وان المراد بهما غايتهما كما مر وانهما راجعان

كلها

راجعان الى الصفة الفعلية وقد يؤول بارادة الخير فهما من صفات الذات كلية النعم
اما مستفاد من الرحمن لدلالته على المبالغة او من مجموعهما وهو الظاهر وقد مر توضيحه
فارجع اليه ظاهرها كتخليق البدن والقوى التي له فيه ونحوها قوله وباطنها كنفخ
الروح واشراقه بالعقل والفهم والفكر والاخلاق المرضية عاجلها وهو النعم الدنيوية
واجلها وهو النعم الاخروية قوله مالكا لامورهم الخ قد عرفت ان مالكية الامور
عن آخرها يستلزم ملكية وبالعكس كما صرح به المحقق الشريف حيث قال اي نظر
ههنا الى مآل المعنى فكونه مالكا للامور كلها يوم الدين في قوة كونه ملكا فيه كما ان
كونه ملكا لهم وما تقدم من اختيار المالك انما كان بالنظر الى اللفظ او الى مجرد مفهومي
المفردين انتهى وانما رجحه على عكسه مع انه اولى بالترجيح لان ظهور سلطنة والتفرد
بالغلبة والقدرة انما يكون بمالكية امورهم بالثواب للمطيعين والعقاب للعاصين
قوله يوم الثواب (والعقاب) الى آخره معنى يوم الدين واشارة الى ترجيح كونه بمعنى يوم الجزاء
قوله للدلالة خبر لقوله واجراء هذه الاوصاف الخ على انه الحقيق بالحمد اي من جهة
صفاته وانعامه كما ان الحمد لله للدلالة على انه الحقيق بالحمد من جهة ذاته قوله لا احد
احق به اشارة الى ان في الكلام حصر حقيقي اذ لام الحمد اما للجنس كما هو المختار عند
الزمخشري ورضي به المحققون او للاستغراق وعلى كلا التقديرين يفيد الحصر اما
الاول فلان المبتدأ اذا كان معرفا بلام الجنس يفيد ان جنس الحمد وحقيقته مقصور
على الخبر فاذا كان فردا من افراده متحققا في ضمن فرد غيره تعالى كان الماهية متحققة
في ضمن ذلك الفرد فيختل حصر الجنس لكن الكلام يفيد حصر جنس الحمد او جميع افراده
على الاتصاف بكونه له تعالى على انه من قبيل قصر الموصوف على الصفة لا حصر افراده
او جنسه على الله تعالى فما ذكره المحشي حاصل ~~اذ قصر الحمد على الاتصاف بكونه له تعالى~~
~~على انه من قبيل قصر الموصوف على الصفة لا حصر افراده او جنسه على الله تعالى فما ذكره~~
المحشي حاصل اذ قصر الحمد على الاتصاف بكونه له تعالى يستلزم قصره عليه تعالى فهو
بهذا الاعتبار حصر حقيقي والا فهو قصر اضافي وقد سبق تحقيقه ثم انه لا احد احق به
بمعناه لم يكن احد غيره تعالى حقيقا بالحمد عرفا وان كان يشعر ان غيره تعالى حقيق
في الجملة لغة وله نظائر كثيرة كقولك لا احد اعلم في البلد من زيد والمعنى ان زيدا

كونه مالكا للعالمين في قوة ح م

علم هذا راجع على الاستغراق واما الاستغراق فلان دلالته للحصر ح م

لسر فيه ان الغالب فيما بين الشخصين الافضلية والمفضولية لا التساوي فهذا نفي الافضلية بهذه العبارة منه محرري

اعلم البلد فی العرف واما لغة فلا ینبغی المساواة لکنه مهجور فی الاستعمال فلا اعتبار فی
الکلام بعد ظهور المرام ولهذا ترقی وقال بل لا یستحقه علی الحقیقة سواه وان لم یستحقه
غیره علی الحقیقة لان الافعال الاختیاریة للعباد مخلوقة له تعالی ومدخل العبد الکسب
وقد عرفت ان الکسب لعدم استقلاله لا یرجح علیه الخلق بالاستقلال فلا یستحقون الحمد
علیها وان جری علیهم ظاهرا فالحمد فهو له تعالی حقیقة وفی نفس الامر ومن مدح نقشا غریبا
او دائرة عجیبة فهو راجع الی مدح النقاش ونعم ما انشده القیسی اذا نحن اثنینا علیک
بصالح فانت کما نثنی وفوق الذی نثنی وان جرت الالفاظ یوما بمدحة لغیرک انسانا
فانت الذی نعنی واما الاستحقاق فهم الثواب فبمقتضی وعده وموجب کرمه واما اطلاق
الحمد علی الثناء بالجمیل علی غیره تعالی حقیقة او مجازا فهو بحث لفظی فان قیل انه موضوع
للحمد الثابت فی نفس الامر فاطلاقه علی غیره مجاز والا فحقیقة قیل وینبغی ان یعلم ان
الحقیقة ههنا بمعنی نفس الامر دون الحقیقة اللفظیة حتی یعترض بانه یلزم حینئذ ان لا یتصف
العباد بالحمد حقیقة بل مجوزا ولیس کذلک فالعبد محمود حقیقة بحسب جلی النظر لکن
بحسب دقیقه فالمحمود حقیقة هو الله تعالی دون العبد انتهی فهو حقیقة فی تحمد العبد
وانت تعلم انه لا یخلو عن کدر تحط رفا لو اوضح التردید المذکور واما قوله فی اوائل سورة
الحمد النساء وتقدیم الصلة للاختصاص فان النعم الدنیویة قد یکون بواسطة من یستحق
لاجلها ولا کذلک النعم الاخرویة انتهی فهو یؤید ما ذکره ههنا لا ینافی فان استحقاق
الواسطة الحمد لواسطته لیس باستحقاق فی نفس الامر بل بواسطة وما نفاه
ههنا الاستحقاق علی الحقیقة وفی نفس الامر مع قطع النظر عما سواه فلا منافاة
حتی یحتاج الی المعذرة قوله ولا کذلک النعم الاخرویة فان الشفاعة وان کانت
سببا لوصول نعمة الاخرة لکن وصولها بها من الله تعالی حقیقة وصورة لا من الشفیع
ولو صورة بخلاف النعم الدنیویة قوله فان ترتب الحکم علی الوصف المذکور الخ قیل
لما ذکر انه الحقیق ولا احد احق منه ثم اضرب عن الاحقیة الی نفی استحقاق الغیر راسا
اشار الی وجه ذلک انتهی الاحسن ان یقال لما ذکر انه الحقیق بالحمد بطریق الحصر لکون
معرفا بلام الجنس واردف قوله ولا احد الخ للتنبیه علی الحصر المذکور ثم ترقی بتصریح
سلب استحقاق الغیر علی الحقیقة للمبالغة حاول بیان ذلک فقال فان ترتب

ترتب الحکم الخ والمراد بالحکم هو ثبوت الحمد له تعالی المفهوم من قوله الحمد لله کذا قیل
وظاهره انه حمل قوله الحمد لله علی جملة خبریة ولا یخفی انه انشاء معنی وان عبارة اللمعات
والانشاء من حیث انه انشاء لا یعلل الا ان یقال العلة ما یفهم منه من الاخبار
بانه مستحق له علی الحقیقة توضیحه قد مر سابقا ان قول القائل الحمد لله لیس بحمد حتی
یعلل وانما الحمد ما یستفاد منه وهو الثناء بانه تعالی مستحق للحمد لا یستحقه غیره علی
الحقیقة وهذا انشاء والاعتذار عامر ولا یبعد ان یقال ان العلة لاثبات ان
جنس الحمد او جمیع افراده مختص به تعالی وبعد ثبوت الحکم بتلک العلة یوجد معنی الحمد
والثناء بالطریق المذکور ومعلوم ان العلة لا یوجد فی غیره تعالی وان علة الحمد متحققة
فیه فلا یتصف غیره تعالی بالجمیل اصلا فضلا عن الاختیاری الذی هو المحمود علیه الا
مجازا وصوریا باعتبار کونه مظهر الجمیل او واسطة فیفید اختصاصه تعالی باستحقاق
الحمد علی الحقیقة فالتقریب تام بملاحظة هذه المقدمة لکن یرد علیه ان الشیء له علل
شتی فیصح ان یوجد فی غیره تعالی علة اخری تصلح لکون غیره مستحقا للحمد بها ودعوی
انحصار العلة فی هذه الاوصاف غیر مسلم مع ان کلام المص ساکت عن ذلک
والقول بان ثبوت العلة مع عدم ظهور علة اخری تفید الظن بحصر العلیة وهو
کاف فی مثله ضعیف لان العدم فی نفس الامر ممنوع وعدمه عندک لا یفید والجواب
انه لو سلم وجود علة غیر هذه الاوصاف فی غیره تعالی فهی راجعة الیه لانها من آثار
رحمته وتربیته ونعمه احسانه والظاهر ان کل واحد من هذه الاوصاف المذکورة علة
مستقلة فی ایجاب الحمد عقلا لا المجموع کما یؤیده الاکتفاء ببعضها فی بعض مواضع
الحمد ولعل المص قال علی الوصف للاشارة الی ذلک نعم یحصل قوة وشدة فی العلیة
بالمجموع من حیث المعنی المجموعی واستحقاقه تعالی بالحمد بالصفات الذاتیة لکونه مبدأ
للافعال الاختیاریة فیندفع الاشکال علی ان کون الوصف المذکور علة لا ینافی کون غیره
او صافه تعالی سببا له الا یری ان التحریر التفتازانی قال فی المطول انما تعرض
الانعام بعد الدلالة علی استحقاق الذات تنبیها علی تحقق الاستحقاقین انتهی
فعلم ان سبب الاستحقاق متحقق فی غیر هذه الاوصاف والمدعی نفی ذلک
فی غیره تعالی والمراد بالترتب معنوی ای التعلق والارتباط فان شان الحکم

أو يترتب على العلية وان ذكر مقدما واني فان يشعر لان ترتب الحكم على الوصف ليس
بصريح واما اذا ترتب بالفاء فهو صريح عند بعض المحققين قوله وللاشعار من طريق
المفهوم معطف على قوله للدلالة والاشعار الاعلام في اللغة فلو تعلق يستعملونه
لما ليس بصريح كالشرنا اليه كان بي والاشارة وهو الذي عناه المص فكانه في صطلح
من اشعر الهدى او اجعل فيه علامة فهو استعارة مشهورة بمنزلة الحقيقة قوله من
طريق المفهوم اي مفهوم المخالفة في البعض ومفهوم الموافقة في الاخر قال في التلويح
تعليق الحكم باحدى صفتي الذات يدل على نفي الحكم عما لا توجد فيه تلك الصفة سواء
كان حصل به تنقيص لشيوع او لا انتهى فكلامه هنا مبني على ذلك والا في ذكر في
التلويح من ان تخصيص الشي بالصفة نقص شيوعه وتقليل اشتراكه باني التي يما
يطلق على ماله تلك الصفة ولا شك ان التخصيص بهذا المعنى غير موجود هنا ولا يخفى
عليك ان اشعار العلية لا يعد فائدة تمنع نفي الحكم عما عداه بل قالوا ان مثل هذا
الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو في الابل السائمة زكوة فيقتضي العدم عند عدمه
فالاشكال في هذا غفلة عظيمة قيل عدم الاستيهال لان يحمد المفهوم المخالف وعدم
الاستيهال لان يعبد المفهوم الموافق اقول لم يرد بالمفهوم مفهوم المخالفة لان
في العبارة دلالة على كون الحكم بهما عبارة عن اختصاص الحمد دون ثبوته لكل مراتفا
في المفهوم المخالف له عدم اختصاص الحمد بمن لم يتصف بتلك الاوصاف وهو باطل
اذ المراد عدم ثبوته للغير لا عدم اختصاصه المشعر بثبوته له في الجملة فالمراد مفهوم
الموافقة فقط وهو عدم استيهال الغير لان يحمد انتهى وقد بان لك مما ذكرنا سابقا
ان المراد ليس اختصاص الحكم اذ لا يدل الاوصاف المذكورة عليه ويؤيده قوله للاشعار
لانه لو كان المراد ذلك لكان المشعر بان لا يكون الغير مختصا باستحقاق الحمد لا ان
لا يستأهل له اصلا كما قال المص فحينئذ يشعر بان الغير يكون اهلا له في الحمد وهو باطل
فان اضعف الاساس بين وهي ما يبنى عليه والى صل ان المص ذكر لعجز اني بل بين
الاولى ان الكلام بمنطوقه دليل على ثبوت حكم الحمد لله تعالى بواسطة اشعاره بعليته
تلك الاوصاف وبحاصله انتفاء تلك العلة في الغير يدل على اختصاصه العبادة
وعلى انتفائه عما سواه والثانية انه بمفهوم المخالفة دال على اختصاص العبادة

به لان من لم يتصف بها لا يليق به اي الحمد فعدم كونه اهلا لان يعبد اولى فالاول تاكيد
لما قبله وتمهيد لما بعده وقوله ليكون دليلا على ما بعده شاهد على ما ذكرنا من التعرض
لان لا يستأهل للحمد تمهيد لبيان انه لا يستأهل للعبادة قوله لا يستأهل بالهمزة
او بالالف المبدلة منها استفعال من الاهل اي لا يستحق ولا يليق انكر الجوهري
الاستيهال في هذا المعنى وتبعه الحريري وقال انه مولد غير مسموع من العرب و
المسموع استأهل بمعنى الاهالة وهي الشحم المذاب وفي الاساس فلان اهل
لكذا وقد استأهل لكذا وهو مستأهل له وسمعت اهل الحجاز يستعملونه استعمالا
واسعا وفي القاموس استأهله استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهري باطل ومثل
هذه المخالفة ينبغي ان يحمل على تفاوت اللغات والاقرب تنفع الامان عن بيان
ارباب اللغات قوله فضلا مصدر يتوسط بين ادنى والاعلى للتنبيه بنفي الادنى
واستبعاده عن الوقوع على نفي الاعلى وهذا القدر لا اشكال فيه واما انتصابه على
انه مفعول مطلق فباي طريق كان اختلفوا فيه اختلافا كثيرا حتى قال بعضهم لا
يتقاربون حق فضلا بحسب الفا فضلا عن تحقيقه واختار بعضهم انه مفعول مطلق
من فضل بمعنى زاد يقال زيد لا يجود بدرهم فضلا عن الدينار اي عدم اعطائه الدرهم
ازداد على عدم اعطاء الدينار ولانه يمتنع اولا عن اعطاء الدينار ثم عن اعطاء
الدرهم فعن بمعنى على او للتجاوز ويستعمل بين كلامين مختلفين ايجابا وسلبا لتقييد
انتفاء الادنى ليلزم انتفاء الاعلى بالطريق الاولى كذا قاله السيرافي في حاشية المطول
في اوائل احوال متعلقات الفعل قوله ويستعمل بين كلامين الخ غير مذكور في اكثر
بيانهم ولعله بناء على الاكثر قيل وصنف فيه ابن هشام رسالة مستقلة انتهى لكن
لم نطلع عليها قوله ليكون دليلا الخ كان بالياء التحتية فالمعنى ليكون كل واحد من تلك
الاوصاف وان كان بالتاء الفوقية فالمعنى لتكون الاوصاف وارجاع ضمير ليكون
الى اجزائها لا يخلو عن المسامحة اذ الدليل هو نفس الوصف والظاهر انه علة للاجزاء
الفعل وترك العطف للاشارة الى ذلك ولو عطف لاوهم انه علة ثانية
للاجزاء واختار المضارع هنا للتنبيه على انه علة ذهنية واما قوله للدلالة الظاهر
انه علة حصولية واتى افرد دليلا لان المراد كل واحد او على انه وزن فعيل يستوي

م

Margin notes (left page): فضلا يعني القا … في بين الدينار الدرهم … عدم اعطاء الدرهم …
اي تفاوت اللغات فكم من لفظ ثبت في لغة ولا يستعمل اصلا في لغة اخرى منه
بطريق مفهوم المخالفة والثاني بطريق مفهوم الموافقة منه
بيان … الحكم … العبادة … عنها … منه
وفي شرح المفتاح … فضلا … منصوب بفعل … على نفي الاعلى … منه

Margin notes (right page): اي ان من لم يتصف بتلك الصفات
وعلى غيره … بالوصف … على الدلالة على … تلك الصفة
… لا يعبد … المفهوم … كذلك … منه
قوله دلالة على … [illegible] منه

في الواحد والجمع قوله على ما بعده من الحصر المستفاد من تقديم المفعول ولذا قال
فضلا عن ان يعقد قوله فالوصف الخ الفاء لتفصيل ما اجمله للاشارة الى ان تلك
بعد اشتراكها في علية استحقاق الحمد يمتاز كل واحد منها عن الآخر بافادة شيء وراء
ذلك قوله فالوصف الاول لبيان الخ يعني ان مجموع الاوصاف وان كان دليلا
على استحقاقه الحمد واختصاصه به وعلة له الا ان لكل واحد منها مدخلا في ذلك فدل على
الوصف الاول بانه علة موجبة للحمد بنفسه قوله وهو اي الموجب له الايجاد والتربية
المفهوم من كونه ربا لما سواه اذ الايجاد من جملة التربية وموقوف عليه لسائر
الكمالات وقد سبق توضيحه اشار الى ان علة الحمد هو التربية والايجاد لا لانه لذاته
علة للحمد لكن عليته مشروطة بالاختيار اذ لا شاهد على الايجاب والاختيار مستفاد
من الوصفين الرحمن الرحيم فراعى كلا الاعتبارين فنظرا الى ان الذات اي ذات الله لا
تؤثر بدون الشرط فالحكم في الاجمال بان المجموع علة للحمد ونظرا الى ان ذات العلية فحكم
بانها الربوبية في التفصيل فالاعتبار الاول هو المناسب للاجمال والثاني للتفصيل
فلا منافاة بين الكلامين نظرا الى الاعتبارين واعلم ان الامام قال من ذهب
الى وجوب الشكر عقلا قبل مجيء الشرع استدل بقوله الحمد لله لانه يدل على ان الحمد حقه
وملكه على الاطلاق فيدل على ثبوته قبل الشرع ولانه قال رب العالمين وقد ثبت
ان ترتب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون الحكم معللا بالوصف فهنا ثبت
الحمد لنفسه ووصفه بكونه ربا للعالمين رحمانا رحيما بهم مالكا لعاقبة امرهم في القيامة
دل على ثبوت الحمد له قبل الشرع وبعده انتهى فكان المص اشار باذكر الى
الى الرد عليه فانه بيان من الله تعالى للايجاب فهو سمعي لا عقلي في ذكر دليل عليه لا له
لمتدبر ولا يخفى عليك انه لا وجوب قبل ورود الشرع عند الاشعري والمص منهم و
اما القائلون بالوجوب عقلا فعندهم يجب الحمد علينا عقلا حتى يكون معرضا للثواب
والعقاب ثم بورود الشرع يحصل الاعتداد وتمام البحث في التوضيح فمعنى قوله
ما هو الموجب ما هو سبب لوجوب الحمد فالاسناد مجاز قوله وهو الايجاد الخ
المراد به اي حاصل بالمصدر قوله متفضل بذلك اي بذلك الايجاد كما انه متفضل
بنعم الانعام في الدنيا ويوم القيامة فلا تخصيص به حتى يتوهم المنافاة بينه وبين

٢ ماهو الموجب للحمد

٣ والثاني والثالث للدلالة على انه

٤ في المقدمات الاربع ...

يعني قوله فيما سبق من تعميم الرحمة والرأفة المستفاد من الرحمن الرحيم نحتاج فيفهم
من الرحمن والرحيم ايضا بطريق اللزوم ولذا لم يتعرض له فيما سبق اذ التفضيل الاحسان
الغاية للرحمن يستلزم الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك اذ ما صدر من الفاعل
بلا اختيار لا يوصف بالتفضل قوله ليس بقيد الخ كالتفسير للاختيار وذكر
وجوب عليه ونفيه لا تمام البحث لا مدخل له في تفسير الاختيار اذ الوجوب عليه لا ينافي
الاختيار ففي كلامه نوع تعقيد فالاولى ان يقال وايضا لا وجوب عليه قوله
لا ايجاب بالذات كما ذهب اليه الفلاسفة من ان افاضة الوجود على ما تم استعداده
مقتضى ذاته فيمتنع تخلفه عنه فلا بد فيه من المادة والمدة ووجوب كما ذهب اليه المعتزلة
من انه يجب عليه تعالى الاصلح واعطاء الوجود واما وجوب ثواب المطيع وعقاب
العاصي عليه تعالى لا مناسبة ههنا وان قال به المعتزلة لكن كون اعطاء الوجود
من قبيل الاصلح غير واضح فالمراد بالاصلح اما وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانفع
وقالوا تركه بخل وسفه يجب تنزيه الله تعالى عنه كما ذهب اليه معتزلة بصرة او وجوب
الاصلح في الدين والدنيا بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير كما اختاره معتزلة بغداد فما
ذكره المص لا ينطبق على شيء منها اذ الايجاد ليس شيئا مما ذكر وان امكن
تطبيقه على المذهب الاخير بالتمحل فتأمل قوله قضية لسوابق الاعمال مصدر او اسم
مصدر بمعنى القضاء اي الاداء كالعطية بمعنى العطاء منصوب على انه مفعول
له للوجوب اي يجب عليه تعالى اداء للاعمال السابقة بطريق الجزاء اي يجب
عليه تعالى الاتيان بمثل الاعمال السابقة التي فعلها المكلف في دار الدنيا والقضاء
اذ القضاء اتيان مثل الواجب ونصبه مع انه ليس فعلا لفاعل الفعل المعلل
لانه في الحقيقة علة لما هو المضاف اليه للوجوب وهو الايجاد والتربية وقد
نقل عن الرضي انه لم يرض اشتراط ذلك وبه يندفع الاشكال في كثير من المقال و
لا يخفى عليك انه غير متناول للايجاد اولا اذ لا سبق الاعمال وفي كلامه كثير من
المسامحة والاجمال ولو ترك الوجوب عليه لكان كلامه سالما من الاشكال
قوله حتى يستحق به غاية لقوله متفضل الخ وحتى يجوز ان يكون للابتداء فيكون
ما بعده مرفوعا او حرف جر فيكون منصوبا كما في قوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول

الاية اى بسبب كونه تعالى متفضلا مختارا يستحق الحمد ومفهومه انه لو لم يكن كذلك
لا يستحق الحمد فضلا عن اختصاصه اما فى الايجاب فظاهر واما فى الوجوب فلان
فعل الواجب لا يستحق به فاعله الحمد والمدح لكونه اداء لما وجب عليه كاداء دين من
وجب عليه وهذا كالتصريح فيما ذكر من ان هذين الوصفين يوهما قبله علة الاستحقاق
لا علة اختصاصه ويرد عليه ان الوجوب لا يعدم الاختيار فلو فرض الوجوب عليه
فعدم استحقاقه بفعله بالحمد والمدح محل نظر الا يرى ان المكلف يمدح على فعل الواجب
فى الدنيا ويثاب فى الاخرة فاتضح ان ترك هذا احسن واولى لتحقيق الاختصاص
الحمد به تعالى فاللام عوض او للعهد فانه اى الرابع وهو مالكية او ملكية فى ذلك اليوم اى لتحقيق الاختصاص
مما لا يقبل الشركة بتوجه ما لا صورة ولا حقيقة لظهور ان لا ملك ولا ملك فى ذلك
اليوم لاحد سواه واما الربوبية والرحمة فانه يتوهم فى كل منهما الشركة ولو فى زا
وصورة واختصاص السبب به تعالى وهو المالكية هنا يوجب اختصاص المسبب
وهو الحمد ايضا وقد عرفت ان الحكم ينتفى عند انتفاء علته فالمالكية التى هى علة
الحكم منتف فى غيره تعالى فالسبب للحكم منتف ايضا والاوصاف المذكورة محمود بها
باعتبار كون الثناء بها وباعتبار دلالتها على افعال اختيارية ومنشأ الثناء والمحمود
عليها وقد عرفت انهما يتحدان ذاتا ويختلفان اعتبارا واشار بالفاء فى فتم التحقيق الى
ان الاختصاص كان مستفادا من الاوصاف المذكورة ضرورة عدم تحققها فى غيره
تعالى حقيقة لكنه لما كان توهم الشركة ممكنا ولو بحسب الظاهر يتوهم عدم الاختصاص
فاذا تحقق فى ذلك اليوم مالكيته ينكشف بها ان جميع الوسائط الدنيوية ساقطة
عند التحقيق وجميع المحامد التى وقعت لهم كانت راجعة الى الله تعالى فالاختصاص
الحقيقى موجود فى الربوبية ايضا لكنه يظهر فى ذلك اليوم ويتحقق بخلاف الوصف
الرابع فانه لا يتوهم فيه الشركة اصلا فجعله محققا بحيث لا يشوبه شائبة توهم
قطعا فالاوصاف المذكورة تفيد نفس الاستحقاق بمنطوقه وتفيد اختصاص
الاستحقاق به تعالى بمفهومه فلا منافاة بين كلاميه حيث قال انفا حتى يستحق
به الحمد ولم يقل حتى تفيد اختصاص الاستحقاق به تعالى وههنا قال لتحقيق الاختصاص
ولم يقل لتحقيق الاستحقاق قوله وتضمين الوعد الخ بالجر عطف على تحقيق الاختصاص

٢ للحامدين والوعيد للمعرضين

الاختصاص وفى قوله تضمين الوعد الخ دون ان يقول وللوعد للحامدين اشارة
الى ان ذلك فائدة اخرى فى ضمن ذلك التفصيل تابعة له وكون التفصيل مشتملة
على زيادة فائدة من الاجمال ظاهر فى كلامهم على ان قوله مالك يوم الدين
الثواب الخ يشير اليه بنوع اشارة ولو قيل التقدير قولوا الحمد لله لكان انفهام ذلك
من الاجمال واضحا فيكون التفصيل اطبق له طباقا قوله ثم انه لما ذكر شروع فى بيان
فائدة الالتفات المختصة به لكن قدم اولا بيان طريقه لتقدمه طبعا فقال ثم انه مؤكدا
بان الداخلة على ضمير الشان لكمال العناية بشانه لغرابته او المبالغة فى تحقق مضمون
مدلوله والعطف بثم تنبيها على تفاوت ما بين المعطوفين لتباينهما وتفاوت الرتبة
وللاشارة الى الانتقال من كلام مسوق لبيان امر الى اخر سيق لبيان امر اخر والمعنى
بعدما عرفت ان اجراء هذه الاوصاف على الله تعالى لكذا وكذا فاعلم انه اى الشان لما
ذكر الخ بصيغة المجهول لقوله خوطب لا يبعد ان يكون قوله الحقيق بالحمد اشارة الى ان
ذكر لفظة الجلال متضمن لاستحقاقه الذاتى كما اشرنا اليه سابقا ولهذا لم يقل لاحد
ووصف مجهولا ايضا قوله بصفات عظام والمراد اما النعت النحوى اشارة
الى رجحان قراءة الجر فيهما او الصفة المعنوية فيعم جميع الاحتمالات من وجوه الاعراب
فى الصفات والعظام جمع عظيمة هنا وقد يجمع بعظم ايضا قوله تميز بها صفة صفات
ولا ضير فى تخلل الصفة اى وحدة التميز ولا يخفى انها صفات كاشفة قوله عن سائر
الذوات لان الصفات المذكورة لا توجد فى غيره تعالى لا سيما الاخيرة والمراد التميز
التام والا فاصل التميز حاصل باسم الجليل المستجمع جميع الصفات لا سيما على القول
بانه علم له تعالى واحضار الشئ باسمه العلمى يفيد من التميز لكونه مختصا به ما لا يفيد
الصفات الكثيرة لكونها كلية بحسب المفهوم وان كانت منحصرة فيه خارجا لكن مع
انضمامها اليه يزداد تميزا او يحمل على ما قوله وتعلق العلم الاولى ان يقال وتعلق المعرفة ٤ بمعلوم معين خوطب
بمعلوم عطف على تميز بحذف العائد وجواب لما خوطب الخ وفى بعض النسخ تعلق
بدون الواو وهو جواب لما ويلايمه نسخة فخوطب والباء فى بذلك سببية و
الاشارة الى التميز تاكيدا او تقريرا لما فهم مما قبله اذ لما تفيد سببية مدخولها لجوابها اذ
التقدير انه لما ذكر الحقيق بالحمد ووصف بها تميز بتعلق العلم واذا تعلق العلم به خوطب
واذا علم

بذلك والمراد ذكر الله تعالى وذلك تعليمي لعباده كما صرح به الشيخان في تفسير البسملة
لا ذكر العباد ولكن لما كان مقولا على السنة العباد كما صرح به ايضا حسن قوله خوطب
فانه تعالى مخاطب في تلك المرتبة فلا اشكال اصلا والتميز التام هو المصحح للخطاب
وان لم يكن بمرائي من المتكلم كما في خطاب الاعمى اذ النعوت التي اجريت عليه بعد تصحيح احضاره باسمه
العلمي لما اوجبت له اكمل تميز واتم ظهور بحيث تبدل خفاء الغيبة بجلاء الحضور استدعى
استعمال صيغة الخطاب لكن هذا الاستعمال حقيقة او مجاز والظاهر انه مجاز فان
الخطاب وان لم يشترط الآن الاسماع لا المشاهدة والعيان لكن من شرط وضعه
ان يكون صالحا للمشاهدة والعيان ولا كلام في انه تعالى مخاطب حقيقة بل الكلام
في استعمال اللفظ الموضوع للخطاب في خطابه تعالى في دعائه وتضرعه فكونه مجازا
هو الظاهر لكونه غير مرئي لنا في هذه الدنيا فلا اشكال بانه يلزم منه ان لا يخاطب الاعمى
حقيقة ولا من خارج الدار من في داخلها فان المشاهدة من شانهم وان لم يشاهد
لعارض بخلافه سبحانه وتعالى فان عزه الدار ليس من شانه المشاهدة وهذا
سر حديث الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك قوله اي
يليق بهذا شانه عبر بصيغة البعد لما سيجيء اي لما كان صحة الخطاب باعتبار تميزه
بتلك الصفات وتعلق العلم بذلك التميز كان تعليق العبادة بمنزلة تعليقه بالذات
المتميز بها فكانه قيل يا من اتصف بتلك الاوصاف وتميز بها عن سائر الذوات
نخصك بالعبادة فهذا اشارة الى المذكور من الاتصاف بالاوصاف المذكورة
شانه بكون الهمزة او بقلبها الفا اي حاله وامره قال قدس سره حاصل ما ذكر
انه لو قيل اياه نعبد واياه نستعين كما يقتضيه السياق ظاهرا لم يكن فيه دلالة
على ان العبادة له والاستعانة به لاجل اتصافه بتلك الاوصاف المجراة عليه
وتميزه بها عن غيره لان ذلك الضمير راجع الى ذاته بمقتضى وضعه وليس فيه ملاحظة
لاوصافه وان اتصف بها فالحكم متعلق بذاته تعالى ولا يفهم منه سببية عرفا واذا
قيل اياك بدل اياه فقد نزل الغائب بواسطة اوصافه المذكورة التي اوجبت
تميزه وانكشافه حتى صار كانه تبدل خفاء غيبته بجلاء حضوره منزلة المخاطب
في التميز والظهور ثم اطلق عليه ما هو موضوع للمخاطب ينبغي اطلاقه عليه ملاحظة

لتلك الاوصاف فصار الحكم مرتبا على الوصف المناسب كانه قيل يا الموصوف
المتميز بهذه الاوصاف نخصك بالعبادة والاستعانة فيفهم عرفا ان العبادة والاستعانة
لتميزه بتلك الاوصاف ونظير ذلك اياك هنا الاسم الاشارة الاتي في قوله اولئك
على هدى من ربهم الاية فانتباته له في الخطاب بطريق برهاني بخلاف الغيبة فلذا قال
ليكون ادل الخ حاصله ان الخطاب يدل عرفا وان لم يدل وضعا على ان العبادة والاستعانة
بتلك الصفات واما الغائب فلا يدل على ذلك لا لغة ولا عرفا فلا اشكال
بان الضمائر كلها تدل على الذات دون اتصافه بالصفات وان فهم من المقام فلما
دل الخطاب على ذلك عرفا عبر المصنف عنه باسم الاشارة الذي يدل على الذات الموصوفة
مع الصفات لكن اراد به الصفات بل الاتصاف بها هذا ان اراد بدلالة العرف
دلالته على ذلك لتقدم ذكرها فافاد ان تلك الدلالة داخلة في مفهوم ضمير
الخطاب عرفا دون ضمير الغائب فحكم وان اراد بها مطلقا فلا دلالة عليها لا
في صورة الخطاب ولا في صورة الغيبة واشعار العلية قد حصل مما سبق ولذا
قال فضلا عن ان يقال ليكون دليلا الخ والظاهر ان يقال انه مما يبين سبب صحة الخطاب
وهو التميز المذكور حاول تصوير المعنى الذي استفيد من الفحوى قوله نخصك بالعبادة
اي نجعلك ممتازا بالعبادة والاستعانة عن غيرك لا نعبد ولا نستعين غيرك
على ان الباء داخلة في المقصور وهذا الكثير استعمالا وان كان دخوله في المقصور عليه
كثيرا عند العرب ووجهه ان الاختصاص والتخصيص والخصوص بحسب مفهومه الاصلي
يقتضي دخول الباء في المقصور عليه في الاستعمال العرب اذ هو عبارة عن التعلق الخاص
كما صرحوا به ومقتضاه ان يكون المتصف به مفعولا بلا واسطة الحرف ومتعلقه
مفعولا بواسطة وقد تحقق الاستعمال نحو اختص الجود بزيد كما استعمله صاحب الكشاف
ولا شك ان استعماله مثل روايته في اللغة كما نص عليه النحرير التفتازاني فثبت ان
الاصل دخولها على المقصور عليه فدخوله على المقصور مجاز الطريقين المذكورين ولعل
الاكتفاء ببيان دخول الباء على المقصور في مشاهير اللغة كالاساس والجوهري
بناء على الشهرة بينهما وكتب نسخة بالمجاز فعدم ذكرهم دخولها على المقصور عليه
لا يقتضي ان لا يكون عربيا اذ اقتضاء القاعدة مع الاستعمال الثقات كاف في ثبوته

اللغة

عند العرب الآن الاكثر في استعمال دخولها على المقصور افادة التخصيص
في معنى التمييز فان تخصيص الشيء بالشيء الآخر في تمييز الآخر به كما اعترف به قدس
سره في حاشية المطول في ص قوله نخصك بالعبادة اي نميزك ونفردك من
بين الموجودين فيكون العبادة مقصورة عليه تعالى وكذا قوله واختص المندوب
بوا اي ميز المندوب على المنادى بوا فتكون الواو مختصة بالمندوب وكذا قوله
يختص برحمته من يشاء وبالجملة تخصيص شيء باخر في قوة تمييز الآخر به فاما ان يجعل
التخصيص مجازا عن التمييز مشهورا في العرف حتى صار كانه حقيقة فيه واما ان يجعل
من باب التضمين فيلاحظ المعنيان وتكون الباء المذكورة صلة المضمن ويقدر
للمضمن فيه فيقال في نخصك بالعبادة نميزك بها مخصصا اياها لك وهذا
هو المشهور المتداول بين العلماء ولبعض ارباب الحواشي تبعا لغيره بحث فليس
بجدوى وخلاف التحقيق ثم انه ادرج لفظ نخصك لاظهار فائدة التقديم وهي
افادة القصر اشارة الى رد ابن الحاجب وابن الاثير حيث قال في المثل السائر ان التقديم
في اياك نعبد واياك نستعين لمراعاة حسن النظم السجعي الذي هو حرف النون
لا للاختصاص وابن الحاجب ذهب الى ان التقديم في نحو الله احمد واياك نعبد للاهتمام
ولا دليل على كونه للحصر كما في المطول والقصر هنا حقيقي اذ لا معنى انه يكون لرد
خطاء المخاطب او قصر القلب والافراد والتعيين في القصر الاضافي دون
الحقيقي صرح به في المطول في بحث متعلقات الفعل لكن قد اغرب ذلك المحشي
حيث قال انه لا يجيء في تقديم متعلقات الفعل عليه الا القصر الاضافي كما ينبئ
عنه ظاهر قول المص وتقديم مفعوله ونحوه عليه لرد الخطاء وان احتمل بناؤه على
الاكثر انتهى وغرابته لا يخفى فان القصر في اياك نعبد وفي قوله تعالى لا الى
الله تحشرون حقيقي مع انه من باب تقديم المفعول ونحوه على الفعل ولا يتصور
فيه رفع الخطاء بلا خفاء قوله ليكون ادل الخ متعلق بخاطب وبيان للنكتة المرجحة
للخطاب بعد التنبيه على النكتة المصححة فلا اشكال بان الخطاب لكونه جزاء معلل
بما سبق من مضمون الشرط فكيف يصح تعليل المعلل به بلا عطف ولك
ان تقول انه لبيان علية العلة وجه الادلية قد سبق بيانه مع ماله وعليه قوله

قوله والترقي بدون اللام عطف على يكون لكونه مأولا بالمصدر بسبب
ان المقدرة فيكون من فوائد الخطاب ويؤيده ما في بعض النسخ للترقي بلام الجارة
والعطف على الاختصاص وان كان اقرب لفظا لكنه ابعد معنى لما يرد عليه من اخراج
صيغة التفضيل عن ظاهرها او من التمحل البعيد الذي ارتكبوه لكن الاول علة
تحصيلية والثاني علة حصولية وعلى هذا عبر الاول بصيغة الاستقبال والثاني
بالحدث اذ الترقي ليس بحاصل بالخطاب كاولية الاختصاص بل الامر بالعكس كما
ستعرفه والظاهر ان هذا الترقي بسبب ذكر الحقيق بالحمد وتوجه الى الذات الحقيقي بالحمد
وكلما اجري عليه صفة من عظائم الصفات ازداد تيقنه واطمأن به نفسه حتى
انصرفت اليه بشراشره معرضا عما سواه لتناهي وضوحه فكانه صار عيانا
فيجده ويعبده كانه يراه كما ورد في الحديث الصحيح الشريف الاحسان ان تعبد
الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك قوله والانتقال من الغيبة الى الشهود
عطف تفسير للترقي والبعض تصدى للفرق بينهما فقال والفرق ان الصفات
المذكورة من حيث دلالتها على الآيات الآفاقي والانفسي يفيد الترقي من البرهان
الى العيان ومن حيث كل واحد منها يوجب تعقله تعالى بوجه يميزه عما عداه حتى
يصير كالحاضر المشاهد يفيد الانتقال الى الحضور اي الى مرتبة كالشهود بسبب
كونه حاضر القلب بحيث كانه يراه ليتيقنه بانه تعالى يراه فيراقبه مراقبة
العبد لمولاه المجازي او مراقبة الرعايا للملك المجازي والظاهر ان كلام المص بالنسبة
الى السالكين واما بالنسبة الى العارفين الواصلين فلا انتقال ولا الترقي كيف لا
وقد قال بعضهم ما رأيت شيئا الا رايت الله معه ولم يرض به بعض آخر فقال ما
رأيت شيئا الا ورأيت الله قبله حتى قيل ان قوله تعالى حكاية عن نبينا عم اذ يقول
لصاحبه لا تحزن ان الله معنا احسن موقعا من قوله تعالى حكاية عن موسى عم
قال كلا ان معي ربي سيهدين اللهم الا ان يقال ان المراد مطلق الترقي سواء كان
اصل الترقي او دوام الترقي والجمع بين الحقيقة والمجاز يصح على مذهب المص على
انه من عموم المجاز فلا نزاع في جوازه قوله وكان المعلوم جملة ابتدائية مسوقة لبيان
ان الترقي والانتقال المذكورين يؤديان الى هذه الحالة فلذلك صار السببين للكر

العبد بحسب العبد ونيتها خطاب وهو مشاهدة
العبد ولذا دل هنا م م

٢ من البرهان الى العيان

سالكين

للخطاب على سبيل كانت معدوا واما جملة عطف على الترقي بحسب المعنى اي وبصيرة
المعلوم كالعاين الخ تكلف ولا باعث له وفي بعض النسخ فكان بالفاء وهذا يؤيد ما
ذكرنا قوله بني اول الكلام جملة مستانفة بيانية فهذا اخبر الفصل وقيل جملة مستقلة
لبيان نكتة الانتقال من الغيبة الى الخطاب على مذاق علماء الباطن بعد بيانها على
مسلك علماء الظاهر ولذا فصلها عما قبلها تنبيها على شرافة هذه النكتة كانها ليست
من جنس ما قبلها انتهى ولا يخفى ما فيه او الظاهر انه جواب سؤال كانه قيل لم اختير اولا
التعبير بالغائب ثم بالخطاب حتى احتيج الى القول بالترقي الخ فقال سلك اولا
مسلك الخطاب فاجاب بما ترى قوله حال العارف اي العارف بالله وصفاته
وسائر ما يجب معرفته على المكلف ومعنى من هو بصدد المعرفة بعيد جدا الا ان يقيد
المعرفة بقيد يناسب المقام ويؤيد ما ذكرنا ان المص لم يذكر الايمان بالشرايع بل اكتفى
بالاستدلال بصنايعه على عظم الخ لا على وجوده ووحدانيته قوله من الذكر اي بعد
تعالى المستفاد من الحمد لله والتفكر والتامل في الاحوال الافاق والانفس بحسب
الممكن وان لم يقدر على ترتيب مقدمات موصلة الى مطالب عالية حتى قيل من
راى امر العجب فقال سبحان الله فقد دخل في زمرة الناظرين وجملة المستدلين
وهذا مستفاد من رب العالمين والتامل في اسمائه والنظر في الائه المستفاد
من الرحمن الرحيم اذ المراد بالاسماء الاسم الذي يؤخذ من صفاته دون الاسم العلمي
الماخوذ من ذاته فقدم توضيحه نقلا عن المواقف واستفادة النظر في الائه باعتبار
النظر يعين الاعتبار ثم الفرق بين الالاء وايات الافاق والانفس اعتباري
اذ لا يخلو ايات عن كونها آلاء والاستدلال بصنايعه مستفاد من رب العالمين
ايضا اخذه لدخليه الرحمن الرحيم ايضا وقيل مستفاد من مالك يوم الدين
ولعل مراده تملا حظة يوم الدين وما فيه من الامور العظام التي يتحير دونه الافهام
في يتضح حسن هذا الكلام لكن المتبادر من الاستدلال بصنايعه الاستدلال
بكثرة الاثار الدالة على عظم شان صانعه القهار قوله وبا هر من بهر
بمعنى غلب والسلطان الولاية والقدرة وقد يجيء بمعنى الحجة ولا تناسب ههنا
قوله ومن عادة العرب الخ عدل عن قول الكشاف هذا يسمى الالتفات في

صار عيانا والمعقول مشاهدا والغيبة حضورا

على ما هو مبادي

٦ ثم قفى بما هو منتهى امره وهو ان يخوض في لجة الوصول ويصير من اهل المشاهدة فيراه عيانا ويناجيه شفاها اللهم اجعلنا من الواصلين الى العين دون السامعين للاثر

في علم البيان لوجوه اما اولا فان كلامه خاص بالالتفات وهذا عام له ولغيره كما
سيتضح واما ثانيا فان التعبير بعادة العرب اولى من التعبير بعلماء البيان اذ ظاهره
غير عام لجميع العرب العرباء وان اعتذر عنه النحرير التفتازاني بانه اراد بالبيان ما يعم
العلوم الثلثة على ما هو اصطلاحه في مواضع كثيرة انتهى اذ العلوم العربية غير منحصرة
في العلوم الثلثة بل لا يبعد ان يقال انه لا يختص بالعلوم بل هو في نحو وراء تعبيراتهم وتحاورهم
بافانين الكلام في اداء المرام واما ثالثا فلان كلام المص مشعر بالحصر كما هو الاظهر كذلك
اذ البلاغة والفصاحة مختصان بلسان العرب فعلم منه ان المراد بالعرب ههنا
ما يقابل العجم لا ما يقابل الاعراب اذ اهل البادية وهم المراد بالاعراب لهم اولا
كثرهم فصاحة وبلاغة واعتبارات لطيفة بحسب السليقة قوله التفنن اي
ايراد الكلام بالافانين اي الاساليب يقال تفنن الرجل في حديثه اذا جاء
بالافانين اي الاساليب اي التفنن بالاظهار والاضمار باستعمال كل منهما
في موضع الاخر وبالموصولات واسماء الاشارات والاخبارية والانشائية
والمضي والمضارع وافراد الكلام وتركيبه وغير ذلك مما يكون به الكلام مطابقا
لمقتضى الحال وان كان مخالفا لظاهر الحال قوله والعدول من اسلوب الى
من قبيل عطف الخاص على العام ان حمل العدول على ظاهره وهو الانتقال من ذلك
الاسلوب بعد العمل به الى اسلوب اخر فحينئذ النكتة فيه التنبيه على ان ذلك العدول
لكونه مشتملا على الفوائد ومشاتر الفرائد كانه امر اخر غير التفنن المذكور واعلى منه جلالة
او عطف تفسير ان حمل العدول على خلاف ظاهره وهو اختيار اسلوب من
الاساليب بعد ربط نفسه للاعتبار المناسب مطلقا واليه مال بعض
المحشين نظرا الى ان الشرط مناسبته بالمقام لكن يرد عليه انه في الحاجة الى تطويل
الكلام فلم لم يصرح في اول الامر بالمرام كما فعله صاحب الكشاف والقول بانه
اراد الاجمال ثم التفصيل فانه اوقع في النفس ضعيف فانه لا حاجة اليه في
مثل هذا المقام ثم حاول توضيح ذلك العدول وتفصيله فقال فيعدل من الخطاب
الخ وبعضهم حمل هذا على التفسير ايضا واعترض عليه بانه اخص ولا يخفى ان الفاء
ظاهر في التفصيل ولو كان تفسيرا لاتي بالواو كما في قوله والعدول الخ فانه تفسير

في الكلام

تطرية له وتنشيطا للسامع

الى الغيبة ومن الغيبة الى الحضور ومن الحضور الى التكلم وبالعكس كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح

والشعور المتفرقة ان الله يأمركن ان تجتمعن لفصل القضاء قاله المص وامرء القيس هذا هو ابن عابس بالنون قبل السين المهملة بن يونس بن امرء القيس وفد على النبي عم فاسلم وشهد فتح البحر باليمن ثم حضر الكندريين حين ارتدوا ولم يكن فيهم بل ثبت على اسلامه وسكن الكوفة ومعنى امرئ القيس رجل الشدة لان القيس في اللغة الشدة والمسمون جماعة والمراد ما ذكر تطاول ليلك بالاثمد الح من البحر المتقارب قوله وايا ضمير منصوب منفصل اي ان ايا اسم مبهم يكنى به عن المنصوب وجعلت الياء في اياي والكاف في اياك والهاء في اياه بيانا للمقصود نقل عن المحقق التفتازاني انه قال ان المحققين كالخليل وسيبويه والاخفش والمازني وابي علي وغيرهم ان ايا مشترك بين التكلم والخطاب والغيبة فكان معناه المرجوع اليه المتقدم لا المفهوم بل ما صدق عليه كما في المرفوع للغائب او المخاطب او المتكلم انتهى واراد وبالاشتراك الاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان بين الفرس والانسان لما ذكر ان ايا اسم مبهم بحياله واللواحق حروف فيتنوع الى متكلم ومخاطب وغائب بتلك اللواحق كتنوع بالاضافة الى محلها على ثلثة انواع ومنه قيل الصلوة من الله الرحمة الح لكن لفظ المتقدم في قول الائمة فكان معناه المرجوع اليه المتقدم لا يعرف له وجه اذ ظاهره ينتظم في صورة تحققه بلحوق الها ولما كان معناه مستقلا في نفسه بسبب انه مبهم يكنى به عن المنصوب كان اسما كلفظة ذوا وفوق والتقييد بالتكلم ونحوه لبيان المقصود لا داخلا في مفهومه والا لكان حرفا بقي الكلام في انه مضمر بحياله والمضمر ما وضع لمتكلم او مخاطب او غائب تقدم ذكره فتعريفه غير صادق على ايا لكونه غير موضوع للمتكلم واخويه بل لا يصدق عليه تعريف المعرفة فضلا عن تعريف المضمر اذ المعرفة ما وضع لشئ بعينه وايا ليس كذلك ويمكن الجواب بان الوضع اعم من الشخصي والنوعي فلفظ ايا وان لم يكن موضوعا لشئ بعينه بالشخصي من التكلم ونحوه لكنه موضوعة له بالوضع النوعي كما اجيب به عن اشكال المعرف باللام والنداء والاضافة فيندفع المحذوران معا ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف ولا يرد هذا على القول بان الكاف واخواته ضماير وايا عمدة لكن يرد عليه انه منع تعذر النطق بها مفردة حين فصلت عن العوامل ولا يرد

مطلب تحقيق لفظ ايا

وما يلحقه من الياء والكاف والهاء حروف زيدت لبيان التكلم والخطاب والغيبة لا محل لها من الاعراب كالتاء في انت والكاف في ارايتك وقال الخليل ايا مضاف اليها واحتج بما حكاه عن بعض العرب اذا بلغ الرجل الستين

على زعمه على ان مجيء الفاء للتفسير ليس بشايع ولما كان اعتراضه على كون الفاء تفسيرية وانت تعلم حاله سقط اشكاله لكن تفصيله قاصر عن استيعاب الاقسام الستة للالتفات فانه فصل اربع صور الالتفات من الخطاب الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلم وبالعكس وهو الالتفات من الغيبة الى الخطاب ومن التكلم الى الغيبة ثم ذكر مثالا فان الاية الاولى مثال الالتفات من الخطاب الى الغيبة والاية الثانية مثال الالتفات من الغيبة الى التكلم وفي البيت ايضا كذلك فمن الخطاب الى الغيبة حيث قال وبات وباتت له ليلة بالخطاب كالاية الاولى وايضا من الغيبة الى التكلم في جاءني والقياس جاءه وعلم لم يكن لا يراد المثالين للصورتين والسكوت عن البواقي وجه قال بعض المحشين انما اورد البيت باعتبار اشتماله الالتفات من التكلم الى الخطاب في ليلك والقياس ليلي وهذا مذهب السكاكي والظاهر ان مذهب صاحب الكشاف لا هذا ايضا حيث قال وقد التفت امرء القيس ثلث التفات في ثلثة ابيات فعلم ان مذهب السكاكي موافق لمذهبه والظاهر ان المص رح بتحقق الامثلة للصور الثلثة الاولان من الالتفات مطلقا والثاني عند السكاكي وفيه خدشة جدا قوله والله الذي ارسل الرياح الرياح مختلفة كما روي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما فتثير سحابا فان الصبا تثير السحاب والشمال تجمعه والجنوب تدره والدبور تفرقه انتهى كذا قال البعض في سورة الاعراف فعلى هذا المراد بالرياح الصبا والجمع باعتبار افراده فسقناه من السوق الى بلد ميت لا نبات له او لسقيه فاحيينا به الارض بالمطر النازل منه وذكر السحاب كذلك كره او بالسحاب فانه سبب السبب او الصائر مطرا بعد موتها بعد يبسها والعدول فيها من الغيبة الى ما هو ادخل في الاختصاص لما فيه من مزيد الصنع كذلك النشور اي مثل احياء الموتى نشور الاموات في صحة المقدورية اذ ليس بينهما الا احتمال اختلاف المادة في المقيس عليه وذلك لا مدخل فيها وقيل في كيفية الاحياء فانه تعالى يرسل ماء من تحت العرش تنبت منه اجساد الخلق وقيل في تفسير قوله تعالى يوم يناد المناد اسرافيل او جبرائيل فيقول ايتها العظام البالية والاوصال المتقطعة واللحوم المتفرقة والشعور

ذلك لا شكال على القول بان الضمير هو المجموع وهو قول الكوفيين لكنهم اعترضوا
عليه بانه لا يعرف اسم يتغير اخره فيقال اياه واياها واياكم الى غير هذا ولعل لهذا
رجحه المص ورضي بالاول لان التكليف الذي ارتكبه فيه له نظائر في كلامهم كما
اشرنا اليه قوله فاياه واياك الثواب اى فليبخ نفسه عن التعرض للثواب وليبخ
الثواب عن التعرض له الثواب جمع شابة كدابة ودواب قوله والعبادة اى
جنسها او الفرد الكامل منها والاول هو المعول اذ فيه تنبيه على ان العبد ما لم يكن
خاضعا لله تعالى باقصى غاية الخضوع لم يكن عابدا ولا يصير حامدا قوله اقصى غاية
الخضوع لما كان للخضوع حدود ونهايات ولفظ الغاية شاملة لها باسرها
ولم تختص باقصى الحدود اضاف اقصى اليها تنصيصا للمقصود فلا حاجة الى جعل
الاضافة بيانية بل لا وجه له فان الجدران غايات وحدود للبساتين مع ان للجدران
غاية ايضا واعلى الرأس غاية للسكة وله ايضا نهاية الخضوع اللين والانقياد
والخشوع الاخبات ومنه الخشعة للرملة المتطامنة ولذلك يقال الخشوع بالجوارح
والخضوع بالقلب كما ذكره المص في قوله تعالى وانها لكبيرة الا على الخاشعين فاختيار
الخضوع هنا اما للتنبيه على ان الاعتبار والنظر الى خضوع القلب لانه رئيس
الاعضاء وملك الجسد فاذا خضع لربه وخاف عن جلاله خشع جميع اعضائه او لان
الخضوع هنا في المعنى الاعم الشامل لخشوع الجوارح وانقياد القلب وتذلله وهذا
التعريف في غاية البراعة ونهاية الحسن والوجازة حيث عم الفعل الجوارح و
القلب والترك ايضا اذ ترك القبائح خوفا من المولى ومخالفة للهوى بعد
تمكنه من فعل المشتهى والعبودية ادنى منها وقيل العبادة فعل ما يرضى به الله تعالى
والعبودية الرضا بما فعل الله تعالى كذا قال ابو السعود وفيه مخالفة لما ذكره الامام
من العبودية مع التنبيه على ان اعمال الجوارح منوط صحتها على خضوع القلب وتخضعه
مع الوصول الى غايته القصوى وتخشعه مع التعظيم لمرتبة العلية وغير ذلك
من المزايا الاوفى واما تعريف ابن الخطيب كما في اللباب واختاره الشريف في
التعريفات وهو فعل المكلف على خلاف نفسه تعظيما لربه او عبارة عن الفعل
الذي يؤتى به لغرض تعظيم الغير فساكت عن التنبيه على هذه النكات وقاصر عن

٢ وهو شاذ لا يعتمد عليه وقيل هي ... واياك عمدة فانها لما فصلت عن العامل تعذر النطق بها مفردة فضم اليها ... وقيل الضمير هو المجموع ... وقي اياك بفتح الهمزة وهياك بقلبها هاء

٣ والتذلل

قال الامام العبودية ابه بعبد الله لكونه الها وخالقا ... اعلى مرتبة ... منه

عن التعميم ظاهرا الى ترك المنكرات قوله ومنه طريق معبد اى مذلل و
هذا هو الاولى من قولهم طريق معبد كما في اللباب قوله وثوب ذو
عبدة اى ثوب معبد تفنن في البيان فذكر احدهما بالمشتق والاخر بجعل
ذو وامثال واحد وفي بعض الحواشي على الكشاف ومنه اى ومن معنى
العبادة يريد ان العبادة مشتملة على معنى القوة قال في المجمل يقال ناقة
ذات عبدة اى قوة وشدة انتهى اى لما كان العبادة عبارة عن اقصى
غاية الخضوع كانت مشتملة على معنى القوة اما قوة العابد حتى وصل بها الى
تلك الغاية او قوة في العبادة حيث وصلت الى تلك الغاية في الخضوع
والمذلة واليه اشار صاحب الكشاف حيث قال ومنه ثوب ذو عبدة
اذا كان في غاية الصفاقة وقوة النسج ولو تعرض له المص ايضا لكان
احسن بيانا واعلى مكانا ثم قيل الطريق المذلل الطريق المنقاد للغير المتأبي
والثوب ذو عبدة ما لا يتأبى في شئ مما يعمل به ويطيق كل ما يعمل به انتهى
ومعنى كون الطريق منقادا كون السلوك سهلا وكونها للعبول للاتيان
انتهى قال الله تعالى هو الذي جعل لكم الارض ذلولا الآية وهو مثل لفرط
التذلل وهو معنى العبادة ومعنى انقياد الثوب وتذلله قبول كمال النسج
وعدم ابائه عنه لكونه في غاية الرقة واللينة والظاهر اطلاق الانقياد و
عدم الاباء عليهما بطريق الاستعارة قوله ولذلك اى لكون اقصى
غاية الخضوع لا تستعمل في الشرع الا في الخضوع لله تعالى اذ غاية
التعظيم ونهاية التذلل لا يستحقها الا من له غاية الافضال والانعام
وهو الله تعالى ذو الجلال والاكرام والاستعانة طلب المعونة مطلقا
سواء كان في جلب المنفعة او دفع المضرة والنصرة مختصة برفع المضرة
كما سيصرح به المص في تفسير قوله تعالى ولا هم ينصرون وكذا اختير
هنا الاستعانة على الاستنصار والقول بانه اختير الاستعانة
لرعاية الفواصل راجع الى اللفظ قوله وهي اما ضرورية اى لا بد منها
ولولا ذلك لما حصل الفعل كما ستتضح او غير ضرورية اى ولكن بها يتم

٢ اذا كان في غاية الصفاقة

اشارة به الى انه مذلل اسم مفعول من التفعيل مأخوذ من الذل بكسر الذال بمعنى الانقياد لا من الذل بضم الذال ضد العز فانه لا يناسب هنا منه

لكن مطلوبة ايضا لتيسير الفعل قوله والضرورية ما لا يتاتى تالا بحصول
الفعل دونه اى عند عدمه وقت انتفائه الفاعل اى قدرة الفاعل على الفعل
ذلك الفعل الذى اراده وقصده وتصوره اى تصور ذلك الفعل وادراكه اذ
توجه النفس الى المجهول المطلق محال بالبداهة وبالاتفاق وحصول الته
كالمنشار والقدوم للنجار والقلم للكاتب ومادة كالخشب والالواح للنجار
والقرطاس والمداد للكاتب مثلا فعلم ان الاخيرين مختصان بالاشياء التى
لها مواد تحتاج الى الة واما الاولان فعامان قوله وعند استجماعها يصح
ان يوصف الرجل اى المكلف فذكر الرجل للتغليب اولان بعض الاحكام مختصة
به بالاستطاعة فهى اخص من القدرة اذ القدرة عبارة عن تمكن العبد من
الفعل وحده وان الاستطاعة فهى عبارة عن مجموع القدرة والالات و
الاسباب والشرائط ولا مانع فى استعمال كل منهما فى موضع الاخر ويغنى
الاخر عند ظهور المراد ويصح ان يكلف بالفعل اى باداته فان القدرة شرط
لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب فان نفس الوجوب يثبت بالسبب
والاهلية كالمريض والمسافر فان الصوم فى رمضان واجب عليهما ولا تكليف
عليهما بالاداء ثم القدرة هنا القدرة وهى ادنى ما يتمكن به المامور على اداء
المامور به من غير حرج غالبا وهى شرط لاداء كل واجب فضلا من الله
بدنيا كان او ماليا قوله وغير الضرورية ما تيسر به الفعل كالراحلة فى
السفر كالراحلة للسفر وما ثبت فى كتب الاصول ان الزاد والراحلة فى
الحج من قبيل القدرة الممكنة وكلامه رحمه الله تعالى يشعر بانهما من قبيل القدرة الميسرة
وهذا القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف وان وقع التكليف بسببه لكنه
لا يتوقف عليه اذ يمكن بدونه قوله بيان للمعونة المطلوبة هذا على تقدير
كون المراد بالاستعانة على اداء العبادة كما يفصح عنه عبارة الكشاف حيث
قال والاحسن ان يراد بالاستعانة به وبتوفيقه على اداء العبادة ويكون
قوله اهدنا بيانا للمطلوب من المعونة فيحصل بين الكلام كمال الانتظام
وفى كلام المص ايضا اشارة اليه حيث قال او افرادى نه بناء على كون المراد

٢ يفعل بها فيها ١٠٥

٢ للقادر على الشيء او بقرب الفاعل الى الفعل وبحثه عليه

٢ تحصيل

٤ والمراد طلب المعونة فى المهمات كلها او فى اداء العبادات والضمير المستكن فى الفعلين للقائل ومن معه من الحفظة وحاضرى صلوة الجماعة او له ولسائر الموحدين ادرج عبادته فى تضاعيف عباداتهم وخلط حاجته بحاجتهم لعلها تقبل ببركتها

المراد الاستعانة فى جميع المهمات فاراد بها هنا ما ذكرنا فان قوله اياك
نستعين بعد قوله نعبد دل على طلب الاعانة على العبادة التى شرع العارف
فيه وصار اهدنا بيانا للمعونة المطلوبة واشتدت الملاءمة بين الجمل الثلث
لكن هذا على تقدير كون المراد بالصراط المستقيم الحق مطلقا كانه قال العابد وفقنا
لكل حق وصواب فى اداء العبادة والصلوة واما اذا اريد به ملة الاسلام فلم
يكن الارتباط بتلك المثابة وعن هذا اختار المص كون المراد به طريق الحق فعلى
هذا الوجه المختار يكون اهدنا فى بابه ولا حاجة الى التاويل الذى ارتكبه المص فيما
سيجئ وبالجملة ان طلب المعونة اما فى المهمات كلها او فى اداء العبادات والمراد
بالصراط المستقيم اما طريق الحق او ملة الاسلام فالاحتمالات اربعة واذا
لوحظ كون المعونة ضرورية او غير ضرورية يزداد الاحتمالات على الاربعة
فاذا اريد الاستعانة على اداء العبادة وبالصراط المستقيم طريق الحق يحصل
بين الكلام احسن الالتيام كما مر بيانه على التمام وهذا ما اختاره المص وما عداه
من الاحتمالات المذكورة وان وجد الارتباط بين الجمل الثلث فى الجملة لكنه ليس
بهذه المرتبة يعرف من له سليقة وان نظر الى مجرد الارتباط بين الجملتين و
اياك نستعين اهدنا يتحقق الالتيام التام فى بعض الاحتمالات المذكورة كما
فى الاحتمال المختار لكن الكلام فى الانضباط بين الجمل الثلث والمراد بالبيان المعنى
اللغوى لانه جواب سؤال مقدر فيكون استينافا معانيا كما اشار اليه بقوله
فكانه قال الخ قوله فلانه الفاء للتعليل الفاء ليس بمذكور فى عبارة الكشاف و
هو الاولى وايضا عبارة قيل كما فى الكشاف احسن من لفظ قال وعبارة كانه
فى غاية الحسن فى المقال وغرضه بيان مناسبة هذا الكلام بما قبله بانه جواب
سؤال نشا منه لا بيان اختيار الفصل على الوصل فان هذا انشاء وما قبله
خبر فلا يخطر بالبال عطف هذا المقال حتى يتصدى لبيان وجه تركه واختيار
فصله نعم اذا عطف الانشاء على الاخبار يطلب له وجه الصحة واما تركه
فعلى اصله فلا يرام له النكتة قوله كيف اعينكم اى باى شىء اعينكم فقالوا اعنا
بالهداية الى الصراط المستقيم والحق القويم وهذا المراد وهو لا يخفى ان ذلك نفس

١٠٦

٢ اهدنا

المعونة لا كيفيتها لكن لما كان الهداية على حال وصفة قرر الشيخان السؤال
بالسؤال عن الحال واراد السؤال عما به المعونة كناية للمبالغة وكون المراد
المعونة في اداء العبادة او في المهمات كلها لا يستلزم تعيين ما به المعونة
حتى يستغنى عن استفساره والطلب عن كيفيته قوله او افراد ما هو المق
الاعظم هذا ناظر الى قوله والمراد طلب المعونة في المهمات كلها كما ان الاول
ناظر الى قوله او في اداء العبادات على طريق اللف والنشر المشوش سائل
العارف اولا المعونة في المهمات كلها ثم طلب ما هو المقصود الاعظم من بين
المهمات وهو معونة متعلقة بالامور الدينية فقط بعد طلب الاعانة في كل امر
دنيوي كان او دينيا من قبيل التخصيص بعد التعميم ولا يشترط فيه العطف و
لما كان كذلك فالارتباط بما قبله متحقق ايضا ومثل هذا لا يقال انه ابتداء
سؤال غير مربوط بما قبله وكيف يرضى العاقل بان كلامه تعالى خال عن الارتباط
والانضباط وكثيرا ما نسمع من الشيخين ان هذا الكلام مبين او مؤكد لما تضمنه
الكلام السابق ولا ريب في تضمن العام الخاص وقيل انه توجيه لتخصيص الهداية
بالطلب في مقام الجواب عن قوله كيف اعينكم وليس بيانا لكونه من ذكر
الخاص بعد العام كما في قوله حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لان
الطريقة المسلوكة فيه العطف بالواو وكون الهداية للصراط مقصودا داخلة
فيما قبله دخولا اوليا لا يعين كونه طريقا انتهى ولا يخفى عليك ان السؤال
بكيف اعينكم ملايم لكون اهدنا بيانا للمعونة المطلوبة لا لكونه افرادا لما هو
المقصود كما هو اللايح من كلام المص وايضا اهدنا طلب خاص فلا جرم انه
تخصيص بعد التعميم وكون العطف شرطا مطلوب البيان وقد صرح المولى
الفناري في تفسير الفاتحة بذلك حيث قال ومنها التنبيه بالتخصيص بعد التعميم على ان
الثبات على الهداية اهم الحاجة بل لا يبعد ان يستدل بهذا البيان على عدم
الشرطية اذ الافراد كالنص على انه خاص مما قبله قوله والهداية دلالة بلطف
اي بر يصل بها العبد الى مبتغاه من حيث لا يعلمون وينال بها مناه من حيث
لا يحتسبون قال المص في قوله تعالى الله لطيف بعباده الاية بر بهم يصنوف

يصنوف من البر لا يبلغها الاوهام قال شارح المشكوة في شرح الاسماء الحسنى
اللطيف اي البر بعباده يوصل اليهم ما ينتفعون به في الدارين ويهيئ لهم ما يعو
الى المصالح من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون فهو من اسماء الافعال وقيل العالم
بالخفيات وقيل هو الخفي عن الادراك والمناسب هنا المعنى الاول ولهذا
قال ولذلك تستعمل في الخير والبر هو التوسع في الخير ولانها مستعملة في كل منها
واما كونه بمعنى الرفيق المقابل للعنف وهو في صفة الاجسام مقابل للغلظة
والكثافة فلا يناسب التعرض لبيانه في حل معنى لطفه بل من اللطف السكوت
عنه والدلالة بلطف اي الارشاد بالخير او الى الخير مطلقا سواء كان فيها الا الايصال
اولا فان هذه العبارة ظاهرة بل نص في كونها مشتركة بالاشتراك
المعنوي والاشتراك اللفظي خلاف الظاهر وكونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر
خلاف الاصل ايضا والمعاني التي ذكرها المص فيما سيجي يتحقق فيها الهداية
بالمعنى المذكور ولا ريب في ان بعضها يعتبر فيه الايصال وفي بعضها الاخر
لا يعتبر الايصال فلا وجه للخلاف في ان الايصال معتبر فيها او لا نعم
الاختلاف في ان الهداية هل يعتبر فيها الايصال ام لا شايع كما سيأتي
البيان في اوائل سورة البقرة لكن هذا التفسير يمكن تطبيقه على كلا المذهبين
فلا وجه للتوقف في عمومه قوله ومنه ذلك دليل لمي اي ولكون اللطف ماخوذا
في مفهومه وحقيقته يستعمل في الخير اي في الدلالة الى حقيقة لانه هو الموافق
للطف كما عرفته قوله وقوله تعالى فاهدوهم الاية قرينة على ما قلنا من انه
لا يكون الا مستعملا مطلقا بل يكون على وجه الحقيقة قوله على التهكم اي على
الاستعارة التهكمية توضيحه انه نزل التضاد وهو شر عظيم ونار الجحيم منزلة
الخير الجسيم بواسطة التهكم والسخرية فاستعمل الهداية الموضوعة للدلالة
الى الخير في السوق الى الشر الذي هو الجحيم كقولهم فبشرهم بعذاب اليم
والاستعارة التمثيلية غير متعارف في مثل هذا فانه كما عرفت ان التضاد نزل
منزلة التناسب والتمثيلية التشبيه في الهيئة واذا كان استعمالها في مثل
هذا الكلام مجازا فلا نقض به وبامثاله قوله ومنه الهداية فصله بقوله ومنه

لانه مغاير له بحسب اللفظ والمعنى لان الفعل الاول هدى والفعل من الاعطاء اهدى
تقول اهديت الهدية الا انه يشاركه في اصل المعنى والمادة اما المادة فظاهر واما
في اصل المعنى فلانها تدل بلطف على محبة المهدي للمهدى له ولانها تقدم امام الحاجة في
الغالب كما تقدم الهادي المهدي وبهذه المناسبة سميت التحف هدية قوله وهوادي
الوحش لتقدماتها لتقدمها سائر الوحش كتقدم الهادي المهتدي اولانها كالدال
على خلفها على المادة والكلام ومناسبتها لها اقرب من مناسبة الهدية لفظا ومعنى
ولو قدمه لكان اولى قيل الهوادي جمع هادي وهو العنق واول القطيع من الظباء
ونحوها لكن هذا لا يلائم كلام المص ولا يكون شرحا له قوله لمقدماتها بكسر الدال
بمعنى المتقدمة وفتح الدال غير فصيح كما بين في مقدمة الجيش ونحوها قوله والفعل
منه اي من الهداية والتذكير اذ التاء ليست بمحضة في التانيث وانما تعرض له
مع ظهوره تمهيدا لما بعده واما الفعل من الهدية فاهدى من باب الافعال ولم
يتعرض له اذ ذكرها استطرادا واما الفعل من هوادي الوحش فهدى ايضا
لكن لا يتعلق الغرض ببيانه لما عرفته قوله والاصل ان يعدى اي الى المفعول الثاني
ولشهادة الاستعمال لم يقيده واما المفعول الاول فيتعدى اليه بنفسه اتفاقا
واستعماله قوله باللام او الى اما تعديته بالى لتضمنه معنى الانتهاء واما باللام
فللدلالة على ان المنتهى غاية الهداية وله نظائر كثيرة مثل قوله تعالى وسخر الشمس
والقمر كل يجري الى اجل مسمى وفي موضع اخر لاجل مسمى وسره ما ذكرناه قوله فعومل
اي اذا كان الاصل ذلك فعومل في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم معاملة
اختار في قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا على الحذف والايصال
هذا مختار الكشاف وتبعه المص فان الشيخين استدلا على ذلك بقوله تعالى
ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم وقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم
فان الهداية اذا استعملت باحدهما علم ان استعماله بدونهما من قبيل الحذف و
الايصال وللقائل بانه يتعدى بنفسه ان يقول معارضة ان الحمل على الحذف و
الايصال ليس باولى من ان اللام والى زائدتان فيما استعمل بهما ولا يخفى
عليك ان الهداية يعتبر فيها معنى الانتهاء ويعدى بالى ويتضمن ان المنتهى غاية

غاية الهداية فيعدى باللام كما عرفت ويتضمن معنى الاعلام والتعريف فيتعدى بنفسه
وكثيرا ما تسمع الشيخين يقولان ان الفعل الفلاني يتعدى بنفسه لتضمنه معنى
فعل اخر يتعدى بنفسه والهداية حاوية للمعاني الثلثة فيجيء فيها الاحتمالات
الثلثة فمن انكر تعديته بنفسه لم يعتبر معنى التعريف بخصوصه بل مع الانتهاء او الغاية
ومن اثبتها لاحظ معنى الاراءة والاعلام بخصوصه دون الانتهاء والغاية وعدم
الملاحظة لا يقتضي الانتفاء وهذا الاخير احق بالاختيار والاعتناء وبهذا يحل
ما خطر من ان الفعل الواحد بالعالم كيف يكون متعديا بنفسه ومعدى بحرف الجر مع انهما
متنافيان اذ الوجهان يقتضيهما الاعتباران وهكذا في كل فعل يجري فيه الامران
وبعضهم حاول التلفيق وقال انها تتعدى بنفسها وباللام وبالى ومعناها على
الاول الايصال ولذا لا يسند الا الى الله تعالى وعلى الثاني اراءة الطريق
فيسند تارة الى القران وتارة اخرى الى النبي عليه الصلوة والسلام ولا يخفى
ان الاول منتقض بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم والثاني بقوله تعالى ويهديه
من يشاء الى صراط مستقيم وتقدير الى او اللام خلاف الاصل مع ان المص
حملها في هذه الاية على اراءة الطريق كما سيجيء قريبا وكذا حمل الكلام في المقامين
على الحصر بحسب الاستعمال الاغلب بعيد عن السداد خصوصا البلاغي اذ لا
باعث الى ادعاء الحصر فيه وذلك مع الاستعمال في غير ذلك ثم الحمل على الاستعمال
الاغلب وايضا هذا لا يكون توجيها لكلام الشيخين فانهما ينكران
تعديتها بنفسها ويحملان على الحذف والايصال فيما استعمل بدونهما فيكون
شرحا لا يطابق المشروح والعلماء لا يهتدون في حل الهداية الى بيان احرى
والاكثر ما يلون فيه قليل الجدوى وخلاف النحوي قوله وهداية الله تعالى
تتنوع انواعا لا يحصيها عد ظاهره ان انواع هدايته تعالى غير منضبطة وغير متناهية
كما قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ولما عرف مطلق الهداية
كما هو دابهم في محاوراتهم تصدى لبيان هداية الله تعالى ويدل على ذلك قوله
قوله ومنه الهدية والاظهار في موضع الاضمار قرينة عليه والمراد بهداية الله
تعالى الدلالة بلطف على انه نوع من التعريف السابق فالايصال وعدمه

الا الفعل الواحد
مطلب كيف يتعدى بنفسه وبحرف الجر

لب بعض من فيها ايضا وقيل المراد بكونها هداية الله تعالى انها بخلقه وايجاده
فلا ينافي اسناده الى غيره مثل قوله تعالى وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا الآية
وقد قال اولا ان الدلالة السالفة اعم من هذه فمراده ما ذكرنا من ان هذه الهداية
نوع من التعريف السابق ومعرفا به مع قيد الاضافة اليه تعالى اصل الاحصاء ان
الحاسب اذا بلغ عقدا معينا من عقود الاعداد وضع حصاة ليحفظ بها فاستعمل
العد بالاحصاء فستعمل لمطلق العد والمعنى لا يحصر ها عد ولا يطيق احد عد
انواعها فضلا عن افرادها فهي غير متناهية نوعا فضلا عن فرد والتفسير بانه
لا يحصى افرادها الجزئية احد بعيد بعيد اذ يخالف صريح كلام المص وخلاف الواقع
ايضا اذ الافراد الجزئية للنوع الواحد منها غير متناهية فلا يحسن ان يقال ان
الافراد الجزئية لمجموع انواع الهداية غير متناهية فانه لا يفهم منه ان افراد كل
نوع منها غير متناهية وجه كونها غير متناهية ان ما دخل تحت الوجود وان وجب
كونها متناهية لكن الامور العدمية التي لها دخل في وجودها ليست كذلك
اذ لا استحالة في ان يكون لشيء موانع غير متناهية فارتفاع تلك الموانع التي
لا تتناهى اعني بقائها على العدم مع امكان وجودها في نفسها في كل آن من آنات
الهداية انواع من الهداية غير متناهية بالنسبة اليه حقيقة لا ادعاء كما قرره بعض
المتأخرين في حل كون نعم الله تعالى غير متناهية انواعا بالتفصيل ولك ان تقول
ان انواع الهداية غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد او المراد بيان كثرتها
بحيث لا يكاد ان تضبط بحد افرادها لا انها غير متناهية عن اخرها لكنه خلاف
العبارة ومحوج الى العناية واشار البعض الى بيان كونها غير متناهية بقوله
نعمه انعمها على الانسان وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها انتهى وفيه ما لا يخفى
قوله لكنها لا تنحصر حصر الاستقراء اي تنحصر بتحقق الوقوع منها في اجناس
مرتبة بتدريج تحت كل جنس انواع كثيرة كما يفهم من تقرير المص ثم المراد بالترتيب
الزماني وسيتضح في موضعه فالهداية جنس بعيد تحته اجناس قريبة قوله الاول
اضافة القوى الخ وانما كان اول لانها وان كانت مؤخرة عن نصب الدلائل
ذاتا وفي نفس الامر لكن ليس الكلام فيه من حيث ذاته وانما الكلام من حيث

حيث الهداية والدلالة فهي مقدمة فان صرف القوى ما لم يتحقق لا يمكن الاستدلال
بالدلائل المنصوبة انفسية او افاقية قيل الاضافة ليست هداية الا انه من مقدمات
الهداية وما يتوقف عليه الهداية فلا ينبغي عده من الهداية اي القسم لا يتناوله
فكيف يعد من انواعه واجناسه والجواب بان نفس اضافة القوى ليست
هداية اي دلالة بلطف بل هي سبب للهداية فلا يرد انها من مقدمات الهداية الخ
ضعيف بل الجواب ان افاضة القوى من افراد الهداية بلطف اذ العقل الذي من
جملة القوى دليل من الادلة الاولية كما صرحوا به قال الامام في تفسير قوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا العقل هو رسول الله الى الخلق بل هو الرسول الذي
لولاه لما تقررت رسالة احد من الرسول فالعقل هو الرسول الاصلي انتهى فاذا كان
رسولا ودليلا كان افاضته كنصب الدلائل فلا جرم انه دليل دلالة بلطف كما ان
نصب الدليل وارسال الرسل كذلك فتسليم الثاني دون الاول فهو مما لا يعول
وعد سائر القوى من الهداية تغليب او ان القوى باعتبار انها من الآيات
الانفسية التي دلت على قدرة مبدعها وعلم صانعها ووحدة خالقها من الهداية
المذكورة فلا يحتاج الى التغليب وير ضاه اللبيب قوله تعالى سنريهم اياتنا في
الافاق وفي انفسهم الاية صريح في الايات الانفسية كالايات الآفاقية و
الانكار مكابرة وكونها موقوفا عليها لسائر الهداية وسببا لها لا يميزه والا لم
كذلك فيما يأتي كما ستعرفه قوله التي بها يتمكن المرء من الاهتداء الى مصالحه سواء
كان مهتديا اليها اولا اذ التمكن اي القدرة ممكنة او ميسرة لا يقتضي الحصول
فعلم عموم الهداية المعرفة سابقا والمراد بالمصالح مصالح المعاش والمعاد و
المراد بالقوة المعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به ان تصدر عنه افعال وهو
المراد هنا وقد يطلق على الامكان المقابل للفعل مجازا لانه اي هذا الامكان
سبب القدرة عليه قوله كالقوة العقلية تمثيل للقوى المفاضة والمراد بالقوة
العقلية قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات وبعبارة اخرى
هي القوة التي يدرك بها النفس الامور الكلية وبها يمتاز الانسان عن
سائر الحيوان ولذا اخرها وافرد الحواس فمشتركة بين الحيوانات وانما قال القوة

مطلب العقل هو الرسول الاصلي

ابو السعود

العقلية ولم يقل كالعقل تصريحا لما هو المختار عندنا اذ العقل فيه مقالات كثيرة
والمختار منها كونه قوة عقلية والحواس الباطنة قد مر انه الاختلاف في وجود
لقربها من القوة العقلية اذ نهاية درك الحواس هو بداية الادراك العقلي
والتفصيل في التوضيح والحواس التي اثبتها بعض المتكلمين والمص منهم وكتب
الاصول مشحونة ببيانها وتوضيحها والمشاعر الظاهرة واختار هنا المشاعر
تنبيها على ان الادراك بهذه الحواس يسمى شعورا وهل يسمى علما فيه
اختلاف قوله والثاني نصب الدلائل الخ والنصب نفسه هداية كما ان الادلة الواضحة
المذكورة نفسها هداية وصحة قولنا ارشده واراه الطريق بالواضحة وبنصب الدلائل
لا ينافي ذلك فان الباء في مثله بالطريق كقولك اكرمته باعطاء الدينار
وليس مثل قولك ادبته بالضرب كما زعم فان الباء فيه للالة قوله الفارقة
بين الحق والباطل اشارة الى وجه كونها مابه الهداية ولا يخفى ان المرتبة الاولى
بهذا الوصف احق واحرى وان المراد بالدلائل الدلائل العقلية بقرينة الاتباع
والمقابلة الافاقية وكونها فارقة بين الحق والباطل على اطلاقه بالنظر الى الشرع
محل بحث لاسيما على مسلك الاشاعرة والمص من كبارهم المختارة والتعميم
الى الادلة الشرعية يدفع ذلك لكن يفوت حسن المقابلة فالوجه حمل الكلام
على الجزئية قيل اي في الاعتقادات اشارة الى الكمال بحسب القوة العلمية
انتهى ويظهر ضعفه بما ذكرناه انفا واليه اي الى المعنى الثاني فقط لا الى
غيره اشار بقوله تعالى وهديناه النجدين اي طريقي الخير والشر بنصب الدلائل
الفارقة بينهما ويؤيده قول الامام ونظير هذه الاية قوله تعالى انا هديناه
السبيل اما شاكرا واما كفورا وحذف المص هذه الاية بنصب الدلائل
وانزال الايات لكن الحصر منظور فيه اذ الهداية المذكورة يمكن ان يراد بها
الدلالة بانزال الكتب وارسال الرسل فيما يمكن ذلك او بعضها يتوقف
على الشرع كما مر والوصول اليه بمجرد الدليل العقلي والنجد في الاصل المكان
المرتفع فاستعير هنا للطريقين المذكورين ووجه الشبه الوضوح حاصل في
المشبه به عقلا في المشبه فاراد طريق الخير ليتمسك بها والدلالة الى طريق

صدر الدين الشيرازي

٢ والصلاح والفساد

كما ان تعدد الصور اي في الاعمال والاخلاق اشارة الى الكمال بحسب القوة العملية م

٣ حيث قال

طريق الشر للتوقي عنها وبهذا الاعتبار عد من الدلالة بلطف اذ فرق بين الشيء
وبين طريقه فلا ينافي ما سبق من اختصاص الهداية بالخير حقيقة ولا يحتاج الى
ارتكاب المجاز ايضا واما ثمود فهديناهم الاية اختار المص هنا كون هدايتهم
بنصب الدلائل العقلية فقد بين الثاني بتفسيره بقوله فهديناهم الحق بنصب
الحجج وارسال الرسل احتمال اخر وكثيرا ما يختار المص الوجه لبيان المعنى
في موضع والوجه الاخر في موضع اخر فلا اشكال فيه لكن الحصر مختل لما ذكرنا وعلى
مسلك المص في الايتين حذف وايصال والايصال ليس بمعتبر في مفهوم
الهداية فالهداية في الايتين عدم كونها بمعنى الايصال لا يضره فلا وجه لما
قيل والمص تبع فيه الزمخشري والهداية فيه اي في قوله وهديناه متعدية بنفسها
وليست بمعنى الايصال بل بمعنى الارادة انتهى والمص لم يثبت كونها متعدية
بنفسها بل حمل الهداية في مثله على الحذف والايصال قوله والثالث الهداية
بارسال الرسل وانزال الكتب الباء بالطرفية كما مر بيانه فنفس الارسال
هداية مخصوصة اخره لان الدليل العقلي مقدم على الدليل النقلي اذ لولاه
لما ثبت الدليل النقلي واعاد الهداية تذكيرا للمعطوف لنوع بعده من المعطوف عليه
بخلاف الاولين قيل الظاهر ان المراد بالرسل ما يعم الملائكة ليتناول هذا الجنس
من الهداية الانبياء عليهم السلام انتهى وهذا بناء على ان المراد بالرسول
ليس انسانا بعثه الله تعالى بل المعنى اللغوي الشامل له وللملائكة ولا يخفى بعده
قوله واياها عنى بقوله تعالى وجعلناهم ائمة الاية وهذا الجعل فعل له تعالى
وهو المراد بهداية الله تعالى اذ ارسال الرسل اي الانبياء عبارة عن جعل
المذكورين الهداية المدلول عليها بقوله يهدون فانها فعل الانبياء حقيقة
اذ المراد ارادة الطريق وهي فعلهم كسبا واسناد الفعل الى الكاسب حقيقة
ولا حاجة الى التمحل الذي ارتكبه البعض ومراده بقوله وقوله ان هذا القران
الاية اي انزال هذا القران الذي هو هدى وشفاء لكل امراض وداء والقرينة
عليها قوله انزال الكتب فانه لو لم يكن هذا مرادا هنا اختل الارتباط والانتظام
ولا يوجد بين الكلام التام وايضا ليس بيان انزال القران المجيد فقط

٢ فاستحبوا العمى على الهدى

٣ يهدون بامرنا

٤ يهدي للتي هي اقوم

بل بيان انزال الكتب لقوله بارسال الرسل وانزال الكتب بصيغة الجمع و
الاية الاولى ايضا عامة لجميع الانبياء عم وكذا هنا وتخصيص القران لكونه م
مصدقا لما بين يديه فذكره كذكره ولا حاجة الى ان يقال بان اسناد الهداية الى
القران مجاز وفي الحقيقة فعل الله تعالى فانه مع ما فيه من التكلف لا يلايم لقوله
انزال الكتب بالجملة القسم الثالث عبارة عن ارسال الرسل وانزال الكتب
وهما فعل الله بلا واسطة كاخواته وما ذكر في توضيح واجب التطبيق له فالاقسام
الاربعة بحذافيرها على نسق واحد قوله والرابع ان يكشف على قلوبهم السرائر
اي الامور الخفية التي لا ينالها الحس ولا يقتضيه بديهة العقل ولا ينصب
لها دليل على قلوبهم التي محل العلم والمعرفة عند اكثر المتكلمين ويريهم الاشياء
كالتفسير لما قبله اذ المراد الارادة القلبية والاشياء الغائبة بالمعنى الذي
ذكرناه كما هي اي مطابقا لها في نفس الامر قوله بالوحي قال صاحب التوضيح
الوحي ظاهر وباطن اما الظاهر فثلثة اما الاول فما ثبت بلسان الملك فوقع
في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقران من هذا القبيل والثاني ما وضح
له باشارة الملك من غير بيان بالكلام ويسمى خاطر الملك والثالث ما
بدو لقلبه بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده انتهى وهذا الاخير مراد
هنا وقول المص ان يكشف على قلوبهم ويريهم قرينة قوية عليه ولا شك
في حسن مقابلته بانزال الكتب والظاهر عدم دخول القسم الاول الثاني فلا
يضر اذ الاستيعاب ليس بمقصود ويمكن الادخال بالعناية قوله او الالهام
اي الالهام وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال وقيل ما يخلق
الله تعالى في قلب العاقل من العلم الضروري الداعي للعمل المرغوب اليه كذا في
الزهراوي لم يقيد بالخير لانه عام للشر اذ المراد الافهام والاعلام واعلام الشر
للتوقي من افراد الهداية واما الوسوسة فاغراء وتحريض على فعله فافترقا
وتقييد الالهام بالخير احترازا عن الوسوسة ضعيف قد عرفت ان الالهام
من اقسام الوحي فالاولى العطف بالواو ولو اريد به الالهام الاولياء فهو
ليس من اسباب المعرفة لغير الانبياء عم بحيث يكون حجة على الغير الى ان

٢ او المنامات الصادقة وهذا قسم يختص بغير الانبياء

ان يراد مطلق العلم او المنامات الصادقة وهي جزء من اجزاء النبوة فهي مختصة بالانبياء
عم بحيث يكون حجة على الغير ومن الهداية بهذا المعنى كشف الحقايق باجتهاد الانبياء
عم كما هو المختار عند علماء الاخيار لكن لم يتعرض له لاختلاف فيه بين الائمة الا ان يراد
والاولياء لكنهم يعملون به ولا يحتجون به على غيرهم كمام بيانه قوله واياه عنى و
انما قال في الموضعين واياه عنى وفي الثاني واليه اشار لنكتة لطيفة كانه تفنن
في البيان او في الاية المذكورة في توضيح الثاني ليس نصب الدلائل بصريح فيها بل
مشار اليه بخلاف ما ذكر في توضيح الثالث والرابع فان الارسال والانزال
مصرحان في الثالث والكشف والاراءة كالصريح في الرابع قوله اولئك الذين
هديهم الله فبهديهم اقتده والمراد الهداية الاولى ويحتمل ان المراد بهديهم ما توافقوا
عليه من التوحيد واصول الدين دون الفروع المختلف فيها سيجي تحقيقه في سورة
الانعام وهذا ظاهر في المعنى الرابع والحمل على المعنى الثالث وان امكن لكنه بعيد اذ
الانبياء المتقدم ذكرهم كلهم ليسوا اصحاب كتاب فلا يناسب ارادة المعنى
الثالث قوله والذين جاهدوا فينا اي في حقنا وطلب مرضاتنا لا في
غرض اخر دنيويا كان او اخرويا لنهدينهم سبلنا سبل السير الينا والوصول
الى لقائنا ولنزيدنهم هداية الى سبيل الخير وتسهيل سلوكها والاية الاولى
مخصصة بالانبياء عم وهذه عامة لهم وللاولياء وهذا يقتضي كلام المص حيث
قال وهذا القسم يختص بالانبياء والاولياء ويجب ان يراد بالاولياء المؤمنون
الكاملون اذ ارادة الولي المصطلح مشكل اذ الاية الكريمة عامة لكل مجاهدين
من المؤمنين الكاملين ويوجد كون المراد في هذه الاية القسم الرابع ان المتبادر
من هداية سبل السير الى مرضاته كشف السرائر على قلوبهم وارادة الاشياء
كما هي والحمل على التبادر واجب وايضا الهداية رتب على المجاهدة فيفيد العلية
والهداية المسببة عن الجهاد لا تكون الا الكشف المذكور ومثل هذا من قبيل
الخطابيات لا يرام فيها اليقين بل الظن الغالب كاف في ذلك والتحقيق
والتفحص عنه ليس من دأب ارباب اليقين قوله فالمطلوب الفاء جزائية اي
اذا ظهر لك مما قررنا ان الهداية تنقسم الى اجناس مترتبة والكثرة حاصل

الانبياء

بقوله

للحامدين فالمطلوب هنا اما زيادة ما منحوه على البناء للمفعول والمراد بالموصول ما تحقق في الى من المطالب وتتفاوت بحسب تفاوت الحامدين في الاعمال و الاخلاق فكل يطلب زيادة ما نالوه وانما قال ما منحوه اشارة الى انه تفضل وعطاء منه تعالى وان كان للكسب مدخل فيه قال قدس سره ان من حض الحمد به تعالى واجرى عليه تلك الصفات فهو مهتد فكيف يطلب الهداية فالمطلوب الزيادة او الثبات او ثمرة ذلك من سعادة الدارين ثم ان حمل لفظ الهداية على التثبيت كان مجازا وان حمل على الزيادة فان كان مفهوم الزيادة داخلا في المعنى المستعمل فيه كان مجازا ايضا وان جعل خارجا عنه مدلولا عليه بالقرائن كان حقيقة لان الهداية الزائدة هداية كما ان العبادة الزائدة عبادة ولا يخفى عليك انه بعد حمل الهداية على طلب الزيادة فلا وجه لهذا الترديد اذ المطلوب بقوله اهدنا زيادة ما منحوه وهو مستعمل فيه وهو مجاز قطعا كما في الثبات ولو جعل خارجا عنه كان اهدنا مستعملا في طلب الهداية ومثل هذا لا يقال انه من قبيل طلب الزيادة فلا يلايم كلام المص غايته انه في الخارج موصوف بالزيادة فلا اعتبار له بالنظر الى المعنى المستعمل فيه اذ الاعتبار بما يقصد باللفظ لا ما يقع عليه في الخارج الا ترى انه اذا قلت رايت انسانا واردت به معناه كان حقيقة لانه لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه وقع في الخارج على زيد كما في المطول على انه يمكن مثل هذا في الثبات بان يقال ان مفهوم الثبات ان كان داخلا في المعنى المستعمل فيه كان مجازا وان كان خارجا عنه مدلولا عليه بالقرائن كان حقيقة اذ الثبات على الهداية هداية فان لكل ماله دوام وبقاء فله حكم الابتداء كما قرر في الاصول والتفرقة بين الزيادة والثبات ليس له وجه وثبات فهو مجاز على كلا التقديرين قطعا وفي بعض النسخ وقع الخلف بالواو وفي عطف الثبات فالصواب نسخة او لانه نكتة اخرى مغايرة للزيادة يصلح ان يكون وجها مستقلا مثل المجازين وهو مختلف قوله من الهدى اي الاهتداء فان هدى جاء لازما بمعنى الاهتداء ومتعديا بمعنى الدلالة كقوله تعالى هدى للمتقين واللازم كقوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى والمراد هنا اللازم لانه بيان

بيان ما منحوا او المراد بالزيادة زيادة الله تعالى على ان الزيادة مصدر مضاف الى المفعول وفاعله هو الله تعالى اذ الزيادة كالنقصان يجيء لازما ومتعديا وهذا يدل اقتضاء على ان المطلوب زيادة الله تعالى هداية وعناية وعبر بالاثار المترتبة عليه اما لظهوره بالنسبة الينا او لانه الثمرة التي يتنافس فيها المتنافسون والانسياق الكلام يقتضي ان يقال فالمطلوب زيادة الهداية والعناية والتثبيت عليها قال الله تعالى يثبت الله الذين امنوا الاية كانه قيل ثبتنا كما روي عن علي رضي الله تعالى عنه او زدنا الهداية ويرشدك اليه قوله الاتي ارشدنا طريق السير الخ لكنه عدل عنه لنكتة دعت اليه كما مر الاشارة اليه قوله وحصول المراتب المترتبة عليه هذه نكتة لم يتعرض لها في الكشاف واوضحها المص لما فيه من التمحل فيه وفيما بعده والمراد بالمراتب المترتبة عليه اي على ما منحوه المراتب الاخروية من الفوز باللقاء وسائر المطالب العلى بحيث لا تعد ولا تحصى وكون المراد مراتب اخر من جنس من الاتصال والانفصال والفناء والبقاء ضعيف لان تلك المراتب ان لم تكن داخلة في الاجناس المذكورة يختل الحصر وان كانت داخلة فتندرج في زيادة ما منحوه اذ المراد الزيادة على ما اعطوا سواء كان من جنس ما اعطوا او لا في من مرتبة من مراتب الهداية الا مندرجة في هذا البيان فلا يصح المقابلة وتخصيص الزيادة على ما منحوا بجنسه تصحيحا للمقابلة اشتغال بما لا طائل تحته وهذا غاية التوجيه في كون المراد المراتب الدنيوية لكنه ليس بوجيه وهذا القول من المص يؤيد كون المراد بقوله فالمطلوب دفع الاشكال بنت تفسير الهداية بالدلالة وتقسيمها الى اجناس مترتبة لا بمجرد بيان هداية ما وصل الحامد اليها وهذا المعنى ايضا مجاز بارادة المسبب من السبب والقابلة قوله فاذا قاله العارف الواصل الظاهر انه تفريع على قوله فالمطلوب اما زيادة او الثبات للتنبيه على ان طلب الزيادة يختلف باختلاف الاشخاص بل باختلاف الاوقات والى هذا اشار سيد العارفين وسند الواصلين نبينا عم لانه وصل الى غاية مبتغاه ونهاية منتهاه في خبر لطيف اخرجه مسلم عن الاغر المزني انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في كل يوم مائة مرة وكان عم في نهاية الكمال

٢ او الثبات عليه

٤ عنى به ارشدنا طريق السير فيه لتمحو عنا ظلمات احوالنا وتميط عنا غواشي ابداننا

في الارتقاء الى درجات الجلال وكان اذا ارتقى في كل ساعة الى حالة ولاحظ
ما في حالته الاولى من التنقيص بالنسبة الى ما فوقها استغفر عنه وهذا الوجه احسن
الوجوه التي ذكرت في حل الحديث الشريف فعلم منه ان الحالات والسير فيها
غير متناهية فالعارف الواصل يطلب في كل ساعة الارشاد الى حالة هي
فوق الحالة الاولى فيترقى في كل ساعة الى المقامات العلى كما ان الغير العارف
يطلب الوصول الى مبادي تلك الحالات والمقامات العاليات والمراد بالكاف
الواصل الى المرتبة العليا من التقوى وهو التنزه عما يشغل سره عن الحق والتبتل
اليه بشراشره بحيث لا يخطر بباله شيء سواه ولو خطر ما سواه لشاهده مع
الله او شاهد الله قبله والاول مرتبة حبيب الله نبينا عم حيث قال لا تحزن ان
الله معنا والثانية مرتبة موسى كليم الله عم حيث قال ان معي ربي سيهدين وكم بين
المرتبتين فرق عظيم كما ان بينهما من جهة القرب فرق جسيم والمراد بالواصل الواصل
الى مرتبة السير في طريق الله تعالى وبهذا البيان يندفع الاشكال بانه كيف يصح
للعارف طلب المحو والاماطة مع انه مرتبة السالك ووجه الاندفاع هو ان المطلوب
ما لم يحصل بعد من تلك المراتب السنية اذ قد عرفت ان الحالات غير متناهية
بالنسبة الى رسول الله عم فما ظنك بغيره من سائر الانام فما لم يحصل تلك
الحالة بعد فهو كالظلمة في عدم الانكشاف فيطلب العارف وصولها حتى لا
يبقى آثار الظلمة ومراسم الكدرة وهكذا الى غير النهاية م وطلب اماطة الغواشي
اي كاماطة الغواشي العارضة والحجب الطارية من جهة البشرية المانعة من الوصول
الى تلك الحالة السنية والمنازل المرضية **قوله** لنستضيء الى الغاية العظمى والنهاية
القصوى من طلب المحو والاماطة المذكورين كونا مستضيئا بنور قدسك اي بنور
المقدس المعرى عن شائبة الكدر الى نوع عن الصفوة فنراك بنورك لا بنور
ابصارنا فانه غير وافع لا عن دنيانا فنعبدك كانا نراك فنترقى في مرتبة الاحسان
في كل حين وآن واذا احرز العبد هذا المقام وتخطى خطط هذا المرام حصل له حلاوة
العبادة وذاق لذة المناجات بحيث ينسى في جنبها جميع المكاره وهات كما
روي انه عم اذا حزبه امر فزع الى الصلوة وروي ايضا انه جعلت قرة عيني

م
ومن هذا ظهر ضعف ما قاله ابن العربي محيي الدين العربي ومن شهد الخلق عين العلم فقد وصل وهذا مرتبة عين اليقين وعند هذا ينتهي السير الى الله تعالى وهو المسمى بالتزكية والتحلية الا انه يقال ان العارف الواصل انما يطلب محو ظلمات تعرض في السير في الله قال مولانا خسرو ولعله الذي اشار اليه سيد الرسل وهادي السبل عليه افضل الصلوات واكمل التحيات بما خرجه المسلم في صحيحه من قوله عليه السلام انه ليغان على قلبي الحديث ثم قال دنا ان الوصول لا ينقضي والدوام عليه ولا المحو والاماطة المذكورين بالتخلية لان السالك لا يتخلص بالمرة عن درك الشقاء ما دام في دار الابتلاء فلا ينتهي هذا السير الا بفناء السائر صح انتهى ثم ما ذكره ابن العربي لكن ما ذكره منلا خسرو دال على صحة ... في العارف ... الرسل ... بل المعنى الصحيح ما نقلناه ...

عيني في الصلوة وقيل الظاهر انه تفريع على قوله حصول المراتب المترتبة عليه وان هذا
من جملتها ولذا قالوا ان العارف لا يزال مسافرا فكلما القى عصاه بدا له سفر
فهو من معاني الهداية المترتبة على احد الاربعة وقيل الحصر فيها بالنسبة الى السالك
وهذا متفرع عليها فلا يرد عليه ما قيل لا يخفى ان الارشاد المذكور جنس خامس
من الهداية فان الرابع هو هداية السير الى الله كما سبق والحصر في الاجناس الاربعة
غير مستقيم انتهى ولا يخفى ضعفه اما اولا فلان قول المص وهداية الله تعالى
تتنوع انواعا لا يحصيها عد لكن تنحصر في اجناس مترتبة ... اذ الانواع الغير المتناهية لما
كانت منحصرة في اجناس اربعة مرتبة فلا مجال لاثبات جنس خامس خارج
عن تلك الاجناس اذ لو تحقق ذلك لزم تحقق بعض تلك الانواع في ضمنه
وقد نص المص بان تلك الانواع لا تخلو عنها وتخصيص الكلام بالسالك لا يفيد
بالنظر اليه واما ثانيا فلان القسم الرابع مختص بالانبياء والاولياء والتزام
كون الانبياء عليهم السلام من السالكين دون الواصلين العارفين ولو في اول
حالهم وابتداء وحيهم هفوة من طغيان القلم واما الترقي في طريق الله تعالى
في الحقيقة لنفسه النفيسة صلى الله عم فلا محذور واما ثالثا فلان التقييد بالسالك
مما لا يلتفت اليه في التقسيمات كما لا يلتفت اليه في التعريفات صرح به الفاضل
الجلالي في مقام تفسير الغيرية والتقسيم اخ التعريف والا فيمكن تخصيص كل
تقسيم اعم وتعميم كل تقسيم بالاخص او التقييد بقيد يندفع به اشكال التقسيم
بالبيان ونحوه وفيه من العنف ما لا يخفى اذ يرفع الامان في عموم البيان والقرينة
منتفية هنا قوله فاذا قال العارف لا يكون قرينة لما عرفت وايضا قوله الظ
انه تفريع على قوله حصول المراتب مبني على ان المراد به حصول مراتب اخر من
جنس الهداية وقد بان ضعفه فيما سبق واشير اليه هنا ايضا **قوله** والامر
والدعاء يتشاركان لفظا ومعنى والامر ما صدق عليه من نحو صل وصم واراد
المفهوم لا يناسب هنا وكذا الدعاء من نحو اغفر لنا وارزقنا ومنه قوله اهدنا
اما اشتراكهما لفظا فلان صيغتهما متحدة واما معنى فلانهما للطلب ولم يذكر
الالتماس مع انهما يشاركهما لفظا ومعنى وتفاوته باعتبار التساوي

الا العارف لا يزال مسافرا

م وتتفاوتان بالاستعلاء والتسفل وقيل بالرتبة

الدعاء

لان المراد ههنا بيان الفرق بين الامر والدعاء ثم المراد
بالامر الصيغة لا طلب فعل غير الكف على جهة الاستعلاء كما هو المشهور واختار
كونه عبارة عن الصيغة لانها ملائمة لاصطلاح الاصول نبه عليه صاحب
المراة ومعتبرة في اصطلاح الشرع والظاهر انه اراد ههنا اصطلاح اهل العربية
فانهم يسمون الكل امرا ان كان المطلوب الفعل ونهيا ان كان المطلوب
الكف والاختلاف في ان صيغة الامر هل هو حقيقة في الوجوب وما سواه
مجاز او لا اصطلاح لاهل الاصول والمراد بيان اشتراكهما لفظا ومعنى
وتفاوتهما بالاستعلاء والتسفل سواء كان حقيقة او مجازا والخلاف الاشتراك
بالنظر الى الاستعمال لا الى الوضع وتفصيل الكلام في فن الاصول بالتمام ولو
قيل صيغة الامر في الدعاء مجاز لكان الجامع بينهما الطلب المطلق فيكون
من قبيل استعمال المقيد في المطلق ثم في المقيد الآخر ولو جعل الاستعارة لا
تحتاج الى هذا التمحل وانما قال بالاستعلاء ولم يقل بالعلو اذ العلو في نفس
الامر ليس بشرط وانما الشرط الاستعلاء اي عد الطالب نفسه عاليا
وان لم يكن في الواقع كذلك ولهذا ينسب قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء
افعل الى اسائة الادب فلو لم يكن امرا لما كان كذلك وكذا الكلام في التسفل
لكن ينسب قائله الاعلى الى التواضع تارة والى التملق تارة اخرى ولهذا قال
وقيل بالرتبة اشارة الى وهنه وهو مذهب المعتزلة الذي اختاره صاحب الكشاف
فانهم يشترطون العلو في نفس الامر في الامر والسفالة في الدعاء قوله والسراط
من سرط الطعام كفرح او نصر اذا ابتلعه ويسمى الطريق السهل او الواضح
او المستقيم سرطا لانه يسرط السابلة اي يبتلعه توهما نقل عن الراغب يسمى
بالسراط على توهم انه يبتلع سالكه او يبتلعه سالكه اذ السابلة اي ابناء
السبيل لما غابت عن العيون فكانه ابتلعهم ولهذا الوجه ايضا سمي لقما
بفتحتين فكانهم يلتقمهم واما عكسه فلا يظهر سره فان ابتلاع السالك الطريق
مما يخفى معناه ولعل لهذا لم يتعرض له المحشي قوله فكانه الفاء للتعليل قوله يلتقمهم
اشارة الى انه بمعنى فاعل ويحتمل ان يكون بمعنى المفعول بان وجه اخذه منه

منه اذ ادنى المناسبة يكفي في الاخذ والسابلة يطلق على الطريق وسالكها و
هو المراد ههنا كما اشرنا اليه وفي نسخة ولذلك سمي لقما فقوله لانه يلتقم بدل
من ولذلك وفي نسخة وكذلك سمي لقما فقوله لانه يلتقمهم يكون ح تعليلا قوله
والصراط من قلب السين صادا وليس في اللغة ثابتا قوله ليطابق الخ اي
انما قلب السين صادا لمناسبة الصاد الطاء في الاطباق اي في كونهما من الحروف
المطبقة التي هي الصاد والضاد والطاء والظاء وسميت مطبقة لانطباق
اللسان معها على الحنك واما السين فلكونها من المنفتحة لا يخلو الجمع بينها وبين
الطاء نوع ثقل غير واصل الى حد التنافر فبالقلب صار افصح وان كان بدون
القلب فصيحا لتداوله بين العرب العرباء وهذا معنى الفصاحة وهذه العلة
علة مصححة لا موجبة فلا يوجب الاطراد فلا يقال ان هذه يقتضي قلب الحرف
الذي يخالف الحرف الذي جمع في الصفات مفخم بل في المخرج حرفا يوافقه فيها قوله
وقد يشم الصاد صوت الزاء الاشمام في عرف ارباب القراءة خلط حرف
باخر والمراد به ههنا خلط الصاد بالزاي وحاصله ان يتلفظ بالعبارة على نحو
يشم السامع منه صوت الزاي المعجمة وله معان اخر لا تناسب ههنا وبعض
التفصيل سياتي في يوسف في قوله تعالى لا تامنا على يوسف الاية قوله ليكون
اقرب الى المبدل منه الذي هو السين لان الصاد والسين والزاي مشتركة
في الرخوة والصفار الا ان السين والزاي من المنخفضة المنفتحة والصاد من
المستعلية المطبقة فبالشم المذكور يكتسي الصاد نوع انفتاح وانخفاض
فيكون اقرب الى السين بعد ما كان قريبه منها في كونها من المهموسة ولذا قال
اقرب الخ قوله وقرأ ابن كثير وهو من الائمة القراء ثابالاشمام اي المذكور انفا
وهو لغة قريش اي على وفق استعمالهم ولا ينافي هذا كون الاصل السين
كذا في لو اذ التعبير بلغة قريش يابى عنه ظاهرا وحمل الاصالة على اكثر اللغات
غير بعيد قيل وقول الجمهور السراط لغة في الصراط لا يقتضي اصالتها ولذا رسمت
صادا لما روي عن عثمان رضي الله تعالى عنه انه قال اذا اختلفتم في شيء فاكتبوه
بلغة قريش فان القران نزل بها انتهى اي القران انزل على لغات ولغة قريش

٢ يسرط السابلة

٣ الطاء

٥ والتفصيل صفات الحروف ومخارجها في علم التجويد وسيأتي نبذة منه في اوائل سورة البقرة فانتظره [illegible]

٤ برواية قنبل عنه ورويس عن يعقوب بالاصل وحمزة

٦ والباقون بالصاد

[illegible]

اشهرها اخرج الشيخان عن عمر رضى الله تعالى عنه ان هذا القران انزل على
سبعة احرف فاقرؤا ما تيسر منه من القران وذهب الاكثرون انها الفاظ و
هى اللغات المشهورة بالفصاحة من لغات قريش وهذيل وهوازن واليمن
وطى وثقيف لكنها غير مجتمعة فى كلمة بل متفرقة لكل منهم ان يقرا بما هو موافق
لغته قريش بشرط السماع من النبى صلعم وهو عدم سمع قراءة كل منهم من جبرئيل
لان صدر الحديث الذى رواه الامام الصغانى هكذا قال عمر رضى الله تعالى عنه سمعت
واحدا يقرا سورة الفرقان غير ما قراته فجئت به رسول الله صلعم فاقرأه فقال عليه
السلام هكذا انزلت ثم اقرانى فقال هكذا انزلت فقال عم ان هذا القران
الحديث كذا قال ابن ملك فى شرح المشارق لكن قول عثمان رضى الله تعالى عنه
للرهط القرشيين الثلث اذا اختلفتم انتم وزيد بن ثابت فى شىء من القران
فاكتبوه بلسان قريش فانما نزل بلسانهم ففعلوه لا يلايم هذا التوجيه
فيحتاج الى التلفيق **قوله** والثابت فى الامام وهو لقب المصحف امير المؤمنين
عثمان رضى الله تعالى عنه عند المفسرين والقراء وغيرهم فان الامام لغة ما يؤتم
به ويقتدى به وان لم يكن من العقلاء ولهذا اطلق على اللوح والكتاب ومعنى
الثبوت فى ذلك المصحف ان يكون هو او بدله مرسوما فيه وما رسم فى الامام
صدق على الصراط انه ثابت فكان قرانا ولو كان فى رسمه السراط بالسين لم
يكن الصراط بالصاد ثابتا فيه فلم يكن قرانا وكذا الكلام فى المصيطر ولو رسم
بالسين لم يكن قرانا المصيطر فلا يرد ما قيل هذا يدل على ان جميع السبعة بل العشرة
غير ثابت فيه وقد صرحوا انه لا بد من امور ثلثة صحة السند والثبوت فى الامام
وموافقة العربية وجه الاندفاع تعميم الثبوت قال فى النشر بعد قوله والثبوت
فى الامام ولو احتمالا قولنا ولو احتمالا نعنى به ما يوافق الرسم ولو تقديرا اذ
موافقة الرسم قد تكون تحقيقا وهى الموافقة الصريحة وقد تكون تقديرا وهى
الموافقة احتمالا انتهى والموافقة احتمالا كموافقة السراط والسيطر وقس
عليهما ما عداهما ثم قال اشارة الى ما ذكرنا فانظر كيف كتبوا الصراط والمصيطر
بالصاد المبدلة من السين وعدلوا عن السين التى هى الاصل لتكون قراءة 114

قراءة السين وان خالفت الرسم من وجه قد اتت على الاصل فيعتدلان ويكون
الاشمام محتملا ولو كتب ذلك بالسين على الاصل لفات وعدت قراءة غير السين
مخالفة للرسم والاصل انتهى ويمثل هذا الاعتبار يكون قراءة السبعة بل العشرة
ثابتة فى الامام فلا اشكال اصلا **قوله** وجمعه سرطا ككتب سواء كان مذكرا او
مؤنثا كما هو الظاهر وقيل انه ان ذكر جمع على افعلة من القلة وعلى فعل فى الكثرة كحمار
وحمر واحمرة وان انث فقياسه ان يجمع على افعل كذراع واذرع وفيه نظر وفى
بعض النسخ وجمعه صرط وهو الموافق لما ثبت فى الامام وبيان جمع السراط
لكونه اصلا ويعرف به جمع الصراط لانه مبدل منه كالطريق فى التذكير والتانيث
فيه اشارة الى انه ليس كالطريق فى المعنى لما لا يخفى فرقوا بين الطريق والسبيل
والصراط فى المعنى وقالوا الطريق كل ما يطرقه طارق معتادا او غيره والسبيل ما
هو معتاد السلوك والسراط ما لا اعوجاج فيه يمنة ويسرة بل يكون على سمت
المقصد فهو اخصها فى فائدة وصفه بالمستقيم لان الصراط يطلق على ما فيه صعود
وهبوط والمستقيم ما لا ميل فيه الى شىء من الجوانب الاربعة واصل الاستقامة
فى الشخص القائم لكن كونه مثل الطريق والسبيل معنى هو الظاهر من كلام الشيخين
والتقييد بقوله فى التذكير والتانيث لكونه اهم بيانا والاستعمال يؤيد ذلك قال
الله تعالى ولا تتبعوا السبل الاية وقال الله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم والكلام
فى اعوجاجه وعدم كونه معتادا وحينئذ قال بعض المحشين هو اى الصراط
مثله معنى **قوله** والمراد به طريق اى طريق معنوى يوصل الى الحق او طريق هو الحق
الثابت فى نفس الامر فمن تمسك به فقد فاز فوزا عظيما وهذا يعم ملة الاسلام
وغيرها اذ الطريق الحق شامل للانظار الصحيحة الموصلة الى المطالب اليقينية
وعام للحق الذى فى المهمات او فى اداء العبادات البدنية والمالية فان اداءها
غير العبادات ولا يلايم هذا ويؤيده قوله فيما سبق والمراد طلب المعونة فى
المهمات كلها او فى اداء العبادات فلا ريب فى عموم طريق الحق عن ملة الاسلام
التى عبارة عن الاصول والفروع ولزم منه تخصيصه بملة الاسلام فقال
وقيل ملة الاسلام اذ العموم هو المناسب للمقام فيدخل ملة الاسلام دخولا

صراط الذين انعمت عليهم

او بتابع الاهتمام **قوله** بدل من الاول بدل الكل فلذا استغنى عن الضمير
بدل الكل اسم للبدل الذي يجري مع المبدل ذاتا ويتغاير ان مفهوما فهذا لا يقتضي
الانقسام والتجزي بحسب الاصطلاح قيل وقد عاب ابن مالك في بعض كتبه
هذه العبارة على النحويين لان الكلية لا تصح في مثل صراط العزيز الحميد الله الذي
فانها انما يقال فيما ينقسم ويتجزى والله تعالى منزه عن ذلك قال والاولى ان يقال
البدل الموافق والمطابق انتهى وهذا بناء على اعتبار معنى اللغوى فيه وقد عرفت
ان معنى الاصطلاحي لا يقتضي الانقسام ووجود معنى اللغوى في اكثر معنى
الاصطلاحي كاف مع انه ليس بشرط فيه عند بعض كالعلة التامة فانها عبارة
عن جميع ما يتوقف عليه المعلول بمعنى ان المعلول لا يتوقف على ما سواه فيتناول
العلة البسيطة بهذا المعنى مع ان الجميع يقتضي التعدد والتكثر ولو وجب اعتبار
المعنى اللغوى في جميع افراد المعنى الاصطلاحي لاختل اكثر القواعد وضاع اكثر
الفوائد كاطلاق الغائب على لفظة الله وغير ذلك نعم لو اطلق بدل العين من
العين في الصورة المذكورة لكان احسن وفي مثل هذا البدل لا يكون المبدل منه
في حكم المطروح كما اشار اليه صاحب الكشاف في قوله تعالى وجعلوا لله شركاء
الجن الى المبدل منه فيه مقصود ايضا وكونه في حكم المطروح اكثري لا كلي **قوله**
وهو في حكم تكرير العامل بيان لخاصية البدل من بين التوابع وفي ندته الاتي ذكرها
متفرعة عليه **قوله** من حيث انه المقصود الخ استدلال عليه اي ان البدل مقصود
بالنسبة الواقعة في الكلام دائما دون متبوعه فانه حكم السقوط معنى اكثريا وانما
فيه نائبه فانه مقصود لفظا ومعنى في بعض المواد كما ذكرناه انفا فاذا ذكر البدل
فكانه النسبة ذكرت واعيدت معه وبهذا الاعتبار كان العامل مكررا حكما
اذ لا تكرار للعامل لا لفظا ولا تقديرا او انحام الحكم لا فائدة ما ذكرنا لانه اذا كان
مكررا مقدرا لا معنى في انحام الحكم اذ المقدر كالملفوظ فيكون مكررا حقيقة لا حكما
عدل المص عن استدلال الكشاف بقوله تعالى للذين استضعفوا لمن امن
منهم لانه يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مجموع الجار والمجرور بدلا عن مجموع
مجموع الجار والمجرور فيكون مجموع لمن امن بدلا من مجموع للذين فلا تكرير للعامل

مطلب البدل الكل لا يقتضي الانقسام

للعامل لانه الفصل ح وكذا في القطب ثم اجاب بان ابدال المفرد اكثر فكان اولى
واجاب عنه ايضا قدس سره بانه نحن نقول لما اعتبر في البدل ان يكون مقصودا
بالنسبة وعلم ان حروف الجر ادوات لافضاء معاني الافعال الى ما بعدها
تبين ان اللام ليست جزء من المنسوب اليه فلا يكون جزء من البدل انتهى و
يؤيده ان حروف الجار من تتمة العامل فكيف يكون من جملة المعمول والبدل والمبدل
منه من جملة المعمول فلا يكون الجار منهما فتم استدلال العلامة ولو وقع في الكلام
ان الجار جزء من المعمول لوجب حمله على المسامحة كما سيجيء التوضيح في قوله تعالى
غير المغضوب عليهم واما اعتراض نحو المحقق التفتازاني بان الحمل عليه يستلزم
تكرير العامل لفظا وهو اقل قليلة بل جميع صوره متنازع فيه فمدفوع بان الجار لما
لم يحصل منه الا التاكيد كان كالعدم فمثل هذا لا يكون تكرارا لفظا والا لزم في صورة
زيادة العامل في المعطوف وتكرير العامل لفظا فيه ولم يقل به احد ومراد صاحب
الكشاف تاييد ما ادعاه بما ذكر ان العامل في البدل في بعض المواضع للتاكيد و
العجب من الفحول انهم كيف يجوزون كون الجار جزء من البدل والمبدل منه مع ان
الحرف لكونه غير مستقل لا يكون منسوبا ولا منسوبا اليه ولا يكون ايضا جزء
منهما نعم قد يعد مسامحة كما مر ولو سلم ان المركب من المستقل وغير المستقل مستقل
فيكون مجموع الجار والمجرور مستقلا فيجوز ان يكون الجار جزء منهما لكن المنسوب
اليه الايمان مثل فيما نحن فيه هو المجرور فقط وما الفائدة في اشتراك ما ليس
له مدخل في الايمان ومن مثل ذلك تتحير العقول والاذهان **قوله** وفائدته الح
التوكيد الخ اشارة الى نكتة التكرار والعدول عن الاختصار وحصول التوكيد
بالامرين ذكر الصراط مرتين وتكرير العامل حكما وبتكريره يمتاز عن التاكيد وعطف
البيان وبكونه مقصودا بالنسبة ايضا كذا قيل وهذا لا يلائم قول الرضي لم
يظهر لي فرق جلي بين عطف البيان وبين بدل الكل اذ به يظهر الفرق ويرفع
اشكال الرضي والمراد بالتاكيد تاكيد النسبة كما اشار اليه بقوله من حيث انه
المقصود بالنسبة وكونه تاكيدا للمنسوب اليه هنا ليس بمناسب **قوله** والتنصيص
على ان الطريق المسلمين اي المسلمين الكاملين في قوة العاقلة والعاملة كما صرح

به في اخر الدرس فلا اشكال بان صراط الذين انعمت عليهم طريق المسلمين مطلقا
ولا يخفى ان بعض المسلمين مغضوب عليهم فلا يكون مفهومه متحدا مع المبدل
منه فلا يكون بدل الكل ثم هذه فائدة خاصة ههنا واما الاولى ففائدة عامة
في كل بدل قيل الا انه عكس التاكيد المصطلح وذلك لان ذكر التابع في التاكيد
للتاكيد وذكر المتبوع في البدل لذلك انتهى ووجهه ان المتبوع في البدل لما لم يكن
مقصودا بالنسبة يكون ذكره لذلك بخلاف التاكيد لكن ما وقع في المفتاح من
ان البدل فائدته التقرير لا يلايم ذلك والتنصيص الخ اشارة الى الفائدة
الخاصة بمعنى انه لا يجري في جميع صوره لا انه مختص بهذه الصورة بل مطردة في كل
موصوف ابدل من صفته يعني في الابدال المذكور حيث ابدلت الذات من الصفة
فان المنظور اليه في المبدل منه هو الوصف وفي البدل الذات تنصيص على ان طريق
المسلمين مقصود عليه كونه مشهودا عليه بالاستقامة وعلى انه وذلك لان
التفسير بيان المعنى المبهم بلفظ اشهر واظهر في الدلالة عليه فاذا حصل الموصوف
المذكور بيانا وايضاحا للصفة المذكورة فلا بد ان يكون اتصافه بالاستقامة
معلوما كيلا يلزم تفسير المبهم بالمبهم وان يكون وصف الاستقامة منحصرا فيه
لان الاصل في التفسير المساواة وهذا معنى قوله فكانه من البين الذي الخ حيث جعل
اتصاف صراط المسلمين بوصف الاستقامة ظاهرا وحصره فيه وانما اورده
بكاف التشبيه في الموضعين لانه ليس بتفسير حقيقة ليكون الاشعار باتصافه
بالاستقامة بيانه لانه ان يكون اذا جعل عطف بيان فانه لمجرد الايضاح بخلاف
البدل فانه المقصود بالنسبة الا انه لرفع الابهام عن المبدل منه يكون كالتفسير
والبيان كذا قيل ومجموع هذين الفائدتين لا يحصل الا بالبدل ولهذا اختار كونه
بدلا دون عطف البيان على ما اختاره الجمهور كما مر بيانه من ان البدل لكونه
في تكرير العامل حكما يحصل به توكيد النسبة دون عطف البيان واما الفائدة
الثانية فان البدل قد يقصد به تفسير المتبوع وتوضيحه معا الا ان ذلك لا يكون
مقصودا اصليا منه كما في عطف البيان وعن هذا قال المص لانه جعل كالتفسير
والبيان له ولم يقل لانه جعل له تفسيرا وبيانا له هذا مقتضى كلام المص وما

وما فهم من الكشاف فهو كونه تفسيرا وبيانا له وكذا في شرح التلخيص للمحقق
التفتازاني وفي شرح المفتاح للشريف الجرجاني ذكر تفسيرا وبيانا بلا تشبيه
ووجه التوفيق ان البيان ليس مقصودا اصليا وغرضا للمتكلم وان حصل
١١٦ منه البيان والتفسير وبالنظر الى عدم كونه مقصودا يحسن التعبير بالتشبيه
وبالنظر الى حصوله يناسب ترك التشبيه قوله هو المشهود عليه بالاستقامة
المفهومة من الصراط المستقيم فلو اكتفى بالبدل لفات هذه النكتة الجليلة
فظهر وجه العدول عن الاختصار الى التكرار وفي هذا الكلام اشارة الى ان المبدل
منه ليس في حكم السقوط بل هو مقصود فلا يحسن الاسقاط كما لا يصح اسقاط
المبدل في قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن عداه بعلى لتضمنه معنى المحكوم او الحكم
وعدل عن التعدية باللام كما وقع في الكشاف للمبالغة في الظهور كان الشهادة
الشهادة م مستعلية عليه استعلاء الراكب على المطايا وقريب من هذا ما قيل ان تعديته
بعلى لتضمنه معنى الاجتماع وقيل لانها اذا استعملت باللام يكون بمعنى الاخبار و
حقيقته منتفية ههنا فلا بد من الحمل على المجاز بخلاف المستعملة بعلى فانها بمعنى الدلالة
وهنا متحققة فلا يحتاج الى المجاز انتهى وغرابته لا يخفى لانه جعل كالتفسير فانه ذكر
طريق المستقيم اولا مبهما ومجملا حيث ذكره بلفظ عام ثم ذكر ثانيا تفصيلا و
بلفظ مخصوص به وهذا اوقع في النفوس والثاني يوضحه لان التفسير وما يشبهه
يجب ان يكون اجلى من المفسر وما في حكمه وقد سبق وجه تعبيره بالتشبيه مع ان
الزمخشري اطلق البيان عليه بلا تشبيه في الكشاف فائدة البدل التوكيد لما
فيه من التثنية والتكرير والاشعار بان طريق المستقيم بيانه وتفسيره
صراط المسلمين ليكون ذلك شهادة لصراط المستقيم المسلمين بالاستقامة
على ابلغ وجه واكده كما تقول هل ادلك على اكرم الناس وافضلهم فلان
فيكون ذلك ابلغ في وصفه بالفضل والكرم من قولك هل ادلك على فلان الاكرم
الافضل لانك ثنيت ذكره مجملا اولا ومفصلا ثانيا واوقعت فلانا تفسيرا
وايضاحا للاكرم الافضل فجعلته علما في الكرم والكرم فكانك قلت من اراد رجلا
جامعا لهما فعليه بفلان فهو المشخص المعين لاجتماعهما فيه غير مدافع ولا منازع

فما قيل انه الاولى ان يقال على ان طريق المسلمين هو المستقيم لا ان البدل لا بد له على كونه مشهودا عليه بالاستقامة بل على الاستقامة فقط لا يوجد له وجه صح

انتهى ولهذا قال صاحب الكشاف ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة
فقول الكشاف فجعلته علما في الكرم يناسبه ان يقال ههنا ان صراط المسلمين هو
المشهود عليه بالاستقامة فجعله علما في الاستقامة فكانه قيل من رام صراطا موصوفا
بالاستقامة فعليه بطريق المسلمين فهو الشخص المعين لاجتماع الكمالات في الاستقامة
فيه غير مدافع ولا منازع فان المدافع والمزاحم في ذلك كلا منازع ولا مدافع لمتانة
ما يدفعه وقوة ما يزيحه ولما كان الغرض قصر الصفة على الموصوف قال ان طريق
المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة اذ ضمير الفصل يفيد حصر المسند على
المسند اليه والمعنى ان مفهوم المشهود عليه بالاستقامة مقصور على طريق المسلمين
لا يتجاوز الى غيره فكانه علم فيه ولو قال بالعكس لاختل الغرض والمقصود من
وجهين وله توجيه اخر ابلغ من هذا المذكور وهو دعوى اتحادهما لا القصر المذكور
كانه قيل هل سمعت بالمشهود عليه بالاستقامة وهل حصلت مفهوم هذه الصفة
وكيف ينبغي ان يكون الطريق حتى يستحق ان يقال له ذلك فان كنت تصورته
حق تصوره فعليك بطريق المسلمين فانه لا حقيقة له وراء ذلك فطريق
المسلمين هو هو بعينه نظيره زيد هو البطل المحامي والى هذا المعنى والوجه اشار
صاحب الكشاف في قوله تعالى اولئك هم المفلحون وقد حقق ذلك المحقق
التفتازاني في شرح التلخيص في بحث قوله واما الفصل فلتخصيصه بالمسند ولا
يبعد ان يقال ان قول المص ان الطريق المستقيم ما يكون طريق المؤمنين
اشارة الى ما ذكرنا قوله على اكد وجه الخ لانبه به على ان الاشعار والتخصيص والتنصيص
المذكور يحصل بدون ذلك لكن لا يكون على اكد وجه وابلغه وفيه تامل قوله
فكانه من البين الذي لا خفاء فيه تقدم وجهه مشروحا وحاصله انه اذا تقرر
كون طريق المؤمنين كالمتعين في الاستقامة مع ادعائه ان هذه العلمية والتعين
مشهود عليه معلوم عند كل احد فلا ريب في كونه مثل البديهي الذي لا شبهة فيه
فمن توقف فيه لم يتصور الطرفين حق التصور وعبر اولا بالمسلمين ثم بالمؤمنين
تنبيها على ان تساوي الايمان والاسلام وان تغاير مفهوما ولذا قال في
شرح المصابيح الاسلام والايمان متباينان اذ الظاهر ان مشايخنا ارادوا باتحاد

كونه طريق المسلمين مقصورا على صفة المشهود عليه مع ان له صفات اخر وكونه المشهود عليه بالاستقامة متناولا له ولغيره منه

٧ وابلغه

المتعين

لانه جعل كالتفسير والبيان له

٤ ان الطريق المستقيم ما يكون طريق المؤمنين

١٩٧

هما التساوي لا الترادف كما اوضحه المحقق التفتازاني في العقائد فلا
منافاة بين كلامه هنا وكلامه في شرح المصابيح وانما قال فكانه من البين
الذي اه لان كون الطريق المستقيم طريق المؤمنين نظري في نفسه لكنه لوضوح
برهانه وسطوع دليله جعل كالبديهي الذي لا يحتاج الى نظر اصلا تنبيها على
اقوميته قوله وقيل الذين انعمت عليهم الانبياء عليهم السلام بقرينة ان المطلق
ينصرف الى الكمال واكمل النعم النبوة فح المراد بصراطهم ما اتفقوا عليه من التوحيد
وسائر اصول الدين ومن الفروع ما اتفق عليه جميع الشرائع مرضه لان العموم
هو المتبادر بدليل قوله تعالى ومن يطع الله والرسول الاية فانه ظ في العموم وهم
لم يدخلون فيه دخولا اوليا وان الظ من صراط الذين انعمت عليهم الصراط
المنعم به وقد عرفت انه اذا كان المراد الانبياء لم يكون المراد بالصراط غيرما انعم عليهم
واما اذا كان المؤمنين مطلقا فيكون المراد به طريق الحق كما اختاره المص فيهم
الكل على ان كون المراد الانبياء لم لا يلائم كون المراد بالصراط المنعم وقد عرفت
انه اذا كان المؤمنين مطلقا فيكون به طريق الحق ملة الاسلام واما العموم فينتظم
كلا الاحتمالين وهذا المذكور يكون وجه ضعف القول الاخير وهذا القول
نسبه الواحدي الى السدي وقتادة وقيل اصحاب موسى وعيسى عليهما السلام
قبل ونسبه الواحدي والسجاوندي الى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ووجه
التخصيص لشهرة امرهما وكثرتهما في عصر نبينا عم كذا قيل وضعفه ظ لان اكثر
ما وجد في عصره عم مغضوب عليهم والضالون ولا يلائمه ايضا قوله قبل
التحريف والنسخ وقيل بقرينة غير المغضوب عليهم ولا الضالين فانهما قبلهما فتأمل
بعد التحريف والنسخ وضعفه مستغن عن الجواب عنه وايضا ضعفه لانه
لا يليق لمسلم طلب ثبوت موسى وعيسى عليهما السلام ولو قبل النسخ والتحريف
لعدم جواز العمل لنا كذا قيل وفيه اذ المراد اصول التوحيد والشرائع المتفقة
عليها كما مر ولظهور ضعف القول الاخير اخره المص وعدل عما في الكشاف
من تقديم هذا القول على القول بانهم الانبياء عليهم السلام فان قلت على التوجيه
وهو كون المراد المؤمنين مطلقا مؤمني الامم السالفة ومؤمني هذه الامة

يلزم طلب النبي صلى الله عليه السلام طريق آحاد الامة قلت النبي عم لا
يطلب لنفسه طريق الانبياء عم لانه كما عرفت ان الانبياء عليهم السلام يدخلون
في الذين انعمت عليهم دخولا اوليا ومعلوم بالبداهة ان النبي عم لا
يطلب صراط آحاد الامة من حيث كونه صراطهم وتزينهم به قوله قبل
التحريف والنسخ متعلق بكل منهما لان التورية والانجيل حرفهما الرهبان
والاحبار الاشرار والتورية منسوخ بالانجيل على قول او هو والانجيل
منسوخان بالقران اما الانجيل فبالاتفاق واما التورية فعلى قول آخر
قيل واعلم ان التورية والانجيل اللذين عند اليهود والنصارى الان اختلف
فيهما هل هما مبدلان ومحرفان لفظا او تاويلا فاما التورية فافرط فيها قوم
وقالوا كلها او جلها مبدل حتى جوزوا الاستنجاء بها فليست المنزلة على موسى عم
وذهب طائفة من الفقهاء والمحدثين الى ان ذلك انما وقع في التاويل فقط كما
صرح به البخاري واختاره الفخر الرازي وغيره لقوله تعالى قل فاتوا بالتورية فاتلوها
ان كنتم صادقين وهو امر للنبي صلعم بالاحتجاج بها والمبدل لا يحتج به ولما اختلفوا
في الرجم لم يمكنهم تغيير آية منها وتوسطت طائفة وهو الحق فقالوا بدل بعض منها
وحرف لفظه واول بعض منها بغير المراد منه وانه لم يعط منها موسى عم غير سورة
واحدة وصل باعدائها الاول هرون عليه السلام فلم تزل عندهم حتى قتلوا عن آخرهم
في وقعة بخت نصر وبعض ذلك جمع عزير بعضا منها ممن حفظها فهو الذي عندهم
اليوم وليس اصلها وفيه زيادة ونقص واختلاف ترجمة وتاويل واما الانجيل
ففيه تبديل وتحريف في بعض الفاظه ومعانيه وهو مختلف النسخ والاناجيل
اربعة كما فصله بعضهم في كتاب عمل له سماه المفيد في التوحيد انتهى قوله
وقرئ قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه على ما في الكشاف وعمر بن الخطاب
وابن الزبير رضي الله تعالى عنهما على ما في القرطبي والسجاوندي ولذا قال و
قرئ بصيغة المجهول قوله صراط من انعمت عليهم بلفظ من الموصول بدل
الذي قيل فيه دليل على جواز اطلاق الاسماء المبهمة كمن على الله تعالى كما ورد
في الحديث المشهور يا من بيده الخير ونحوه فلا يغرنك ما نقله الحفيد عن صاحب

لبني اسرائيل

مطلب الاناجيل اربعة

وتحريف التورية والانجيل

صوابه وبعد ذلك بدل وبعض ذلك كذا قيل منه

١١٨

صاحب المتوسط من منعه انتهى ولا يخفى ان المراد بمن هنا من يراد بالذين
من عموم المؤمنين او الانبياء عم او غير ذلك ولا يراد به الخالق تعالى حتى يكون
فيه دليلا على ذلك نعم جواز ذلك مختار نطق به القران كقوله تعالى أأمنتم
من في السماء الاية ام امنتم من في السماء الاية قوله والانعام ايصال
النعمة لا بمعنى جعل الشخص قرير العين قال في القاموس انعمها الله تعالى عليه
وانعم بها ونعيم الله تعالى عطيته وانعم بك علينا اقر بك عين من تحبه انتهى والمعنى
ايصال النعمة الى العقلاء كما قاله الراغب فلا يقال انعم على فرسه ولعله
المراد بترك هذا القيد واشار اليه في تعداد النعم المختصة بذوي العقول وحمزة
الانعام للتعدية ومقتضاها جعل العقلاء منعمين والايصال حاصل معناه
ولما كان المراد ايصال النعمة مختصا بقيد به بالى لكنه عدي بعلى اشارة الى علو
مرتبة المنعم واستعلائه على المنعم واستقراره عليه ففيه تمثيل له بمن اعتلى الشئ
وركبه وسيجيء التفصيل في قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم الاية وفيه
مبالغة عظيمة في استقرار النعمة عليهم وعدم زوالها ولو باعتبار انواعها
ولو عدي بالى لفات هذه المبالغة لكن الظاهر تعلقها بانعمت بهذا المعنى
لا باعتبار تضمين معنى الاستعلاء قوله وهي اي النعمة في الاصل اي في اصل
اللغة الحالة التي يستلذها الانسان اي يعدها لذيذا اذ سيجيء الاستفعال
قد يجيء للعد كاستحقر او يجدها لذيذا قال الراغب النعمة الحالة الحسنة
لان بناء الفعلة بالكسر للهيئة كالجلسة والمصنف عبر بالحالة ولم يقل الهيئة
التي يستلذها بدل الحسنة اذ الهيئة متعارفة في المحسوس وجميع النعم
ليست كذلك والاستلذاذ اوضح في الدلالة على الحق بخلاف الحسنة
وقوله الانسان اشارة الى ما مر من الاختصاص بالعقلاء واللام فيه
للجنس مؤمنا كان او كافرا وان كان المراد هنا مختصا بالمؤمنين الكاملين
كما سيجيء في آخر الدرس والقول بان الكافر ليس بمنعم ضعيف فاطلقت
الاولى ثم اطلقت كما هو الشايع في مثل ذلك اي نقلت في العرف العام الى
ما يستلذه من قبيل نقل اسم المسبب الى السبب وعدي الاطلاق باللام

وهو معدى بعلى لكونه بمعنى الاستعمال ولعل وجه الاشعار بالاختصاص و
المنفعة ولذا لم يتعد بفي مع ان الاستعمال يعدى بفي والاحسن ان الاطلاق هنا
بمعنى الوضع اى ثم وضعت في العرف لما يستلذه **قوله** من النعمة خبر ثان لقوله
وهي اى والنعمة بكسر النون مأخوذ من النعمة بفتح النون لما بين اولا معنى النعمة
حاول بيان اشتقاقها ومأخذها اظهارا للمناسبة ثم بين وجه المناسبة بقوله
وهي اى النعمة بفتح النون اللين اى الملاية ضد الخشونة صوريا كما في الثوب
الحرير والبدن الناعم او معنويا كطيب العيش والصحة وغير ذلك من نعم بضم
العين اى صار ناعما اى لينا ومنها النعومة والتنعم يقال كم ذي نعمة لا نعمة له
بالفتح على الجناس المحرف اى لا تنعم له والمناسبة بين المأخوذ والمأخوذ منه جلية
قيل وفي بعض النسخ وهي الدين فكانه تصحيف اللين وفي بعضها من نعمة الاسلام
وهي الدين انتهى وهذه النسخة الاخيرة وان لم تكن تصحيفا لكن لا يلايم قوله
ونعم الله تعالى الا ان يقال ان من فاز بنعمة الاسلام فقد فاز بجزاء خيرها لاشتمالها
على سعادة الدارين واستلزامها النجاة عن وخامة الكونين ثم على هذه
النسخة قوله من النعمة بيان لما في قوله يستلذه الانسان فيكون بكسر النون
لا بفتحها فيفوت بيان الاشتقاق فالنسخة الاولى هي الاولى **قوله** ونعم
الله تعالى اضافها اليه للتشريف وللتنبيه على النعم كلها من عنده ولو ظهرت
من يد غيره وللتقبيح من عزاها الى ما سواه وان كانت لا تحصى اى لا تنضبط
بعد كما قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها الاية والمعنى وان تعدوا
نعمة الله لا تحصوها ولا تطيقوا عد انواعها فضلا عن افرادها فانها غير متناهية
فعلم ان قوله وان كانت لا تحصى معناه لا تحصى نوعها قيل في بيانه لان ما يتوقف
عليه وجود الشيء الذي هو اشرف النعم وان وجب كون ما هو من الامور
الوجودية متناهية لوجوب تناهي ما دخل تحت الوجود لكن الامور العدمية
التي لها دخل في وجوده ليست كذلك وانما الاستحالة في دخولها تحت الوجود
فارتفاع تلك الموانع التي لا تتناهى اعني بقاءه على العدم مع امكان وجودها
في نفسها في كل آن من آنات وجوده نعم غير متناهية حقيقة لا ادعاء وكذا

ابو السعود في سورة ابراهيم

١١٧

كذا الحال في وجودات علله وشرائطه القريبة والبعيدة ابتداء وبقاء وكذا في كمالاته
التابعة لوجوده فاتضح انه تعالى يفيض عليه كل آن نعما لا تتناهى من وجوه شتى انتهى
فعلى هذا يكون المراد بالغير المتناهي بالفعل وهو غير محال لاعتبار عدم التناهي في
المعدومات التي نعم حقيقة كما اوضحه ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان النعمة عبارة عما
يستلذ به ولا ريب في ان الاعدام لا يصدق عليها ما يستلذ به واما ثانيا فلان
الاعدام وارتفاع الموانع عدها من جملة ما يتوقف عليه الوجود تكلم عليه صاحب
المواقف وقال انه من المغالطات ولكونه كاشفا عن الوجود عد عدم المانع
من جملة ما يتوقف عليه الوجود انتهى فالموقوف عليه في الحقيقة هو الموجود الكاشف
عنه عدم المانع ولو سلم ذلك فلا تمايز للمعدومات عندنا فكيف يعد انواعا
مع انها يستدعي تمايز بعضها عن بعض ولو سلم ذلك فلا نسلم كونها نعمة كما مر
فالحق الذي لا محيد عنه ان المراد بالغير المتناهي بمعنى لا تقف عند حد كمقدورات
الله تعالى فانها غير متناهية بالقوة وما يدخل تحت الوجود من الانواع والافراد
متناهية بالفعل **قوله** تنحصر في جنسين اى انحصارا عقليا دنيوي اى جنس حاصل
في الدنيا واخروي اى جنس حاصل في الاخرة ولكون الموصوف جنسا ذكرهما
وبملاحظة القسم الاخير يكون النعم غير متناهية بالقوة والايمان من النعم
الدنيوية الكسبية ولذا وقع التكليف به وليست من النعم الاخروية اذ لا تكليف
فيها فقول البعض كمعرفة الله تعالى وان كانت نعمة واحدة في الدارين الا انها نعمة
دنيوية حدوثا واخروية بقاء لا يعرف له وجه فان النعمة ما هو اثره المترتب
عليها من المغفرة والرضاء والاسكان في الجنة الاعلى واللقاء كما صرح به فلهذا
فلا يلزم تداخل القسمين وان امكن الاعتذار بان التقسيم ليس للانفصال
حقيقي ولا مانع جمع بل المراد ان النعمة لا تخلو عن هذين القسمين وذلك لا
ينافي اجتماع القسمين في نعمة واحدة بالاعتبارين فقول البعض دنيوية
اى فقط ولو من جهة واحدة وكذا الاخروي فما يكون دنيويا واخرويا من جهتين
كمعرفة الله تعالى ونفخ الروح واعطاء العقل وما يتبعه من القوى داخل فيهما
من جهتين والتقسيم الاعتباري يكفي فيه الامتياز الاقسام بالاعتبار فلا يرد

الغير المتناهي مرجم

هذا مسلك البعض فلا تغفل منه

١١٩

ما يتوهم ان ههنا قسما ثالثا كمعرفة الله تعالى على ان التقسيم الاعتباري لا يلزم فيه انحصار الاقسام بناء على ان معرفة الله من النعم الاخروية وقد بان انه كسبي وقع التكليف بها والاخرة لا تكليف فيه لكن قوله والثاني ان يعطى بل فرط منه الخ ظاهره ما قلنا من كون التقسيم لانفصال حقيقي **قوله** موهبي اي ما لا دخل لكسب العبد فيه اصلا والكسبي بخلافه فلا ينافي كونه من المواهب الالهية اذ ما من نعمة الا وهي من الله تعالى ومن فضله ولذا قال فيما سبق ونعم الله تعالى الخ **قوله** روحاني اي منسوب الى الروح ان اراد بالروح النفس الناطقة المجردة فنفخه في البدن جعله متعلقا بالبدن مجازا قال في سورة الحجر في تفسير قوله تعالى ونفخت فيه من روحي حتى جرى اثاره في تجاويف اعضائه فحيي واصل النفخ اجراء الريح في تجويف جسم اخر ولما كان الروح يتعلق اولا بالبخار اللطيف المنبعث من القلب وتفيض عليه القوة الحيوانية فيسري حاملا لها في تجاويف الشرايين الى اعماق البدن جعل تعلقه بالبدن نفخا انتهى وحاصل المعنى جرى اثاره في تجاويف اعضائه فحيي وان اراد بالروح الروح الحيواني وهي البخار المذكور فانه يسمى روحا عند الاطباء فمعنى نفخه فيه جعله حيا بنفخه والى كلا المعنيين اشار المصنف الاول في سورة الحجر كما مر والثاني في سورة ص حيث قال هناك ونفخت فيه من روحي اي احييته بنفخ الروح كما قيل فيكون قوله نفخت مجازا بذكر السبب وارادة المسبب والمراد بنفخ الروح المصدر المبني للمفعول وكذا الاشراق وحاصله الروح المنفوخ فيكون من قبيل النعمة واما المبني للفاعل فهو انعام لا نعمة فلا يراد ههنا فلا تسامح في العبارة ولا يحتاج الى العناية وانما قدمه مع انه مؤخر عن تخليق البدن تعلقا او حلولا وايضا مؤخر عنه خلقا على قول لشرفه وامتياز الانسان به عن سائر الحيوان اذا اريد به النفس الناطقة ولكونه الحيوة بسببه اذا اريد به الروح الحيواني **قوله** واشراقه بالجر عطف على نفخ الروح ومرجع الضمير الروح بتاويل المذكور فان الروح مؤنث سماعي اي وكاشراقه بعد النفخ بالعقل اي بالقوة العاقلة التي يدرك بها النفس الناطقة وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها العقل بمعنى القوة

القوة المدركة خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل وله مراتب اربع العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل بالفعل والعقل المستفاد وقد يطلق العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما هو مذهب الحكماء وقد يطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات والاول هو الملائم لقوله المص وما يتبعه من القوى الخ وقد اختاره في تفسير قوله تعالى وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون حيث قال والعقل في الاصل الحبس سمي به الادراك الانساني لانه يحبسه عما يقبح ويعقل على ما يحسن ثم القوة التي بها النفس تدرك هذا الادراك **قوله** وما يتبعه من القوى عطف على العقل اي كاشراقه بما يتبع العقل والمراد بالتبعية كونها الة لادراكه والمراد بالقوى القوى الظاهرة الحساسة وهي السمع والبصر الخ فانها متفقة عليها واما الحواس الباطنة وهي الحس المشترك والخيال الخ فمذهب الحكماء وذهب بعض من المتكلمين الى ثبوتها وانكرها الاكثرون وتحقق الحواس مع كونها في سائر الحيوان لا ينافي كونها تابعة للعقل وادراكه اذ التبعية لا تقتضي الاختصاص **قوله** كالفهم بيان للاشراق وتمثيل له وهو ادراك الكليات والجزئيات تصوريا كان او تصديقيا بديهيا او نظريا والاول شان العقل وحده والثاني حاله بواسطة الالة والفكر طريق العلم النظري وسببه ولكونه وسيلة اخرعن الفهم وان تقدم عليه في الوجود ولو قدمه لكان له وجه والنطق اي النطق الظاهري وهو التعبير عما في الضمير بلفظ يدل عليه وافهام الغير لما ادركه لتلقي الوحي وتعرف الحق وتعلم الشرع وبه يعرف كل احد صاحبه ما في ضميره اذ الاشارة لا تفي بالمعدومات والمعقولات الصرفة وفي الحرفة الكتابة مشقة ولكونه مسببا عن الفهم والادراك اخره فعلم ان الاشراق انما يتم به واما النطق الباطني وهو ادراك الامور الكلية فلا يظهر اثاره ولا يتم فوائده الا به فلذا امتن الله تعالى على عباده بقوله خلق الانسان علمه البيان اذ به يظهر تميز الانسان عن سائر الحيوان ظهورا باهرا كالعيان واما تميزه عنه

١٢٠

والاول قسمان

وكسبي والموهبي قسمان

كنفخ الروح

فيه

بالادراك الكلي وهو النطق الباطني يحتاج الى البيان والمراد بالفهم والفكر
مبادیهما للنفس الادراك والفكر المؤدي اليه فانهما من النعم الكسبية والتمثيل
بها للقوى قرينة عليه لكن المراد بالنطق النطق الظاهري لما مر توضيحه وهو موهبي
لا كسبي قوله وجسماني بضم الجيم منسوب الى الجسمان وهو الجسم والجثماني بالثاء
المثلثة بمعناه ايضا كذا قيل او بكسر الجيم منسوب الى الجسم بزيادة الالف والنون
كروحاني في النسبة الى الروح قوله كتخليق البدن البدن والجسد بمعنى ويفرق
بينهما وتخليقه احداثه وتكميل بنيته باعضاء مناسبة سليمة معدة لمنافعها ومعدلة
بما يستعد بها من القوى وعن هذا قال والقوى الحالة فيه اي ما سوى القوة
المدركة فانها تابعة العقل كما مر فهي القوة المحركة والنامية والغاذية والى ذة
والماسكة والهاضمة والدافعة وغير ذلك من القوى البدنية التي مودعة فيه
لبقاء الشخص الانسان او لبقاء نوعه كما تقرر في موضعه قوله والهيئات العارضة له
جمع هيئة بمعنى العرض الا ان العرض يقال للعارض باعتبار
عروضه والهيئة باعتبار حصوله ولذا قال العارضة ولو قال الحاصلة له لكان
اولى لما ذكرنا من الصحة اي نفس الصحة واما حفظها فقد يكون كسبيا باستعمال
المعالجة الطبية واستعمال الادوية النافعة قوله النافعة قوله وكمال الاعضاء
وقد مر توضيحه والظاهر انه داخل في تخليق البدن وكونها اسبابا لتحصيل السعادات
الاخروية والدنيوية افردها بالذكر فان المراد بكمالها كونها معدة لمنافعها التي خلقت
بها كالبطش بالايدي والمشي بالاقدام فانها نعمة جسيمة اذا عرفت ما خلقت
هي لها قوله والكسبي اي النعمة الدنيوية الكسبية قسمان ايضا روحاني و
اي الاول جسماني والى الاول اشار بقوله تزكية النفس والى الثاني اشار
بقوله وتزيين البدن قدم الروحاني لما ذكرناه ولانه وسيلة الى النعم الاخروية
بل هي نفس الاخروية فان المراد بها الاعتقادات الحقة والاخلاق المرضية
والاعمال الصالحة وهي في النشأة الاخرى عين النعم المتنعم بها قوله تزكية
النفس اي النفس الناطقة المشار اليها بكل احد بقوله انا وفيها اقوال
كثيرة واختار العض في تفسير قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله

الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون كونها جوهرا مدركا بذاته لا يفنى بخراب
البدن ولا يتوقف عليه ادراكه وتألمه والتذاذه انتهى وفيه ما لا يخفى من
الضعف وقد بيناه هناك وهنه وضعفه والاقوى بها ان يفوض علمه الى الله
تعالى كما قال الله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي الاية
على توجيه والمراد بالتزكية التطهير ولذا عدى بعن فقال عن الرذائل اي
الملكات الردية المهلكة والمعاصي المرذية والاخلاق الذميمة كالكفر والكبر والحسد
والعجب قوله وتحليتها بالحاء المهملة ولو قال فيما مر تخلية النفس بالخاء المعجمة
لكان احسن سبكا واجلى نظما بالاخلاق والملكات عطف العام على الخاص
اذ الاخلاق من الملكات وهي الكيفيات النفسانية والمراد بالفاضلة ما هي
مبدأ الكمال كما ان المراد بالرذائل ما هي مبدأ لما هو نقصان قدم الاول اذ
التخلية مقدمة على التحلية وفي عدها من النعم الكسبية تنبيه على ان الاخلاق
قابلة للتغيير كما ذهب اليه اهل السنة لورود الشرع به كالنهي عن الكبر
والحسد ولو لم تكن قابلة لما وقع النهي عن ذلك خلافا للمعتزلة قوله وتحليتها الخ
اشارة الى تكميل القوة النظرية بالعلم والى تكميل القوة العملية بالاعمال المرضية
كما اشار اليه في تفسير قوله تعالى قد افلح من زكيها لكن في عموم الملكات الى الاعمال
الصالحة تأمل قوله وتزيين البدن شروع في بيان القسم الجسماني توضيحه
وتخلية البدن عن الهيئات القبيحة وتزيينه بالهيئات المطبوعة وهذا
موافق لما سبق لكن ترك الاول لكونه مفهوما من الثاني والمطبوعة اي
المقبولة الراجحة المقبولة في ميزان الطبيعة قيل وقال المرزوقي الشعر
منه مصنوع ومطبوع فلا عبرة بانكار بعضهم له كتطهير البدن عن الاوساخ
وقص الشارب وقلم الاظفار ونحو ذلك مما يورث البدن حسنا وزينة
والحلى بكسر الحاء مقصورا جمع حلية بكسر الحاء وسكون اللام او بضم الحاء
وكسر اللام وهي الزينة المجاورة للبدن المنفكة عنه كاللباس الفاخر و
الخاتم وغير ذلك من انواع الحلى للرجال والنساء وحصول اي ٢ عطف
على تزيين البدن وكونه نعمة كسبية ليس على اطلاقه بل اذا كان وسيلة

المهلكة

٢ الحلى المستحسنة

٢ وما لا

١٢١

الى تحصيل الخيرات وحفظ الحدود في عموم الاوقات والافكم من جاه ومال يردي
صاحبه في المال الان يقال ان الروح الانسان يتلذذ بهما فيهما من اجل النعم عنده
وان كان مؤديا الى خسرانه ذم الله من اصر على اساءته بحب جاهه وماله فعلم
مما ذكرنا ان حصولهما من النعم الروحانية التي لا لذة [ليس فيه نعمة] وقيل انه مشترك بين الروحاني
والجسماني لكونه ذريعة الى تهذيب النفس والبدن انتهى وكونه ذريعة الى
تهذيب البدن وتزيينه مسلم لكن الثاني ليس بجلي وقيل ان هذا نعمة كسبية
غير متعلقة بالنفس ولا بالبدن كالقسمين السابقين انتهى فح يكون الاقسام
ثلثة ويتعين عطفه على تزيين النفس واما في الاحتمالين فيحتمله وكانه نظر
الى ان الروح لا يحصل له كيفية حسنة كما في الاول واما من ذهب الى الاول
نظر الى ان الروح يتلذذ به كمال التلذذ وان لم يتعلق به فالاحرى ما جنح اليه
القيل فان ما يتعلق بالبدن يتلذذ به الروح ايضا ثم الاولى تحصيل الجاه والمال
كما اختاره المتن قوله والثاني ان يغفر ما فرط منه وفيه تاييد لما قلنا من
ان معرفة الله تعالى من النعم الدنيوية الكسبية فقط ولا تعد ايضا من النعم
الاخروية حيث لم يتعرض المص سوى المغفرة واخفيها لما اشرنا وان الظاهر
ان النعم الاخروية كلها موهبي وليس فيها كسبي اذ جزاء الاعمال فضل وعطاء من
الملك المتعال على ان المكسوب الاعمال لا جزاؤه ولو سلم فكسبيه في الدنيا
بكسب سببه العادي لا في العقبى ثم المغفرة ظاهرها عامة لكل واحد من
المكلفين حتى الانبياء والمرسلين قال المصنف في تفسير قوله تعالى كلا لما
يقض ما امره اذ لا يخلو احد عن تقصير ما والمفهوم منه ان كل احد [محتاج] الى مغفرة
وعفو ما فقول مولانا خسرو ويجعل ترك الاولى من الاولياء والانبياء عن
الزلات المغفورة بناء على الظن لا بعد من نوع سوء الادب كما زعم بعض
من يسيء الادب مع السلف وينصره قول من قال حسنات الابرار سيئات
المقربين الاحرار فاذا كان كذلك يحتاج الى عفو الرحيم الغفار قوله ورضي
عنه اشارة الى نعم روحاني اخروي قوله ويبوأه الخ اشارة الى نعم جسماني
والمغفرة جامع لهما فيجري في هذا القسم ايضا روحاني وجسماني لكن كله

في اعلى عليين

كله موهبي كما عرفت فان رضاه تعالى اكبر النعم الروحانية قال الله تعالى ورضوان
من الله اكبر فانه المبدا لكل سعادة وكرامة والمؤدي الى نيل الوصول والفوز
باللقا كذا قاله المص هناك وفيه اشارة الى ان الرضا مبدا النعم لا نفسها
ففي كلامه مسامحة يسيرة فهو اعظم النعم حتى من رؤية الله تعالى من هذه الحيثية
وفرطا منه بالفاء وتخفيف الراء من باب نصر وقد جوز تشديد الراء بمعنى
قصر فيه وهو الموافق لقوله تعالى يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله الاية و
المراد ما فعله في الدنيا من الذنوب او ترك الاولى ولهذا اختار على الذنوب
وصلة فرطا محذوف قوله منه متعلق بان يغفر اي يغفر ما فرط فيه الان
منه ويبوأه مضارع بوأه بباء موحدة ثم واو مشددة وهمزة من التبوئة و
هي الانزال والاسكان واما التسوية والتهيئة فغير مناسب هنا وان جوزه
المص في تفسير قوله تعالى واذ غدوت من اهلك تبوئ المؤمنين مقاعد
للقتال الاية والمغفرة والرضاء والتبوئة من قبيل الانعام ولو اعتبر الافعال
مبنية للمفعول لا يندفع الاشكال لكن ذكر المفعول في يبوأه يأبى عنه وعليين
اعلى الجنة او موضع في السماء السابعة تصعد اليه ارواح المؤمنين او اسم
لطبقة من الجنات كما صرح به المص في اوائل سورة البقرة او كتاب مرقوم
يشهده المقربون على معنى والمراد المعنى [الاول] ومعلوم بالضرورة ان فيه تفاوتا
بحسب تفاوت الاعمال والاحوال فلا يتوهم فيه الاجمال وفي الاصل جمع
علية او على بمعنى الغرفة بناء على بعض المعاني المذكورة اولا واحد له جملة
عليون كصديق وقسيس فاعل فعال على قوله مع الملائكة المقربين لكنهم
لا يتنعمون تنعم المكلفين بل تنعمهم التلذذ بالمعرفة والذكر واستغراقهم في التنزيه
وانوار قدس الجبروت وانغماسهم في بحر وحدة اللاهوت واما الانس
فمع تلذذهم بهذه الكرامات يتنعمون بالمأكولات والمشروبات وانواع الحلي
وحور مقصورات فالانسان اصل في هذا التنعم حتى ذهب بعض الحنفية الى
ان الملائكة لا يرون الله تعالى وهم اهل في الجنة وان كان الارجح خلافه
كما نص عليه الشيخ ابو الحسن الاشعري في كتابه وتابعه الامام البيهقي وغيره

اتكلم

كابن القيم وحققها والجلال البلقيني وجعله الملائكة اصلا فيه لا يعرف له وجه
ولم يتعرض لثواب الجن وقد قال في سورة الاحقاف والاظهر ان الجن لنوع
التكليف كبني آدم انتهى وان توقف في ثوابهم الامام الاعظم والهمام الافخم
وبعض ارباب الحواشي اشار الى اصالة الملائكة في ذلك حيث قال ثم ان
النبوية في اعلى عليين نعمة اخرى روحانية ايضا كما يفصح عنه قوله مع الملائكة
المقربين حيث لم يقل مع النبيين والصديقين والشهداء فانه ليس لفضل
الملائكة بل لان مقامات الملائكة وقربهم من الله تعالى قرب معنوية لا ينالها
الا من انخرط في سلك المجردات انتهى فح يكون الملائكة اصلا متبوعا بذلك
الاعتبار وانت خبير بانه اشار الى ذلك بقوله ويرضى عنه فانه مبدا الكل
سعادة كما نقلناه عنه وايضا يلزم عدم تعرضه لبيان النعم الجسمانية الاخروية
فالمراد بقوله ويبوأه في اعلى عليين اشارة الى النعم الجسمانية او الى الاعم منها
ومن الروحانية فقوله مع الملائكة يحتاج الى التامل **قوله** ابد الابدين ظرف
للنبوية بمعنى طول الدهر وعدم الانقطاع كدهر الداهرين فانه ايضا يستعمل
في التابيد والخلود وفي القاموس والابد محركة الدهر والآباد وابود والدائم
وابد الابدين كارضين وابد الاباد بمعنى انتهى فالابدين جمع الابد لغة الابد
كداهر مبالغة الدهر يقال دهر داهر كما يقال ابد آبد للمبالغة كظل ظليل قال
الامام المرزوقي ان من شان العرب ان يشتقوا من لفظ الشيء الذي
يريدون المبالغة في وصفه ما يتبعونه به تاكيدا وتنبيها على تناهيه من ذلك
ظل ظليل وداهية دهياء وشعر شاعر انتهى ولا شك ان الاشتقاق يجري
في الجوامد ايضا فاشتق من لفظ الابد الآبد فسند اليه مجازا للمبالغة ثم
جمع لزيادة المبالغة وانما جمعه بالياء والنون كالعليين فعلى خلاف القياس
او المراد بالابد الدائم جمع بهما تغليبا للعقلاء كالعالمين **قوله** والمراد اي
من النعمة المطلوبة المدلول عليها بقوله انعمت هو القسم الاخير اي النعم الاخروية
بجميع انواعها وبعض القسم الاول وهو النعم الدنيوية كما اشار اليه بقوله
وما يكون وصلة الى نيله وهو التخلية والتحلية والاعمال المرضية وحاصله

ولقد اصاب واجاد كما لا يخفى
محذوف اللاوي. سلمه

حاصله ما يترتب عليه الغفران والرضوان والتبوء في اعلى الجنان يرشدك
اليه قوله ما يكون وصلة الخ وعدم قوله وما يكون موقوفا عليه مع ان الاعتقادات
السنية من النعم الكسبية فانها موصلة الى النعيم الابد وسبب الى السعادة
المؤبد سببا عاديا بلا واسطة واما الموهبية كنفخ الروح واشراقه بالعقل
الخ فانما يكون موصلة اليها بواسطة النعم الكسبية وحمل اللفظ على الكامل اولى
ما لم يصرفه صارف وعن هذا حمل النعمة المطلقة على الفرد الاكمل وهو ما يكون
نعمة من كل جهة ووجه صاحبه عن وخامة العاقبة والشقاوة وهي ما اختاره
كم من نعم موهبي يكون سببا لطغيان صاحبه وخسران حاله والى ذلك اشار
بقوله فان ما عدا ذلك من نفخ الروح وتخليق البدن واشراقه بالعقل يعني
القوة العاقلة المراد ههنا كما بينا سابقا وما يتبعه من القوى يشترك فيه
المؤمن والكافر وانما يكون هذه المذكورات موصلة الى الدرجات والغرفات
اذا صرفت الى ما خلقت هي له من المبرات فلا وجه لادراجه في الدعاء بنيله مع
ان الدعاء بنيله انما يكون ملايما للكسبي والتعبير بالماضي لتغليب ما مضى فيه على
ما سيقع لتوقف النعم الاخروية عليه على وجه اتم وان كانت اجل واعظم او
لتنزيل منتظر الوقوع منزلة الواقع او المعنى انعمت عليهم في علمك على ان المراد
بالانعام ارادة ايصال النعم وفيه نوع بعد وقيل وفيه استعارة تبعية ولو قيل
العبادات والطاعات في النشاة الاولى هي بعينها النعم الاخروية واللذات
في النشاة الاخرى لكان التعبير بالماضي عن مؤنة التوجيه المحتاج وبالاعتبار
اخرى وفي كلامه اشارة الى ان المراد بالموصول المؤمن مطلقا فانه ذكر مقابلا
للكافر ولكن قوله الآتي لان المنعم عليه من وفق للجمع الخ يقتضي كون المراد
به ههنا المؤمن الكامل المكمل قوته النظرية والعملية فالمطلوب صراط المؤمن
الكامل لا المؤمن مطلقا على ما يقتضيه الذوق ايضا بقي ههنا شيء وهو ان صاحب
الكشاف حمل النعمة هنا على العموم حيث قال واطلق الانعام ليشمل كل انعام
لان من انعم الله عليه بنعمة الاسلام لم يبق نعمة الا اصابته فظاهره انه
عام لكل نعم دنيوي سواء كان من النعم الموصلة الى النعم الاخروية اولا والمصـ

خصوصا بما يكون وصلة الى نيله فبينهما مخالفة من هذه الحيثية ولعل هذا مراد الامام
السيوطي من قوله ان بينهما مخالفة لكن الظاهر قوله لم يبق نعمة الا اصابته
لم يبق نعمة تكون وصلة الى نيل النعم الاخروية بقرينة قوله لان من انعم الله عليهم
بنعمة الاسلام الخ ولا مخالفة بينهما قيل في بدايع ابن القيم اختلف السلف هل لله
على كل كافر نعمة فقيل لا نعمة له لظاهر قوله تعالى اولئك الذين انعم الله عليهم من
النبيين الاية وقيل قد يكون منعما عليه ان مطلق النعم يعم البر والفاجر والنعم
التامة مختصة بالمؤمنين لاتصالها بسعادة الابد وهو الحق انتهى ولا يخفى
عليك ان النظم الجليل ناطق بالانعام قال الله تعالى نقلا عن الانبياء عليهم
واذكروا الاء الله في مواضع وقال الله تعالى بدلوا نعمة الله كفرا وان تعدوا
نعمة الله لا تحصوها والخطاب لجنس الانسان فكيف يقال لا نعمة له وقوله
تعالى اولئك الذين انعم الله الاية لا تدل على مدعاه اما اولا فلان المراد بالنعمة
هناك النعمة الكاملة الشاملة للتنعم الاخرة واما ثانيا فلان مفهوم المخالفة
ليست بمعتبرة هنا وان جوزه البعض اذ التقييد لفائدة وهي دفع توهم ان الكافر
وان كانت منعما ظاهرا لكنه ليس بمتنعم حقيقة لكونه استدراجا وبزواله
دوخامة عاقبته ممن اشتبه يجب ان يكون مراده ذلك فيكون النزاع لفظيا
لا معنويا قوله بدل من الذين الاولى بدل من الموصول ولم يجعله بدلا من
ضمير عليهم اذ لو جعل كذلك كان المعنى صراط الذين انعمت على غير
المغضوب الخ ولا يخفى ركاكته بل لا يصح بدل الكل من الكل وهو اختيار ابي
علي الفارسي واختاره المص حيث قال قدم اولا خلافا لما فيه من التاكيد والتقرير
بما هو شان البدل والنكتة المذكورة في بدلية صراط الذين جارية هنا ولما كان
فيه احتياج الوجه الثاني الى التمحل الواهي كما ستعرفه وانما حسن البدلية مع انه
في الاصل صفة بمعنى المغاير وانما ثنى الخلاف فيه تنبيها على ان المقصود الاعظم
والمطلوب الاهم السلامة عن الغضب والضلال فانها مستلزمة للرضا و
الوصول الى الهدى ورضوان من الله تعالى اكبر وايضا التخلية مقدم على التحلية
خاطب اهل الجنة بانه رضي عنهم ولا يسخط ابدا فيه دا سر رضهم فعلم ان الغضب

توجيه شريف

١٢٧

السلامة من الغضب والوصول الى الرضا اهم واعظم واعلى الادب فجعله
مقصودا بالنسبة اعون على المراد وادعى الى السداد واما القول بان غاية
ما يخرج عنه ان يكتفي بما اضيف اليه نوع تعريف مصحح لوقوعه صفة للموصول ولا
استحقاق ان يكون مقصودا بالنسبة مفيدا لما ذكره من الفوائد فلا بد فيه
بان مناطها ما ذكر من التغاير في البدل وهو كونه مشهورا واله بما وصف به المبدل
منه ثم لا ريب ان شهرة المنعم عليهم بالمغايرة على كون غير المغضوب عليهم
مشهورا لهم بالانعام عليهم بحيث لا يذهب الوهم عند ذكر المنعم عليهم الا الى
غير المغضوب عليهم وقد اشار اليه المص بقوله ان المنعم عليهم الذين سلموا الخ
فان معناه على الاتحاد كما هو الظاهر انهم الذين ان حصلت صفة غير المغضوب
عليهم وتحققوا اما هم وتصوروا بصورتهم بحقيقة فهم هم لا يعدون تلك
الحقيقة وسيجيء مثل هذا البيان من الكشاف في قوله تعالى اولئك هم المفلحون
فالفائدة المذكورة من مزيد تقرير وتاكيد وفضل ايضاح والتفسير يحققها بذلك
من اجلى البديهيات والبدل بالوصف ضعيف لان غير غلب عليه الاسمية
فيدل على الذات ايضا ولذا قال السيد قدس سره اذا جعل غير المغضوب
بدلا من الذين اريد بالثاني الذات مع قصد تكرير العامل وتفسير المبهم
فيؤخذ منه تلك المبالغات انتهى فقوله اريد به الذات اشارة الى تلك
الغلبة قوله على معنى ان المنعم عليهم الى آخره تعريف المسند اليه لقصره على
المسند وضمير الفصل لتاكيده فانه وان لم يفد قصر المسند اليه على المسند
لكنه يؤكد ذلك القصر كما حقق في المطول ويحتمل ان يكون الكلام من قبيل
هو البطل الحامي الزمار فلا قصر بل بيان الاتحاد فهو فوق القصر وسيجيء
الاشارة في كلام الكشاف في قوله تعالى واولئك هم المفلحون والمراد
بالمنعم عليهم ما سبق ذكرهم سواء كان المراد الانبياء عليهم او جميع المسلمين او
غير ذلك فيحسن البدل فيكون المراد نفي الغضب والضلال عنهم مطلقا وان كان
المراد بالمغضوب عليهم اليهود وبالضالين النصارى اذ قيد السلامة عنهما
بالغضب والضلال الكائن فيهما كما وقع في عبارة البعض مخل بالمرام اذ هو

من الكسوة

هم الذين سلموا من الغضب والضلال

لا يستلزم نفي مطلق الغضب والضلال فالنفي متوجه الى المطلق المتحقق
في ضمن المقيد وهذا احتراز عن كون المعنى هكذا انهم جمعوا بين النعمة المطلقة
الى كما سيأتي وانما لم يجئ غير الذي غضب عليهم واضللت مع انه المناسب لما
سبق ولكونه بالمراعاة الادب في الخطاب كقوله تعالى بيدك الخير
ولم يجئ بيدك الشر وفيه ايضا ترجيح الوعد حيث نسب اليه الانعام وابهم
الغضب والضلال والانتقام وايضا فيه تنبيه على ان الانعام تفضل منه
تعالى والسيئة بكسب المعاصي وانهماك المناهي وفيه ايضا مراعاة الفواصل
قوله او صفة له عطف على بدل اى صفة للموصول اما صفة مبينة اى كاشفة
تكشف المراد من الموصول وتصلح بتعريفه ولو بالاشارة وبالرسم ولما
وجب في التعريف والى حكمه التساوي لزم كون المنعم عليهم وغير المغضوب
عليهم متساويان ذاتا فان اريد المنعم عليهم بالنعم الاخروية ولا يكون مسبوقا
بالغضب والضلال كما في النبيين والصديقين والشهداء والصالحين يكون
الصفة مبينة كاشفة والا فيكون صفة مقيدة سواء اريد بالنعمة الدنيوية
والاخروية او الاخروية فقط لكنها مسبوقة بالغضب والضلال كعصاة ٢
الموحدين فالموصوف عام والصفة مخصصة تقلل الاشتراك وقول المص في
كون الذين يؤمنون بالغيب صفة للمتقين يؤيد ما ذكرنا والصفة التي
تقلل الاشتراك تسمى مخصصة عند ارباب المعاني ولو معرفة والتي ترفع
الاحتمال تسمى موضحة ولو نكرة والتخصيص بالنكرة والتوضيح بالمعرفة اصطلاح
النحاة قوله على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة اى المقصود بالذات غير
مقيد بكونه مقصودا بالغير كالرضاء والنزول في اعلى عليين والايمان الموصل
الى نيل ذلك واما السلامة المذكورة فانما هي نعمة ووسيلة الى ذلك وبهذا
الاعتبار جعلناها تبعا ومقصودا بالغير واما اعتبار كونها من قبيل التخلية المرتبة
عليها التحلية فهو اصل مقصود وكونه تبعا بالنظر اليه فلا منافاة فيجب ان يكون مراد
المص بقوله وهي نعمة الايمان الكامل المعتد به الموصل الى السعادة
الابدية ثبتنا الله بحو المغفرة والرضاء والقرينة عليه كلامه السابق بطريق ١٢٤

مبينة او مقيدة ٢

بطريق الكناية فيكون موافقا لما اختاره من ان المراد القسم الاخير وهذا المعنى
يلايم كونها صفة مبينة كما هو سياق الكلام ووجه كونه معنى على كونها مقيدة
ما اشرنا اليه من ان المراد بالمنعم عليهم المنعم عليهم بالنعم الاخروية سواء كان الوصول
الى تلك النعم مسبوقا بالغضب كدخول النار مدة من الزمان ثم الدخول
الى الجنان فيكون الصفة مقيدة ويصير المعنى هكذا الخ وجهه بهذه الصفة
تبقى من لم يكن مسبوقا بهما كان المراد ذلك في صورة كونها مبينة بلا احتياج
الى الاخراج قوله وذلك انما يصح الخ اشارة الى جواب سؤال مقدر وبيان
رجحان البدلية لسلامتها عن التاويل اذ كون ابدال النكرة من المعرفة
بلا وصف النكرة مما حكم الشيخ الرضي بصحته اذا استفيد من البدل ما ليس
في المبدل منه وههنا كذلك واما الوصف فيجب المطابقة تعريفا وتنكيرا
ولذا حاول بيانه فقال وذلك انما يصح باحد الامرين اما في الموصوف
باخراجه الى حيز النكرة واما النكرة في الصفة بجعلها من عداد المعرفة والراجح
هو الاول لانه اولى ولظهور اعتباره قدمه فقال اجراء الموصول الخ
قوله اذ لم يقصد به معهود اى لم يقصد به قوم باعيانهم فلا يكون عهدا
خارجيا ولا يقصد به جميعهم فلا يكون للاستغراق ولا يقصد به الماهية
من حيث هي هي فان الانعام للافراد من الاناسي فيكون عهدا ذهنيا فهو
في حكم النكرة فقوله معهود يتناول الاقسام الثلثة فتارة ينظر الى معناه
فيعامل معاملة النكرة كما يوصف بالنكرة وبالجملة واخرى الى لفظه فيوصف
بالمعرفة ويجعل مبتدأ او ذا حال وبالجملة يجري عليه احكام المعارف مراعاة
للفظه وليس مختصا بالمعهود بالعهد الخارجي والا فلا يتم التقريب قوله
كالمحلى اشارة الى ان الموصول كاللام في الاحتمالات الاربعة كما قرره العلامة
في شرح التلخيص قوله كالمحلى باللام استعارة للمعرف باللام جعلوا التعريف
باللام حلية للكلمة ثم صار حقيقة عرفية في ذكر فالمص طاب الله ثراه راعي
الاعتبارين فجعل الموصول نكرة اولا باعتبار ان المراد به بعض افراد غير
معهود في الخارج وان كان معهودا في الذهن باعتبار كونه فرد الحقيقة

٢ وبين السلامة من الغضب والضلول

ولا يكون مسبوقا بهما اصلا فيكون صفة مبينة كاشفة ثم ان لفظ الذي يقع صفة وموصوفا بخلاف من وما من الموصولات فانها لا توصف بها كما في الرضي وغيره ٢ منه

٣ مجرى النكرة

فقوله معهود يتناول الاقسام الثلثة منه

المعهود

المتحدة فى الذهن والمعلومة فيه حتى تكونها بعض افراد مبهمة فى الخارج فى حكم النكرة
فاذا كان الموصول مبهما كان المراد بالغير مبهما ايضا فان المراد به على ما اريد
بالموصول فابهامه مستلزم لابهامه فلا يكون غير معرفة ح فيطابقان نكرة
وتلك الافراد جزئية من جزئيات تلك الحقيقة مطابقة اياها ثم اعتبر جانب
كون تلك الافراد معرفة باعتبار ان حقيقة المنعم عليه معلومة وقصد معلوميتها
تمام التعريف وبالنظر الى التعين الجنسى المستفاد من مفهوم الصلة معرفة فان
كان الموصول معرفة كان الغير ايضا معرفة لما عرفت ان المراد بالغير عين ما
اريد بالموصول واذا كان الغير معرفة بهذا الاعتبار يكون اضافته الى ضد
واحد وقد اشار اليه بقوله لانه اضيف الى ماله ضد واحد وهو المنعم عليه ولم
يقل وهو المنعم عليهم فنبه على ان حقيقة المنعم عليه فى صورة العهد الذهنى هو
المقصود من الكلام والافراد المبهمة مستفادة من الخارج قال العلامة فى شرح
التلخيص والمراد بادخل السوق نفس حقيقة السوق والبعضية مستفادة
من الخارج انتهى فتلك الحقيقة ضدها المغضوب عليهم وضدية تلك ثابتة
سواء اريد تحققها فى ضمن جميع الافراد او فى بعضها كما فيما نحن فيه ولا شك
فى ان مدار تلك المزايا والنكات تدور على مركز اعتبار الجهات والاعتبارات
وليت شعرى كيف ذهل عن هذا التحقيق ارباب الحواشى من الثقات
وتحملوا فيه ما يقضى عنه العجب من التعسفات قوله ولقد امر على اللئيم
يسبنى هذا الشعر لرجل من سلول ولقد امر على اللئيم يسبنى فمضيت
ثمة قلت لا يعنينى غضبان ممتلئا على اهابه انى وربك سخطه يرضينى هذا
بناء على ان يسبنى صفة اللئيم فان لامه للعهد الذهنى اذ لا يصح ان يراد الحقيقة
من حيث هى هى ولا جميع الافراد اذ لا مرور عليه فى نفس الامر وادعاء
ذلك للمبالغة مبالغة باردة وان صح فى مقام الخطابيات فلا يعبا به ولا
يراد فرد معين لعدم القرينة عليه ولقصوره عن افادة ما هو المقصود وهو
الاتصاف بحلى الحلم والانارة والوقار فى مقام يطيش فيه ذوو النهى
الضعيف ولا يصبر عليه الا ارباب الاحلام الكاملة وهذا لا ينافى سبه الحمل على

مطلب كونه الغير نكرة تارة ومعرفة اخرى

كلام على المحشين

الحقيقة

فى قوله

١٢٥

على تقييد المرور بحال السب بل ...

على فرد معين او افراد معينة فالمراد الحقيقة من حيث وجودها فى ضمن افراد مبهمة
غير معينة واختير كونه صفة لا حالا اذ المعنى يسبنى على ان له مرورا استمراريا وقائعا
متعاقبة على لئيم من اللئام معتاد به سواء كان وقت المرور او غيره ومع ذلك
يعرض عنه مع الاقتدار منه على الانتقام فانه ادل على اعراضه عن السفهاء وقيل
ايضا اذا اعتبر حالا يتبادر منه الاعراض فى حال السب فيفوت المبالغة اذ يحتمل
ان يعرض عنه فى حال السب لمانع ثم يكافيه وينتقم منه بعد ذلك فلا يحصل التمدح
بالحلم والوقار وفيه نظر اما اولا فلان المقيد هو المرور لا الاغضاء واما ثانيا فلا
قوله ثم قلت لا يعنينى يرفع الاحتمال وان سلم ان التبادر من تقييد المرور
بالحال تقييد الاغضاء بها مع ان ورود المنع جلى واضح وامر بمعنى مررت وكذا
يسبنى وعبر بالمضارع حكاية للحال الماضية او للاستمرار التجددى اى وقع
المرور منى والسب منه فى الماضى انا وهو فى صدد ذلك فى المستقبل لشدة
شكيمته وخبث طبعه وفرط تحلى فيل فمضيت وقلت بمعنى امضى واقول عبر
بالماضى للدلالة على الوقوع انتهى ولا يظهر وجهه اذ حمل امر ويسبنى على حكاية
الحال الماضية يابى عنه وتخصيص زيادة الفاء فى ثم بعطف الجمل عند المازنى و
خالفه بعض النحاة فيه وهى هنا للتراخى فى الرتبة اى ترقيت فى عدم المجازاة
الى مرتبة اعلى وقلت لا يعنينى بذلك السب فكانه نسى نفسه فى تلك الحالة
وتصورها بصورة اخرى تكرما وصفحا ولا كلام فى حسن هذا التوجيه لكن الحمل
على الحقيقة ممكن ولا يصار الى المجاز الا عند تعذر الحقيقة قوله وقولهم انى
لامر على الرجل مثلك فيكرمنى ذكره مع ان المثال الواحد يكفى لفوائد الاول
انه خال عن احتمال الحالية والاول يحتملها ولو مرجوحا والثانية انه اشد
مناسبة للاصل من حيث كون الصفة والموصوف معرفتين لفظا ونكرتين
معنى والثالثة اشتماله على لفظ هو مثل الغير فى الابهام فان قيل فالاكتفاء
به اولى قلنا ان الاول كلام من يستشهد به على اثبات القواعد وهذا ليس
كذلك وانما ذكره استظهارا وتقوية له ولذا سكت عن المثال الثانى صاحب
الكشاف قوله اوجعل غير معرفة بالاضافة قد بينا وجهه وهذا تاويل فى

١٢٦

الصفة قيل قال صدر الافاضل للغير ثلثة مواضع احدها ان تقع موقعا لا تكون
فيه معرفة وذلك اذا اريد به النفي الساذج نحو مررت برجل غير زيد تريد ان
المرور به ليس بهذا كانه قيل مررت برجل ليس بزيد والثاني ان تقع موقعا
لا يكون فيه الا معرفة وذلك اذا اريد به شيء قد عرف بمضادة المضاف اليه
في معنى لا يضاده فيه الا هو كما اذا قلت مررت بغيرك اي المعروف بمغايرتك
الا انه في مثل هذا لا يجري صفة فيذكر لفظ غير بدون الموصوف كما في المثال
المذكور والثالث ان يقع موقعا يكون فيه نكرة تارة ومعرفة اخرى كقولك
مررت برجل كريم غير لئيم والرجل الكريم غير اللئيم انتهى مشروحا وقد تبين
منه ان من قال ان غير لا يتعرف اصلا وان اضيف الى المعارف لم يصب
كذا قيل ولا يعرف له قائل سوى انه قال صاحب الكشاف فان قلت كيف
صح ان يقع غير صفة للمعرفة و هو لا يتعرف وان اضيف الى المعارف
ولا يخفى انه ليس بطريق الالتزام بل على سبيل الاشكال الا يرى انه صرح
بتعريفها في الجواب بمن علم انه لم يعرف ما اريد به هنا بمضادة المضاف اليه
في معنى لا يضاده فيه الا هو فان التصريح بذلك المعنى ليس بلازم كما في المثال
الذي اورده هذا القائل فان قولنا مررت بغيرك اي المعروف بمغايرتك
لم يصرح فيه بالمعنى الذي لا يغايرك فيه الا ما اريد بغيرك فلعل ههنا معنى
لا يضاد المغضوب عليهم والضالين فيه الا المؤمنون كالكون منعما عليهم
في الاخرة او كونهم مهتدين في الدنيا فلا يقال انه لم يكن من قبيل الثاني فلم
يتعين تعين الحركة بغير السكون واما الاعتراض بان ما ذكره المص لم يعرف
بمضادة المضاف اليه في معنى لا يضاده فيه الا هو فلا يوجد الشرط فمدفوع
بان المغضوب عليهم عليه ضد المنعم عليه فالانكار مصادم لما هو بمنزلة
البديهي **قوله** لانه اضيف الى ماله ضد واحد لما كان المراد بالمنعم عليه من
وفق الجمع بين المعرفتين وتكميل القوتين وكان المراد بضده من حرم من هذا
الجمع كما سيجيء لا يكون شخصا واحدا منعما عليه ومغضوبا فلا اشكال بانه
يمكن الجمع بينهما في شخص واحد نعم هذا الامكان اذا اريد بالغضب معناه

١٢٧

باعتبار اشتمالهما على الوصفين المتضادين

معناه الحقيقي و هنا المراد غايته ولا وجه للجواب عنه بانه لا يكون ذلك
الجمع من جهة واحدة فان فيه تسليما للجمع بينهما وقد بان فساده والتضاد بين
المنعم عليه والمغضوب مشهوري وبين الانعام والعتاب حقيقي **قوله**
فيتعين اي مفهوم المنعم عليه بالارادة من غير المغضوب الخ وبهذا الاعتبار يكون
الغير معرفة **قوله** تعين الحركة من غير السكون فانك اذا قلت الحركة غير السكون
تعين الحركة للارادة من غير السكون فيكون الغير معرفة وفي بعض النسخ
تعين الحركة بغير السكون اي بقولك غير السكون فان الحركة تتعين بالارادة
لتضادهما بلا واسطة فيزول ما يمنع تعرفه بالاضافة وهو التوغل في
الابهام كما هو المختار او كونه بمعنى اسم فاعل وهو مغاير فيكون اضافته
معنوية فيكون معرفة لكونه بمعنى الثبوت وما عداه يكون الاضافة لفظية
فلا يكون معرفة باضافته الى المعرفة وفيه نظر لا يخفى فهنا لما اريد بالمنعم عليهم
المؤمنون الكاملون وهم العاملون كما افاده بقوله من وفق الجمع الخ كان
ضدهم ما ذكر بلا واسطة فيتعرف غير بالاضافة الى ماله ضد واحد لما ان
الضالين مغضوبون والمغضوب ضال والتقابل اعتباري او الضد هو
المجموع من حيث المجموع وان كان كل منهما مقصودا بالنفي كما سيجيء والمراد
بالحركة هنا مطلق الحركة والا فلا يكون الغير معرفة والمعنى تعين ماهية الحركة
المطلقة من غير السكون فلانه للجنس من حيث هو هو بلا اعتبار تحققه
في ضمن الافراد وما يتعين فيما نحن فيه ايضا المفهوم لكن باعتبار تحققه
في ضمن كما مر توضيحه والتضاد معتبر في المفهومات وقد اشار اليه المص
بقوله المنعم عليه **قوله** وعن ابن كثير الخ ولم يقل وقرا ابن كثير لان هذه رواية
عنه ولهذا قال صاحب الكشاف وهي قراءة رسول الله صلعم اذ نقل
عن الكشاف ان كل واحد من السبع المتواترة نسب الى واحد من الائمة
لاشتهاده بها وتفرده فيها باحكام خاصة في الاداء واما غيرها فاذا ظهر
فيها امر الرواية ولم يشتهر بها نسب الى النبي عليه السلام وما يلزم من ذلك
اعتباره بها وهذا الوجه هو الذي رجحه قدس سره والمص لم يلتفت اليه ونسب

وهو المنعم عليه

فيكون وقد يجعل بمعنى مغاير لتكون اضافة لفظية كما يشهد له ادخال اللام عليه في السيد الشريف
عبارة تنبيه العلماء لكنه خلاف ما نصّ عليه الادباء
وفي لو لم يجعله اسما فاعلا في كلام بعضهم
انتهى وقد مر ان معنى الغير اذا اضيف
الى ماله ضد واحد يكون معرفة ولو كان
بمعنى مغاير لكون الاضافة معنوية
ح فقوله لتكون اضافة لفظية ليس
على اطلاقه وايضا انه اذا لم يكن دخول
اللام مرضيا للادباء وهم علماء اهل العربية
كيف يتاتى الاستشهاد به

٣ نصبه على الحال عن الضمير المجرور

ولهذا قال وعن ابن كثير وبهذه القراءة قرأ منتوا

بمعنى الالفاظ م

الى ابن كثير اذ المتداول في الالسنة النسبة الى الائمة ولو لم يكن متواترة عنهم وقد
ربما يتعلق بهذا المقام من تفصيل هذا المرام فلا بد ان يعتبر جهة نكارته على الوجه
الذي اشير اليه انفا فان المراد بهم بالمغضوب عليهم ولا الضالين لم يكن معينا على ما اختاره
المص بقوله ويتجه ان يقال الخ لما سياتي والمنعم عليهم غير معين لكون المراد بهم
افراد مبهمة ولا بد ايضا من جعل الموصول معرفة بالاعتبار الذي مر تحقيقه فيتحقق
شرط الحال وذي الحال بملاحظة الاعتبارين في الحال ولا حاجة الى جعل غير بمعنى
المغاير اذ الاشتقاق ليس بشرط في الحال وقيل هذا اذا اريد بالمغضوب
عليهم ولا الضالين معين مثل اليهود والنصارى لئلا يتعرف غير بالاضافة
سواء اريد بالذين انعمت عليهم معين او غير معين انتهى وهذا وان احتمل في
توجيه تلك القراءة لكن لا يلايم ما اختاره المص قوله والعامل النعت فيتحد
عامل الحال وذي الحال لان حرف الجر لافضاء معنى الفعل الى مجروره فالمجرور
وحده منصوب المحل بالفعل وقول المعربين ان الجار والمجرور في محل النصب او
الرفع من قبيل المسامحة هذا وقد جوز اختلاف العامل في الحال وصاحبها في قوله
تعالى وان جهنم لموعدهم اجمعين حيث قال اجمعين حال والعامل معنى الاضافة
ان جعلت الموعد اسم مكان فانه لا يعمل ثم قال بعد صحيفة اخوانا حال من
من الضمير المضاف اليه والعامل معنى الاضافة الاضافة وقد نقل الرضي عن
المالكي جواز ذلك الاختلاف فلا اشكال بلزوم اختلاف العامل وصاحبها لان
العامل في الاول هو الفعل وفي الثاني الحال لما عرفت من ان كون الضمير ذا حال
باعتبار كونه منصوب المحل لا باعتبار كونه مجرورا ولو سلم ذلك فلا محذور
فيه اذ المختار عنده جواز ذلك ولا حاجة الى ما ذكره الشريف قوله او باضمار
اعني عطف على الحال بحسب المعنى اي النصب اما بكونه حالا او باضمار اعني
فيجب ان يكون ما بعده منا وبالماقبله وبنا كذلك على ما اختاره المص من
ان المنعم عليهم المؤمنون الكاملون الفائزون بتكميل القوتين والمغضوب
ما هم من الفرقتين فالمراد بغير المغضوب ايضا هؤلاء الاخيار ولا ريب
في ثبوتها وبهما و بقطع النظر عن ذلك له احتمالات كثيرة بعضها صحيح الاعتبار

الاعتبار وبعضها بعيد من الاعتبار يعرف بالتامل ذو الابصار ولما ثبت
التساوي فلا حاجة الى ان يقال انه حينئذ لازم لانه قد يراد اعني منهم فلا ينافي
العموم بل لا وجه له هنا والفرق بين اعني ولفظة اي ان لفظة اي تستعمل فيما
هو ظاهر ذكر للتوضيح واعني وامثاله تستعمل فيما هو فيه نوع خفاء وازالة الابهام
ونقل عن السيوطي انهما قد يستعملان بمعنى انتهى والظاهر ان اعني هنا للتوضيح
على ما اختاره او لازالة الابهام على بعض الاحتمالات كالصفة قد يكون للتوضيح
على تقدير وقد تكون للتخصيص ونحوه على تقدير اخر قوله او بالاستثناء اي
بحمل غير على الاستثناء فيكون حرفا بمعنى الا لكن لما كان في صورة الاسم اعطي له
من الاعراب ما يستحقه ما بعده فيكون منصوبة على الاستثناء واختاره
ابن عصفور وهو المذكور في كلام الجمهور ولما كان الاصل استثناء متصلا
حاول بيانه بقوله ان فسر النعم الخ قوله بما يعم القبيلتين اي المؤمن والكافر
فيدخل المستثنى في المستثنى منه كانه قيل صراط الذين انعمت عليهم بالنعم الدنيوية
والاخروية الا المغضوب عليهم فيخرج الكافرون ويبقى المؤمنون اما مطلقا
ان اريد بالغضب غضبا ابديا او المؤمنون الكاملون ان اريد بالغضب غضبا
في الجملة وهذا الاخير هو المراد فيوافق لما قبله في المال وهذا اذا جوز ان يكون
المستثنى اكثر من الباقي اذ الكلام في اكثرية الغاوين الكافرين لا سيما اذا كان
المغضوب عليهم عاما للمؤمنين القاصرين كما هو المختار عنده واما اذا شرط كون
المستثنى اقل من الباقي فلا يصح الاستثناء والمص اختار الاول اشار اليه
في سورة الحجر في قوله تعالى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من
الغاوين ومع هذا يمكن كون ذلك منشأ ضعف احتمال الاستثناء
ولو اريد بالنعم الاخروية ولم يفسر بذلك والتزم بان المستثنى عين
المستثنى منه لم يبعد فانه وان لزم منه استثناء الكل لكن ليس بلفظه
ولا بمساويه ونحوه قوله عبيدي احرار الا هؤلاء فانه صحيح عند اصحابنا لانه
استثنى بلفظ يكون اخص منه لكن في الوجود مساويه كما في التوضيح وهنا
كذلك اخره وعبر بان التي للشك اذ المرضي عنده كون المراد النعم الاخروية

كما صرح به اولا واومى اليه ثانيا واوضحنا كلامه فى كل موضع على هذه الارادة
وانما قيده بذلك دون الاولين فانهما يصحان بتفسير النعم الاخروية **قوله**
والغضب ثوران النفس الثوران بالفتح ت كنز وان التحرك من ثار يثور
اذا تحرك بسرعة والنفس ذات الشئ وحقيقته ثم قيل للروح لان نفس
الحى به وللقلب لانه محل الروح او متعلقه وللدم لان قوامها به كذا قاله المص فى
اوائل سورة البقرة والمراد هنا اما الذات او الروح والنفس الناطقة
لان الغضب من كيفيات النفس واما ارادة الدم وان صحت بل وافق
لما قيل من انه غليان الدم لكن يابى عنه قوله ارادة الانتقام لانه ليس فعل
الدم و[illegible] قوله ثم اتقوا الغضب فانه جمرة فى قلب ابن ادم الم تروا الى انتفاخ
اوداجه وحمرة عينه محمول على التشبيه اى فانه كجمرة لانه كيفية الحرارة الغريزية
تعرض للنفس بسبب من الاسباب الدينية او الدنيوية يتبعها غليان الدم
واطلاقه على[illegible] ما عدا الكيفية مجاز باعتبار السببية فالظاهر ان اطلاقه على ثوران
النفس باى معنى اريد من النفس مجاز فانه من مقولة الفعل والغضب
من مقولة الكيف الا ان يراد به الحاصل بالمصدر **قوله** ارادة الانتقام
علة حصولية فان تلك الارادة منشاء غليان الدم وحركة النفس و
ليس بالعكس ولا ينافيه ما ذكرنا انفا فان لتلك الارادة ~~سبب~~ منشاء لها
قوله فاذا اسند اليه تعالى الخ كما فيما نحن فيه اذ المغضوب المضاف غير[عليهم]
اثبت لمن الذين كانوا مقابلين للمنعم عليهم واسند اليه تعالى فانه ترك
صريح الاسناد لما مر من النكتة اللطيفة ولو حمل غير على الاستثناء لكان الانتقام
اظهر من ان يخفى وكون الغير بمعنى النفى بالنسبة الى المنعم عليهم ثم الاولى فاذا وصف
به تعالى كما قال فى قوله تعالى ان الله لا يستحيى ان يضرب الاية فان المتبادر
منه كون الاسناد مجازا مع ان المجاز فى الكلمة **قوله** اريد به المنتهى والغاية
الى الانتقام والعقوبة اطلاقا لاسم السبب على المسبب مع ان الغاية و
المنتهى لا يلايم ارادة الانتقام لانها منشاء الغضب كما اشار اليه فى
التعريف فهذا القول مانع عن ارادته هنا وقد ايد بعضهم كون المراد ارادة

على ما...

ارادة الانتقام بهذا القول قال صاحب الهداية ~~وهو قال صاحب الهداية~~
ولو قال وغضب الله لم يكن حالفا اذ الغضب يراد به العقوبة انتهى فهو
فهو من صفات الافعال والقول بان الغاية والمنتهى ارادة الانتقام
ارجاع الصفة الفعلية الى الصفات الذاتية بلا داع ولو جاز هذا لجاز
فى كل صفة فعلية كان يقال خلق اى اراد الخلق ورزق اى اراد الرزق وهكذا
فى كل صفة فعلية من غير ضرورة ولا يخفى انه خارج عن الانصاف وسلوك
بالاعتساف والعجب ان المحقق التفتازانى والشريف الجرجانى جوزا
ذلك وتبعهما ارباب الحواشى وبن تمسك بقوله صاحب الهداية فهو
المهتدى والنزاع فى ان الانتقام اقوى فى الترهيب او ارادة الانتقام فهو
عندنا مما لا طائل تحته اذ ارادة الله تعالى لا يتخلف عنها المراد فهما سواء فى اداء
المرام وايضا لاحسن للقول بانه غليان الدم لارادة الانتقام بل الامر
بالعكس اى ارادة الانتقام سبب لذلك الغليان والقول بانه من قبيل
ضربته تاديبا ضعيف اذ التاديب يترتب على الضرب غالبا وارادة الانتقام
ليس كذلك بل ما يترتب عليه الانتقام فى الاكثر بقى شئ وهو ان غليان
الدم وما يترتب عليه من الكيفية امر ضرورى فكيف يعلل بارادة الانتقام
فان هذا شان الافعال الاختيارية وقد حقق فى موضعه انه لا غاية ولا
غرض للفاعل الغير الاختيارى فتدبر فيه وفى دفعه وحمل اللام على العاقبة خلاف
المتبادر والظاهر كونه للغرض **قوله** وعليهم فى محل الرفع فيه تسامح لان المرفوع
المحل فيه هو المجرور وحده لا المجموع لجواز ان الجار والمجرور حرف لمجرد الصلة والتعدية
والمجرور هو اسم فلا يرد الاشكال بان المجموع ليس باسم والاسناد اليه
من خواصه قيل نعم فى الخبر الظرف بجموع الجار والمجرور فى محل الرفع لانه قائم
مقام الخبر وفيه بحث لانه لا يسمى الظرف خبرا الا مجازا فلا نسلم انتقال اعراب
الخبر اليه انتهى فلا يرد ان المجموع فى الظرف المستقر ليس باسم ولا فعل
والمعرب اما فعل او اسم لا غير انتهى لانه لما لم يكن الظرف المستقر خبرا
حقيقة بل مجازا بطريق النيابة فلا اشكال اصلا اذ المجازات لا اعتبار بها

١٢٨

عصام

ولا يوم القاعدة والتعريف لا حتى يلزم المنافات قال ابو البقاء الاضمير في
المغضوب لقيام الجار والمجرور مقام فاعله ولذلك لم يجمع جمع ضالين وقيل
لعله اختار ما ذكره ابو علي في الحجة من تعلق الجار بالجانبين فان حرف الجر من
حيث ايصاله الفعل بمنزلة جزء من الفعل كالهمزة في اذهبت ومن حيث قد
عطف عليه بالنصب في نحو مررت بزيد وعمرا بمنزلة بعض حروف الاسم المجرور
بها في حكم الاعراب لكون موضع المجموع من الجار والمجرور نصبا ولا يجوز ان
يكون العطف على محل المجرور خاصة لان الاعراب المحلي انما يستعمل فيما لم
يكن الاعراب لفظي والمجرور ليس كذلك بخلاف الجار والمجرور كذا نقله البعض
عن السيوطي انتهى وقد عرفت ان الجار آلة ووسيلة في افضاء معنى المتعلق
الى المجرور فيكون من جملة المتعلق الذي هو العامل فكيف يكون من جملة المسند
الذي هو من قبيل المعمول كذا في الامتحان وبه يظهر ضعف ما ذكره ابو علي في
الحجة وايضا الاسناد اليه من خواص الاسم وكون الحرف الجار بمنزلة بعض
حروف الاسم المجرور بها في حكم الاعراب يخل ذلك اذ المركب من الحرف و
الاسم ليس باسم وايضا لا حظ للحرف من الاعراب ولو محلا لعدم توارد
المعاني المختلفة عليه لعدم دلالته على المعنى المستقل بالمطابقة فجعله من جملة
المعمول هدم لتلك القاعدة وهذا سيقصنه وبالجملة وفيما ذهب اليه خرق
القواعد الكثيرة فقوله وعليهم في محل الرفع من قبيل التسامح لا محالة قال
الامام البركوي فيما علقه على الامتحان قالوا التقديري انما يكون فيما يستحق
الاعراب في نفسه واقول معنى كون الاعراب محليا او مقدرا في النفس
ان نفس اللفظ محل للاعراب لتوارد المعاني المقتضية عليه لدلالته على
المعنى المستقل بالمطابقة لكن في نفس اللفظ مانع لظهور الاعراب
مطلقا او كونه مخصوصا ككونه مبنيا او مضافا اليه او مدخول الجار فلم
يوجد فيه ذلك الاعراب اصلا ما دام ذلك المانع باقيا وبقي مجرد المحلية
والاستحقاق فسمي محليا حتى لو زال ذلك المانع لظهر الاعراب لفظا
او تقديرا نحو يا زيد وادعوا زيدا وزيد ضارب عمرو ومررت بزيد وقوله

مطلب الحرف الجار هل يجوز من تتمة المعمول

ولكن في آخره مانع والمحلي بتمامه يستحقه فلا مانع في نفسه م

قوله تعالى واختار موسى قومه بخلاف مبني الاصل فانه ليس بمحل الاعراب
اصلا لعدم توارد المعاني عليه لعدم دلالته على المعنى المستقل بالمطابقة انتهى
فظهر ما ذكرنا من ان حرف الجار لا يكون من جملة المعمول وبهذا يضمحل ايضا ما
توهم من انه اذا اوصل معنى الفعل الى ما بعده بنفسه وجب رفعه او نصبه
واما اذا اوصل بواسطة الجار فايجابه لا حدهما ممنوع كيف ولو كان كذلك
لكان كل مجرور بحرف الجر اما منصوب المحل او مرفوعه فكان البصرة والكوفة
منصوبي المحل بوصول معنى السير بواسطة من والى اليهما ولم يقل به احد
انتهى وجه الاختلال هو ان الجار لما كان انه جاز ان يكون لفعل منصوبات
كثيرة بواسطة فقوله لم يقل به احد اذ اشارات النحاة الى ما ذكرنا اكثر
من ان يحصى وكذا ينكشف جواب الاعتراض بان الاعراب المحلي انما يستعمل
فيما لم يكن له اعراب لفظي والمجرور ليس كذلك والجار والمجرور كذلك
وجه الانكشاف انه لما كان الجار من تتمة العامل كان المجرور وحده فيما لم
يكن له اعراب لفظي يستدعيه الفعل ما دام مشغولا باعراب الذي يقتضيه
الجار قال بعض المهرة الاعراب المحلي في موضعين احدهما الاسم المعرب
المشتغل آخره باعراب غيره يحكي بخو مررت بزيد فانه يحكم على محل زيد بالنصب
على المفعولية لانه نائب مناب الفاعل اي ليس بفاعل بل هو قائم مقام
الفاعل وهو مختار ابن الحاجب وسائر المحققين واما صاحب الكشاف
فذهب الى انه فاعل وهو مذهب عبد القاهر حيث قال ومحل الثانية الرفع
على الفاعلية فالمص عدل عنه وقال لانه نائب الخ لكن الخلاف في انه فاعل
او نائبه لا يظهر له ثمرة نافعة بل الظاهر ان الخلاف لفظي فمن زاد في تعريف
الفاعل قيدا على جهة قيامه كابن الحاجب لا يسمي مفعول ما لم يسم فاعله فاعلا
ومن اطلق التعريف المذكور عن هذا القيد عده من الفاعل واعتبار المصنف
هو المناسب لقولهم ما لم يسم فاعله بخلاف الاول يعني عليهم في
النعت فانه اي الضمير هناك في محل النصب على المفعولية لان الفعل
مبني للفاعل وهنا مبني للمفعول وفيه نوع اشارة الى ان مراده فيما

لم يقل به احد م

مطلب زيد في مررت بزيد هل هو نائب الفاعل او الفاعل

١٢٩

> مناب الفاعل

سبق هو المجموع وحده كما ان المجموع هنا كذلك **قوله** ولا زيدة يعني كلمة
لا مزيدة لا عاطفة لانتفاء شرطها تعقب الاثبات مثل جاءني زيد لا عمرو او امر
كاضرب زيدا لا عمرا وان لا يقترن بعاطف فاذا قيل ما جاءني زيد ولا عمرو
فالعاطف الواو ولا لتاكيد النفي وان يتعاند متعاطفاها نحو جاءني رجل لا
امراة كذا في المغني ولا يشترط في كون لا زائدة عند البصريين وقوعه بعد الواو
العاطفة في سياق النفي للتاكيد والتصريح بتعلق النفي بكل من المعطوف و
المعطوف عليه لئلا يتوهم ان المنفي هو المجموع من حيث هو المجموع فيجوز ثبوت
احدهما وليس هنا نفي اذ الغير هنا وصف بمعنى المغاير لا بمعنى النفي فكيف
يصح ادعاء زيادة لا فحاول المص بيانه فقال لتاكيد ما في غير من معنى النفي اي
الغير وان كان في الاصل وصف بمعنى المغاير لكنه يستلزم نفي المضاف اليه
عن موصوفه وهذا النفي متحقق بالا وهذا القدر كاف في زيادة لا لتاكيد ذلك
النفي اللازم ولهذا قال فكانه قيل لا المغضوب عليهم ولا الضالين وسوق
الكلام حيث قال فكانه قيل لا المغضوب على ان الغير لتضمنه معنى النفي كان
قوله تعالى غير المغضوب عليهم في قوة لا المغضوب عليهم ولا مستعمل في معنى
النفي الذي لوحظ في غير المغضوب ضمنا اظهارا وتنبيها على انه في حكم المذكور
وكون لا زائدة تدور على تلك الملاحظة واما اثبات الغيرية فهو مستفاد
من منطوق الكلام فلا اشكال بانه يلزم ح ان يكون العبارة ساكتة عما هو
المقصود الاصلي وهو اثبات الغيرية فان هذا مقصود اصلي من الكلام
ويترتب عليه كونه صفة او بدلا واما النفي فملحوظ تبعا وكم من لفظ يستفاد
منه المعنيان بملاحظة الاعتبارين قيل اعترض التفتازاني على هذا التصوير بما
حاصله ما حرره قدس سره بقوله لا يقال كلمة لا في قوله غير المغضوب عليهم
ليست عاطفة اذ لم يرد اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لا صراط الذين
المغضوب عليهم بل اريد وصف المنعم عليهم بمغايرة المغضوب عليهم فلا وجه
لها سوى ان يكون بمعنى غير فلا فائدة ح لتبديله بها في تصوير معنى النفي و
تحقيقه ثم اجاب عنه بقوله لانا نقول لفظة لا في اصلها موضوعة واشتهرت

مطلب كون غير نفيا مع كونه وصفا

بتكه صادق م

اشتهرت بهذا المعنى كانها علم له فهي وان جعلت بمعنى غير اظهر دلالة على النفي
وارسخ قدما فيه انتهى وتبعه اكثر المحشين لكن ح يكون قوله فكانه المفيد
للتشبيه او للظن بالنظر الى مجرد تغيير اللفظ والمتبادر كونه بالنظر الى اللفظ
والمعنى جميعا فالمناسب لمذاق الكلام كون لا بمعنى النفي بتصوير النفي الملحوظ
تبعا ولزوما حتى يظهر كون لا زائدة ظهورا باهرا **قوله** ولذلك جاز الخ
هذا استدلال اني على ان غير في حكم لا وان اضافته كلا اضافة فيجوز تقديم
معمول ما اضيف اليه عليه اي لان غير لتضمنه معنى النفي صار بمنزلة لا في جواز
تقديم معمول ما اضيف اليه عليه كما في حيزه عليه وان المعمول انما يجوز تقدمه
اذا جاز تقدم عامله والمضاف اليه لا يجوز تقدمه على المضاف فكذا معموله
الا انه لما مر من ان غير لتضمنه معنى النفي صار بمنزلة لا وصارت اضافته كلا اضافة
فجاز تقديم معمول ما اضيف اليه تلخيص الكلام ان غيرا وضعت للمغايرة وهي
مستلزمة للنفي فيجوز تاكيده بلا واخرى يراد بها النفي كقولك انا زيدا غير ضارب
اي لست ضاربا له لا اني مغاير لشخص ضارب له فيكون نفيا صريحا والاضافة
بمنزلة العدم في المعنى فيجوز تقديم معمول المضاف اليه على المضاف ايضا كذا
في الحواشي الشريفية وتلقاه اصحاب الحواشي بالقبول ويرد عليه ان غيرا اذا
كان بمعنى لا وحرفا في صورة الاسم في هذا المثال لا يتم هذا الاستدلال فان
مداره على ان غيرا اذا كان بمعنى يكون اسما مستلزما للنفي فيعطى له حكم لجواز
تاكيده بلا بدليل جواز تقديم معمول المضاف اليه على المضاف في هذا المثال
وهذا انما يتم اذا كان غير باقيا على معناه في المثال المذكور وسبب الجواز
المذكور كونه في حكم لا لكونه متضمنا للنفي واما اذا كان بمعنى لا حرفا في صورة
الاسم فلا يبقى بينه وبين ما وقع في النظم مناسبة تامة فاتمام الاستدلال به على
ذلك يكون مشكلا وقوله كما جاز انا زيدا الا ضارب لا يلايم ما ذكره الشريف
ايضا اذ المثالان يكونان متحدين معنى ح والتغاير في التعبير فقط والاعتبار
في التمثيلات والمحاورات بالمعاني ومحصل المفهومات **قوله** كما جاز انا زيدا
لا ضارب اذ كلمة لا في مثله حرف سلب جزء من المحمول لتحصيل مفهوم عدمي

٣
انا زيدا غير ضارب

كلام عليه ... من ارباب الحواشي

١٥٠

ليكون القضية معدولة فلا يكون اسما كما نقل عن السخاوى واعترض عليه
ان هنا مانعا من التقديم وهو ان ما فى حيز لا لا يتقدم عليه واجيب بان ذلك
اذا كان النفى بما او ان فانهما لما دخلا على الاسم والفعل اشبها الاستفهام الذى
يقتضى الصدارة فطلبا صدر الكلام فامتنع التقديم بخلاف لم ولن فانهما
اختصا بالفعل وعملا فيه فصارا كالجزء منه فجاز ان يعمل ما بعدهما فيما قبلهما واما
لا فانما جاز التقديم معها وان دخلت على الاسم والفعل لانها حرف متصرف
فيها حيث اعمل ما قبلها فيما بعدها كقولك جئت بلا ذنب واريد ان لا تخرج
فجاز ايضا اعمال ما بعدها فيما قبلها بخلاف ما اذ لا يتخطاها العامل اصلا و
الكوفيون جوزوا تقديم متأخرها عليها قياسا على اخواتها لكن المختار مذهب
البصريين لما مر من ان ما وان يطلبان الصدارة فامتنع التقديم والقياس
على الاخوات قياس مع الفارق وان امتنع انا زيدا مثل ضارب فان الاضافة
فيه ليست كالاضافة واذا منعت الاضافة من تقديم المضاف اليه على المضاف
كانت لتقديم معموله على المضاف امنع فان المعمول لا يقع الا حيث صح وقوع
عامله فيه وانما تعرض لهذا المثال مع ان عامة المضاف كذلك لان فيه خلافا
فان ابن جنى اجازه ايضا لان معنى مثل ضارب اشبه ضاربا او كضارب
تخصيصه بالذكر تبعا للزمخشرى ردا عليه اما اولا فلان المأول بشئ لا يلزم
ان يعطى له حكمه واما ثانيا فلان هذا التاويل يمكن فى اكثر المواضع فالتزام
جواز التقديم فيه خروج عن صوب الانصاف واما ثالثا فلان غير ضارب
معناه غاير او مغاير ضاربا ولم يلتفتوا اليه فى جواز التقديم المذكور بل حاولوا
بيانه بغيره مما ذكروجه انفا قوله وقرئ وغير الضالين نسبه البيضاوى
الى عمر وعلى وابى رضى الله تعالى عنهم وهى تؤيد كون لا وغير بمعنى لتوافقهما ولذا
اوردها المص رحمه الله تعالى انتهى ولا يخفى لطفه قوله والضلال الخ ابتداء كلام لبيان
معنى الضلال المراد هنا ويحتمل العطف على قوله والغضب الخ ثم الضلال
فى المحسوس انما يكون فى الوقوع فى مكان غير الصراط السوى فكذا فى المعقول
يكون فى الوقوع فى محل غير الطريق المستقيم فكما ان البعد عن ذلك الصراط السوى

السوى المحسوس له عرض عريض كذلك يكون للبعد فى المعقول عن الطريق
الحق عرض عريض فتارة يكون بالوقوع فى الكفر والعياذ بالله تعالى وهو اقصاها
وتارة يكون بالوقوع فى المعاصى غير الكفر فادناه ترك الاولى وبين ادناه و
اقصاه مراتب كثيرة صغيرة بالنظر الى ما فوقه كبيرة بالنظر الى ما تحته ولهذا يوصف
الضلال بالشرك بالبعيد فقوله وله عرض عريض ينتظم كلا المعنيين وان
كان الظاهر كون المراد الضلال فى الدين القويم نقل عن الاساس ان حقيقة
الضلال فى الطريق المحسوس المسلوك تفقده حتى لا يصل الى مقصده ثم
استعير لفقد العلم والعمل الموصل للسعادة وشاع ذلك حتى صار حقيقة فى
اللغة والشرع الخ فقول المص العدول ظاهره بيان المعنى المراد فى النظم
اذ لا حسن فى بيان معناه الاصلى والسكوت عن المعنى المراد هنا قوله عمدا
او خطأ العدول عمدا ظاهر والعتاب عليه على اطلاقه واما الخطأ فبترك التثبت
والتحفظ كمن طلب الطريق السوى فاخطأ فى الجهة واصاب اولا ثم الخروج
ثانيا وهذا النوع من الضلال قد يعاتب عليه وقد لا يعاتب بل يعذر فعده
ضلالا مطلقا اما باعتبار الامور المؤدية اليه او بنفسه فان الذنوب كالسموم
يؤدى الى الهلاك وان كان تناوله خطأ فكذا الذنوب لكنه تعالى وعد
النبى وعفا عنه تفضلا ورحمة اشار اليه المص فى قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا
ان نسينا او اخطأنا الاية وقيل ولما كان ما مر من تنويع مراتب البعد يقتضى
تنوع ما هنا ايضا اشار الى انه لا ينضبط ويعتنى به مع انه قد يهتدى له من
التقابل انتهى وفيه خلل فتأمل قوله وقيل المغضوب عطف على ما فهم من
الكلام كانه قال قيل المغضوب جميع الكفرة لانهم مغضوبون وضالون و
قيل الخ قيل هذا ضعيف لان منكرى الصانع والمشركين اخبث دينا من اليهود
والنصارى فكان الاحتراز عن دينهم اولى انتهى مستند هذا القول الحديث
المرفوع كما سيجئ ولم يفسر فى الحديث الشريف غير اليهود والنصارى
وان كان غيرهم اشنع حالا منهم الا يرى ان المنافق اخبث كفرا واشد
عذابا ولم يرد به خاصة ومثل هذا البحث لا يناسب ارباب التحقيق قوله

او خطأ وله عرض عريض والتفاوت ما بين ادناه واقصاه كثير

عليهم اليهود

العدول الطريق

تعالى فيهم اي في شانهم من لعنه الله وغضب عليه الآية والقرينة على ان
هذه الاية نزلت في شان اليهود ان اخرها وجعل منهم القردة والخنازير
وقد اجمعوا على ان المسخ الى القردة والخنازير لم يقع الا في اليهود والضالين
النصارى لقوله تعالى في حقهم قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا و الدليل عليه
ان ما قبل الآية ما المسيح ابن مريم الا رسول الاية ثم قال قل يا اهل الكتاب
لا تغلوا في دينكم غير الحق بان ترفعوا عيسى من مرتبة العبودية والرسالة
الى مرتبة الالوهية ولا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل وقالوا عيسى
ابن الله وان الله هو المسيح ابن مريم او ان الله ثالث ثلثة وبالجملة كون المراد
بالاية الاولى اليهود وبالثانية النصارى باجماع اهل التفسير على ذلك
ان لم تم وان فلا قوله وقد روى مرفوعا الخ اي النبي عم وهو ما رواه
جمع منهم الترمذي وحسنه وابن حبان وصححه بلفظ قال رسول الله صلعم
ان المغضوب عليهم اليهود وان الضالين النصارى وفي مسند احمد رحمه الله
تعالى سال رجل النبي صلعم فقال يا رسول الله من هؤلاء المغضوب عليهم
فقال اليهود ومن هؤلاء الضالون فقال النصارى وكانه اراد به دفع
الاشكال بان الآية الاولى تدل على ان اليهود مغضوب عليهم والمدعى ان المغضوب
عليهم ليس الا اليهود وكذا حال الاية الثانية فلا تقريب اذ الغضب و
الضلال مما وصف بهما الكفرة مطلقا في مواضع عديدة من القران ان سلم
الحصر لكن لا حصر في الحديث الشريف ايضا وذكر الشيء لا ينافي ما عداه
كما هو المشهور بل يجوز ان يكون تخصيصهما لشدة ظهور الغضب والضلال
فيهما وفرط اذيتهما للانبياء عليهم السلام خصوصا برسولنا عم وجه
الدفع هو ان الامر كذلك لكن لما ورد البيان من النبي عم على الوجه المذكور
ثبت المدعى ومثل هذا في مقام الخطابيات كاف وانت خبير بان الحديث
الشريف يدل على المدعى المذكور فاي فائدة في ايراد الفائدتين الايتين
المذكورتين الشريفتين ثم التقوية بالخبر اللطيف مع ان الايتين الكريمتين
ليستا نصتين في ان المراد بهما اليهود والنصارى ولذا يحتاج فيه الى العناية

العناية فعلم منه ان مراده استدراك على صاحب الكشاف في تضعيف
اي وما ثبت بالحديث المرفوع الصحيح او الحسن كيف يضعف حتى نقل عن
ابي حاتم وقال لا اعلم فيه خلافا عن المفسرين فهذه حكاية اجماع منهم فكيف
يعدل عنه بالرأي ولصاحب الكشاف ان يقول ان غير المغضوب عليهم
عام ولا بد من تخصيصه بدليل قطعي كما هو المذهب عند الائمة الحنفية وصاحب
الكشاف منهم والحديث الشريف من خبر احاد لا يخصص بمثله العام الا
عند الشافعي والخصم منه ومعلوم ان كون المراد بالايتين المذكورتين اليهود
والنصارى لا يدل قطعا على كون المراد بهما اليهود والنصارى ولو دلتا
ظنا فلا يصلح التخصيص ايضا فاعتراض الخصم بناء على مذهبه غير وارد على
الزمخشري قوله ويتجه اي يظهر ظهورا موجها ولو فسر بهذا كان كلاما
موجها وان خالف ما عليه الجمهور ظاهرا والمعنى اي يصير موجها ومقبولا و
فاعل يتجه قوله ان يقال قيل ~~قوله~~ ان يقال المغضوب عليهم العصاة الخ
بناء على التفسير المروي من الشارع لان الشارع لا لم يرد التقييد والتخصيص
بل اكتفى ببيان ما هو الاصل فقد وسع دائرة التفسير انتهى ولا يخفى عليك
ان العكس اولى اذ المعنى ويتجه ولا يبعد ان يقال ذلك بناء على عموم
اللفظ واطلاقه فاذا كان الامر كذلك فالمراد من الخبر اللطيف بيان انفع
الانواع من ذلك الجنس لا الحصر لما مر ومن الشراح من حمل هذا على الاعتراض
على القائل المذكور بان العموم ظ والتخصيص عدول عن الظ والحديث
الشريف لا يوجب التخصيص لجواز ان يراد التمثيل وهذا مع كونه مبنيا على
ان كلمة عليه موجودة وهي في اكثر النسخ ساقطة خلاف السوق فان
الخصم لم يرض تضعيف الزمخشري هذا القول بل ايده بالحديث المرفوع و
كيف يحمل على الاعتراض مع ان الجمع بينهما ممكن لما مر غير مرة من ان المراد من
الخبر الشريف التمثيل ولا ينافيه الحمل على العموم قوله لان المنعم عليهم شروع
لبيان كونه موجها ان وفق على صيغة المجهول اي جعل موفقا للجمع بين معرفة
الحق اي علمه هذا بناء على عدم التفرقة بين العلم والمعرفة قوله لذاته متعلق

لا دليل

٢ والضالين الجاهلون بالله

بالمعرفة والضمير للمونة بتأويل العرفان او ان يعرف اد تاوه ليست بمحضة
للتانيث ومعنى كون معرفة الحق لذاته كون تلك المعرفة مقصودة لذاتها لا لكو
وسيلة الى غيرها من العمل اذ المراد بالحق هنا الامور الثابتة في نفس الامر التي
ليس لقدرتنا مدخل في وجودها ومعرفتها التصديق بها والاذعان لها وهذا
التصديق اي يطلب لذاته كالتصديق بالله تعالى وصفاته العلى والملائكة
وغير ذلك ولا ريب في ان المقصود هنا هو العلم فقط قوله والخير عطف على
الحق اي معرفة الخير وهو الاحكام العملية التي لقدرتنا مدخل في وجودها كالصلوة
والزكوة الواجبتان فان معرفتها ليست لذاتها بل للتوسل الى العمل ولذا قال هنا
للعمل وفيما سبق لذاته فقوله للعمل متعلق بالمعرفة المقدرة بواسطة العطف
والضمير راجع الى الخير لا للمعرفة بالخير لا بالمعرفة الا ان يحمل الباء على السببية فيجوز
فيتعين رجوعه الى المعرفة وتعبير الاحكام الاعتقادية بالحق والاحكام العملية بالخير
لنكتة لطيفة ووجهه هو ان الحق في اللغة بمعنى الثابت ولما كان المراد بالاحكام
الاعتقادية ما كان ثابتا في نفسه ولا يكون لقدرتنا مدخل في وجودها كان
التعبير عنها بالحق انسب والخير حصول الشيء لما من شانه ان يكون حاصلا له اي
يليق به ويناسبه ولما كان المراد بالاحكام العملية ما يكون لقدرتنا مدخل في
وجودها وحصولها منوط بقدرتنا ولم يكن ثابتا في نفسه كان التعبير عنها بالخير
اليق بهما وان كان كل منهما حقا بالمعنى المقابل للباطل وخيرا بالمفهوم المقابل
للشر وهذا وجه التفنن على هذا الاسلوب ثم المراد بالخير اعم من الفعل والترك
والشرور والمعاصي تركها خير وكذا العمل شامل للمتروك كما بين في حديث انما
الاعمال بالنيات اذ المراد بالمتروك كف النفس مع الاقتدار على اتيانها و
هو خير يثاب عليها واما الترك بلا نية وبلا اقتدار على اتيانها فليست من باب
الخير لا يثاب عليها صرح به شراح الحديث وكذا صرح به في اوائل التلويح والمراد
بالعمل اعم من العبادات وغيرها واختار العمل لانه اخص من الفعل كذا في شرح
القسطلاني نقلا عن الخوالي قوله فكان المقابل له من اختل احدى قوتيه و
لما كان من اختل الاحدى احدى قوتيه مقابلا له فكون من اختل كلتا قوتيه مقابلا له

بسبب اشتمالهما الوصف المقابل لهم

له بطريق الاولى والاحرى فلذا لم يذكره وايضا ما كان مقابلا له في النظم
الجليل من اختل احدى قوتيه على ما اختاره المص لا من اختل كلتا قوتيه والتقابل
بين الذوات تقابل شهوري والتقابل الحقيقي بين الصفات القائمة بها ولما
كان التقابل الحقيقي ~~بين الصفات القا~~ في النظم الكريم بين الاشخاص بين المص
التقابل بين الذوات وان كان هذا بالنظر الى الصفات قيل وينبغي ان يعلم
ان كون المنعم عليه ما ذكر انما يصح على تقدير البدل او الصفة المبينة واما على
تقدير الصفة المقيدة فلا الا ان يبنى الكلام عليه لرجحانه او يقال اراد الاعم مما
قبل التوصيف او بعده انتهى والوجه الاخير هو المراد هنا وامثاله قوله العاقلة
والعاملة بدل من القوتين بدل الكل من الكل ان اعتبر بعد العطف او بدل البعض
بتقدير الضمير ان لوحظ البدلية قبل العطف والمراد بالعاقلة وتسمى قوة نظرية
ما يتاثر النفس بها عما فوقها من المبادي العالية ويستفيض منها العلوم النظرية
وكمالها بهذا الاعتبار هو معرفة الحق لذاته واما العاملة وتسمى قوة عملية
ايضا فهي التي تؤثر بها فيما تحتها من الابدان وتتصرف فيها وكمالها بهذا الاعتبار
تهذيب الظاهر بالشرايع النبوية والباطنة بالاخلاق المرضية وهو الذي اشار
اليه بقوله والخير للعمل به ولكل منهما مراتب اربع فصلت في شرح المطالع وحواشيه
واختلالهما باختلال جميع مراتبهما واما الاختلال ببعض المراتب دون بعض
فاما داخل في المنعم عليه او داخل في الاخيرين على بعض الاحتمالات او واسطة
قيل والمراد بالاختلال صفة فقط بقرينة قوله والمخل بالعمل فاسق مغضوب
عليه لانه ذكر العمل والعلم ولان من اختل ذات احدى قوتيه ليس كذلك
انتهى لم يتعرض له كما في اكثر مواضع القران حيث يبين حال المؤمنين الكاملين
والكافرين المعتدين ولم يذكر حال المؤمنين القاصرين والمخل بالعمل فاسق اي
المخل بالعمل والتارك له ولو مع العلم بذلك فاسق سواء كان في مرتبة التغابي
او الانهماك او الجحود من مراتب الفسق فالمراد بالفاسق هو العاصي مطلقا
لا بمعنى الكافر فقط كما ان المراد بالعصاة فيما سبق هي الفساق مطلقا
فيتوافق الكلامان فيتم التقريب ولو اريد بالعصاة معنى غير ما اريد بالفاسق

هو الاختلال بهم

مغضوب عليه

لا يتم التقريب فان اريد باختلال العمل اختلاله بجميع مراتبه فالامر ظاهر وان
اريد اختلاله ببعض مراتبه دون بعض فان لزم منه ارتكاب الكبائر فهو فاسق
عاص وهذا هو الظاهر من كلام المص وان لم يلزم منه ذلك الارتكاب فليس
بفاسق وهذا الكلام من المص اشارة الى اختلال القوة العاملة واختلالها ١
بترك العمل وان علم ان ذلك العمل واجب او حرام ولو غفل عن علمه ايضا
لكان من قبيل اختلال القوة العاقلة وانما قدمه مع انه مؤخر فيما مر اذ الفصل
الواحد اولى من الفصلين والا فالاخلال بالعلم اقبح لانه شامل للكفر بل هو
المتبادر منه فاللف والنشر المرتب اولى بالنظر اليه **قوله** لقوله تعالى في القاتل ١٢٢
متعمدا وغضب الله عليه لكونه من الكبائر والتقاتل بالفصل فيكون كل مرتكب الكبيرة
بقتل م فاسقا مغضوبا عليه فيتم التقريب وهذا بناء على ان المراد بمن في قوله تعالى ومن
المؤمن القاتل ولم يعتقد حله فيكون كبيرة فثبت المدعى واما اذا اريد به الكافر
او المؤمن لكن اعتقد حل قتل المؤمن فلا يثبت المدعى ولما كان المراد باخلال العمل
ما يلزم منه ارتكاب الكبائر علم ان كل مخل بالعمل بهذا المعنى فاسق مغضوب عليه
اذ المراد بالغضب الغضب في الجملة ولا ريب في تحققه في كل مرتكب الكبيرة فلا
اشكال بانه ان اراد ان كل مخل بالعمل فاسق مغضوب عليهم فهو ممنوع ولا يدل
عليه ما ذكره من الدليل وان اراد ان بعض المخل بالعمل كذلك فهو مسلم لكن لا
يصلح لكبروية الشكل الاول انتهى **قوله** والمخل بالعلم جاهل ضال اي الغافل
عما يجب علمه وان كان عاملا وعابدا جاهل ضال عن الطريق القويم اذ لا واسطة
بين الحق والباطل لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال فان الحق هو الاعتقاد
الذي طابق الواقع فالضلال المقابل له هو الجهل سواء كان الجهل بذات الله
تعالى وصفاته ونحوه وهو كفر او الجهل بنحو وجوب الصلوة والزكوة حين فانقسم
الناس بحسب العلم بما ينبغي والعمل به الى اقسام ثلثة لا يخرجون لانه اما عالم
به او جاهل والعالم اما عامل او مخالف والعالم العامل هو المنعم عليه وهو المزكي
نفسه المفلح المشار اليه بقوله قد افلح من زكيها والعالم المتبع لهواه هو المغضوب
عليه والجاهل هو الضال المشار اليهما بقوله تعالى وقد خاب من دسيها انتهى

انتهى والناس في اخلال العمل متفاوت كترك الانفاق والحج اخلال للغني
دون الفقير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر تركهما اخلال لمن قدر من
العلماء والامراء دون غيره وقس عليه ما عداه فثبت ان المخل بالقوة العاملة
سواء كان مع الكفر او لا فاسق مغضوب عليه وان المخل بالقوة العاقلة سواء
يؤدي الى الكفر او لا جاهل ضال فينتج بهذه المقدمات ان المغضوب عليهم هم
العصاة مطلقا وان الضالين هم الجاهلون مطلقا فينبغي ان يحمل ما في
الحديث من بيان المغضوب عليهم باليهود والضالين بالنصارى على تمثيل
الجنسين باشنع انواعهما كما فسر علي رضي الله تعالى عنه حسنة في قوله تعالى ربنا
اتنا في الدنيا حسنة بالمرأة الصالحة وفي الاخرة الحوراء جمع حور وعذاب النار
بامرأة السوء تمثيلا للمراد بها وله نظائر كثيرة **قوله** وقرئ ولا الضألين
بالهمزة المفتوحة المبدلة عن الالف بعد الضاد لكون الالف اخت الهمزة
قرأ ايوب السختياني قال ابن جني هي لغة وتبعه في ذلك جماعة من
جد المتأخرين منهم الزمخشري والمص ايضا حيث قال على لغة من الخ وتاويله
على القاعدة المقررة من ان جميع القراءات قرأته علم ان كل من كان على لغة
من جد في الهرب من التقاء الساكنين اختار هذه القراءة المروية عنه عم
اذ لا يساعد المحل لاحد ان يقرأ من تلقاء نفسه **قوله** في الهرب من التقاء
اليوم الساكنين اي حيث هرب من التقاء الساكنين على حدة مع كونه جائزا في
البقاء قال هي فاشية في العرب في كل الف وقع بعدها حرف مشدد
لكن قال صاحب القاموس والذي نص عليه جماهير النحويين ان ذلك لا
يقاس لانه لم يكثر وانما سمع منه الفاظ يسيرة دابة وشابة قال ابو زيد سمعت
عمرو بن عبيد يقرأ فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان فظننته انه قد
خسرو لحن حتى سمعت من العرب دابة وشابة كذا قيل **قوله** اسم الفعل الخ اي انه
ليس بفعل مع تأديته معناه بل اسم له لان دلالته على معنى استجب من حيث
انه موضوع لفعل دال على طلب الاجابة كوضع سائر الاسماء لمدلولاتها و
تحقيق ذلك ان كل لفظ وضع بازاء معنى اسما كان او فعلا او حرفا فذا اسم

هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالته على ذلك الاسم او الفعل او الحرف ففي
قولنا خرج زيد من البصرة خرج فعل وزيد اسم ومن حرف فيجعل كلا من الثلثة محكوما
عليه لكن وضع غير قصدي ولا يصير اللفظ به مشتركا ولا يفهم منه معنى مسماه
وقد اتفق لبعض الافعال ان وضعت لها اسماء اخر غير لفظها تطلق ويراد
بها الافعال من حيث دلالتها على معانيها لا من حيث انها يراد بها لفظها وسموها
اسماء الافعال فاذا قلت امين مثلا فهم منه لفظ استجب او ما يرادفه مقصودا
به طلب الاستجابة كما في قولك اللهم استجب لا مقصودا به نفسه كما في قولك
استجب صيغة امر وبذلك صح كونها اسماء اذ تستفيد ناسها معاني الافعال لان
مدلولاتها التي وضعت هي لها الفاظ لم يعتبر معها اقترانها بزمان واما المعاني المفهومة
المقترنة بالزمان فهي مدلولة لتلك الالفاظ ينتقل من الاسماء اليها بواسطتها و
هذا تأويل مناسب لتسميتها باسماء الافعال كذا قالوا ويرد عليه ان الدال على
الدال على الشيء دال على ذلك الشيء فتدل الالفاظ المذكورة على المعاني المقترنة
بالزمان فتكون افعالا ولعل هذا منشأ مذهب الكوفيين من انها افعال ودخول
التنوين لا يضر كقوله تعالى لنسفعا بالناصية الاية وكذا دخول اللام في بعضها و
بالجملة ان ما قالوه من ان هذه الكلمات ليست بافعال مع تأديتها لان صيغتها
مخالفة لصيغ الافعال وانها لا تتصرف فيها تصرفها وتدخل اللام في بعضها والتنوين
في بعضها غير تام لما ذكرنا فتأمل في جوابه واما الاشكال بانه لا يصح ان يخبر عنها
والاسم ما يصح ان يخبر عنه اما الكبرى فظ واما الصغرى فلان معناها الفاظ
الافعال المراد به معانيها التي لا يمكن ان يخبر عنها فيمتنع الاخبار عن تلك الكلمات
لكون معانيها وهي الفاظ الافعال كذلك فلا وجه للقول بكونها اسماء فمدفوع
بان امتناع الخبر عن المعاني لا يستلزم امتناع الخبر عن الالفاظ التي يراد بها حال
ارادتها منه الا يرى ان الاخبار عن مفهوم ضرب ممتنع مع امكان الاخبار عن
لفظه بانه فعل ماض حال ارادة معناه منه كما صرح السيد السند في صحة الاسناد
الى نفسها سواء كانت مجردة عن ملاحظة معانيها كما في قولك اتق ضرب من
ثلثة احرف او مأخوذ معها كما في قولك لا تفعل نهي وامنوا اذ المسند اليه

مطلب وجه كونه اسماء الافعال
اسماء لا افعالا

اليه لفظه باعتبار الدلالة على المعنى انتهى كذا قيل وسره ان كل لفظ وضع بازاء
معنى اسما كان او فعلا او حرفا فله اسم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالته على
ذلك الاسم او الفعل او الحرف فيصير كل من هذه الثلثة محكوما عليه حتى الحرف في
ظنك بالفعل وكونه محكوما عليه باعتبار كونه اسما لنفسه لا فعلا لا يضر المقصود
اذ المطلوب ان اسماء الافعال يمكن ان يخبر عنها لكون معانيها وهي الالفاظ المذكورة
صحيح الاخبار عنها ولو كان ذلك باعتبار كونها اسما لانفسها لكن فيه شيء فتأمل
قوله الذي هو استجب لا اسم للفعل الذي هو افعل وما وقع في كلام ابن عباس
رضي الله عنهما في أول وفي كلامه رد قول من قال انه مسامحة ومحض المسافة و
مرادهم انه اسم المعنى المصدري ومنصوب على المصدرية من الافعال المحذوفة
ابدا وايضا فيه رد من قال انها افعال كما سبق كرد قول انها خارجة عن الاقسام
الثلثة وان امين اسم الله تعالى والتقدير يا امين وضعفه ابو البقاء بوجهين قوله
وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الى قوله فقال افعل قال الزيلعي في تخريج احاديث
الكشاف انه واه جدا واخرجه الثعلبي عن ابي صالح كما في الدر المنثور وهذا كناية
عن فعل خاص وهو هنا استجب كقول الاصوليين الامر قول القائل استعلاء
افعل فقيل افعل كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغ اية لغة كانت وكذا هنا
وكذا صرح صاحب الكشاف بان الفعل كناية عن فعل خاص وهو كثير في القرآن
فهذه الرواية تؤيد كون امين بمعنى الامر وترد قول من قال انه اسم المعنى المصدري
ولما كان معنى افعل استجب لما ذكرنا من انه كناية عن فعل خاص اذ لا وجود للعام
الا في ضمن الخاص كان شاملا للدعاء الذي بصيغة النهي كشمول استجب في
مثل قولنا اللهم لا تعذبنا ولا تزغ قلوبنا ولا تهلكنا ولو قيل ان افعل في هذه
الرواية علم جنس لكل طلب كفعل ويفعل لكل ما بني للمفعول من الفعلين
او بصيغة الخبر كرحم الله كان شموله بالدعاء الوارد بصيغة النهي اظهر كشموله
لكل نفي ونهي كما صرح به شراح الكافية واوضحه صاحب المرآة في بحث الامر قوله
على الفتح كاين هذا متضمن دعاوي ثلثة بناؤه والبناء على الحركة والبناء على الفتح
من بين الحركات قوله لالتقاء الساكنين علة للبناء على الحركة دون السكون

وسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن معناه فقال افعل

ولا يكون علة على اختيار الفتح لان مثبت العام لا يثبت الخاص والقول بانه
علة لاختيار الفتح ايضا لان الفتح يناسب ما يدفع بها وقد اشتهر ان الساكن
اذا حرك حرك بالكسر وقد اختيار الفتح في لفظ بكثرة استعماله جدا ووجه بنائه شبهه
بالفعل بحسب المعنى ولم يتعرض لهما لظهورهما ولا نفهامهما من كلامه اما البناء
فمن التعبير باسم الفعل المشعر بشبهه به واما الفتح فمن قوله كاين والقول بان وقع
الحركة ايضا يستفاد منه لا يجدي اذ العلة مصححة والاطراد ليس بشرط واسماء
الافعال لا محل لها من الاعراب عند المحققين اذ العلة مصححة والاطراد ليس بشرط
واسماء الافعال لا محل لها من الاعراب عند المحققين على ما نقله ابن مالك والجمهور
على ما نقله ابن هشام وهو المختار عندهما وقال الدماميني هذا مذهب الاخفش
كذا قيل وفيه بحث مختار هو كونها بمعنى الفعل وان قلنا انها اسماء الفاظ الافعال
مع ان المختار عند المحققين انها اسماء معاني الافعال وقيل انها مرفوعة المحل على
الابتداء وفاعلها ساد مسد الخبر كما في اقائم الزيدان وقيل انها منصوبة المحل بافعال
محذوفة على مفعول مطلق والاقرب الى العقول هو الاحتمال الاول فان في
الاخيرين اشكالا قويا كما بين في كتب النحو وحكمها حكم افعالها في التعدي واللزوم
غالبا ولا علامة للمضمر المرتفع بها من علامة التانيث والتثنية والجمع بل مفرد
مذكر دائما وانما قيد بغالبا فان امين بمعنى استجب المتعدي ولم يسمع لامين
مفعول ثم تكلموا في امين فقيل انه اعجمي معرب هابين لان فاعيل كقابيل
ليس من اوزان العرب فان اصله امين بوزن كريم فاشبع فصار امين بالمد
فعلم ان قول من قال ان المد والقصر فرع ضعيف بل الصواب عكسه قوله و
جاء مد الفه للاشباع ورفع الصوت بالدعاء فانه احسن في التضرع والنداء
بوزنه فعيل لا افعيل ولا فاعيل لانها ليست من اوزان العرب وجاء
في اللغة قصرها وهو الاصل لا مرد والقول بانه ليس بمعروف ولم يجئ الا
بضرورة الشعر لا يجدي الاصالة الاشهرة الا لغرض صحيح وهو رفع الصوت
لا بغير الاصالة اذ لا كلام يوجد له نظير ولا وزن في كلام العرب الا باد وقد
بيشد الميم الممدود وروي عن الحسن وجعفر الصادق جواز تشديد الميم مع

مع المد صونا للصلوة العامة عن الفساد لان معناه القصد لانه جمع آمّ
بالمد اسم فاعل من ام اي قصد كما في قوله تعالى امين البيت الحرام الاية بمعنى
قاصدي فيكون نصبه على الحال من مفعول اهدنا اي نطلب منك الهداية
قاصدي اجابتك كذا قيل قوله قال اي المجنون العامري المشهور بحب ليلى
روي انه لما امره ابوه حين قدم مكة ان يتشبث باستار الكعبة ويسأل الله تعالى
الخلاص من حب ليلى اخذ بحلقة الباب فقال اللهم من علي بليلى فضربه ابوه
فبكى قائلا يا رب لا تسلبني حبها ابدا ويرحم الله عبدا قال آمينا بمد الالف وروي
انه لما انشد هذا البيت بكى ابوه وقال امينا فخلاه وسبيله ولم يمنعه عن حبها
بعد وهذا البيت شاهد على المد ثم قال مستشهدا المجئ بقصر الفه وقال اخر غير
الاول قيل قائله جبير بن الاضبط اوله تباعد عني فطحل اذ دعوته قوله امين فزاد
الله ما بيننا بعدا فطحل بفتح الفاء وسكون الحاء المهملة وفتح الطاء كجعفر اسم رجل
والمعنى تباعد عني هذا الرجل المسمى بفطحل اذ دعوته وحق امين ان يؤخر عن
الدعاء وهو قوله فزاد الله لان طلب الاستجابة اي يكون بعده لكنه قدم
اهتماما بالاجابة او لمحافظة الوزن وهو الظاهر وقيل الرواية فيه المد ايضا
وما هنا محرف وهو هكذا تباعد عني فطحل وابن امه فامين زاد الله ما بيننا
بعدا ولم يلتفت اليه المص اذ ما اختاره هو المشهور قوله وليس من القرآن
وفاقا وكتبه في المصحف بدعة لا يرخص به بل يؤدب كاتبه وما نقل في بعض
الكتب لا ينبغي نقله كما في التيسير انها من السورة عند مجاهد ولعدم اعتداد
المص به قال وفاقا فلا حاجة الى ما قيل انه محمول على اجماع بعد عصر مجاهد بل
لا وجه له لانه يشعر بعدم الاجماع قبل عصر مجاهد وهو خلاف ما قيل من انه
علم قرانيته مما اتفق عليه الامة وصار مجمعا عليه حتى حكم بارتداد من قال بقرانيته
لانه لم يكتب في الامام ولم ينقل احد من نقلة القرآن من الصحابة والتابعين انه
قرآن فعلى هذا قول مجاهد يشبه خرق الاجماع فكيف يقال انه محمول على اجماع
من بعد عصر مجاهد قوله لكن يسن ختم السورة الفاتحة اي سورة الفاتحة
به فاللام فيها للعهد الخارجي لكن لا استدراك فانه لا ينافي كونه قرانا او عدم

ذلك ان لا يحسن ختم السورة به وهذا خلاف ما تعارف من السلف رفعه
بقوله لكن ليس لقوله عم علمني جبرائيل عم آمين اي ان اقوله فالتعليم لقوله
لا لنفسه وفي الكشاف موافقا لكتب الحديث لقنني به بدل علمني وهذا
الحديث رواه البيهقي وغيره والنقل بالمعنى لا باس عند اذا كان لفظ الحديث
الشريف مضبوطا معلوما وهنا كذلك قوله لقوله تعين لكونه سنة و
يجوز ان يكون تعين ايضا لكونه ليس من القرآن لقوله عند فراغي من قراءة
الفاتحة فانه صريح في انه ليس منها واذا لم يكن من سورة الفاتحة وقال اي
جبرائيل عليه السلام انه اي آمين كالختم على الكتاب اي المكتوب ووجه الشبه هو انه يمنع
الدعاء من فساد الخيبة كما ان الختم يمنع الكتاب من فساد التغيير وظهور
ما فيه لغير اهله وبعبارة اخرى انه لا يعتد بالدعاء بدونه كما ان الكتاب
لا يعتد به اذا لم يختم هذا اي كون ضمير هذا قال لجبرائيل هو المناسب للسوق
وقيل انه للنبي عم في صحة المعنى لانه قال النبي عم علمني جبرائيل الحديث وقال
ايضا عم في حديث اخر انه كالختم اه قيل وقال الشيخ المحدث ذكره السيوطي
في تخريجه اي قال النبي عم في حديث اخر ثم قال روى الخبر الاول البيهقي وغيره
والثاني ابو داود في سننه انتهى فعلى هذا ضمير قال متعين للنبي عم وقد يجاب
هذا القائل كونه لجبرائيل فحي في رواية المص نوع تعقيد اذ الظاهر لقوله عم قال
الزيلعي لم اجده هكذا وفي الدعاء لابن ابي شيبة من رواية ابي ميسرة احد كبار
التابعين قال جبرائيل اقرأ النبي عليه السلام فاتحة الكتاب فلما قال ولا الضالين
قال له قل آمين وروى ابو داود عن ابي زهير قال آمين مثل الطابع على الصحيفة
وروى ابن مردويه عن ابي هريرة مرفوعا آمين خاتم رب العالمين على عباده
المؤمنين انتهى فعلى هذا اسناد المص هذا الى علي رضي الله تعالى عنه دون النبي
عم فيه خلل ظاهر الا ان يقال هذه رواية وما ساقه المص رواية اخرى والله
اعلم بما هو الصواب والاحرى قوله وفي معناه قول علي رضي الله تعالى عنه آمين
خاتم رب العالمين وقد سبق ان ابن مردويه روى هذا عن ابي هريرة مرفوعا
فلا حاجة الى ما قيل هذا الموقوف في حكم المرفوع وانما قال في معناه لان بينهما

لانه معطوف بحسب المعنى على قوله لقوله عليه السلام قال معناه لانه قال عليه السلام عم م

سالكوتي

٢ ختم به دعاء عبده

بينهما فرقا وجه وهو ان هذا يدل على ان الختم من جانب رب العالمين
على دعاء عباده المؤمنين وذلك يدل بظاهره على ان الختم من جانب
العبد الداعين وان احتمل كونه من قبل المجيب للمضطرين وايضا ان
آمين شبه في هذا بالخاتم وفي ذلك شبه بالختم نفسه ووجه الشبه انه
كما ان من اعظم شانه اذا وقع كتاب احد عنده من صك او محضر
ووضع عليه خاتمه يصير ذلك سببا لنفاذه وقبوله كذلك آمين اذا قال العبد
بعد الدعاء كانه وضع عند رب العالمين وختم على كتاب دعاء عباده
الراجين ولا قبول فوقه ولا سرور فيما سواه ووجه الشبه بين آمين وبين الختم
من جانب العبد قد مر توضيحه ولما كان الفرق بهذا الوجه ظاهرا قال وفي
معناه ووجه كونه في معناه انه كالختم على كلا التقديرين سواء كان من جهة العبد
او من جانب الرب قوله يقوله الامام اي في كل صلوة ويجهر به في الجهرية هذا
مذهب الشافعي وتخصيص الذكر بالامام لقوله ويجهر به والا فالامام والمأموم
والمنفرد سواء في قول ذلك واختار المص انه الجهر لا يسن للمقتدي في الجهرية وهو
قول الشافعي في الجديد وفي قوله القديم يؤمن المقتدي جهرا ايضا وعن مالك في
احد قوليه انه لا يسن التأمين للمصلي اصلا كذا نقله البعض عن العلماء وفي شرح الوجيز انه
يستحب لكل من قرأ الفاتحة خارج الصلوة او فيها ان يقول عقيبها آمين بعد سكتة
لطيفة ليتميز القرآن عن غيره ويستوي في استحبابها الامام والمأموم والمنفرد
ويجهر بها الامام والمنفرد في الجهرية تبعا للقراءة لحديث وائل المذكور انتهى فتخصيص
الذكر بالامام ليس في محله الا انه يقال انه رواية عن الشافعي وعندنا يؤمن الامام و
المأموم سرا في الجهرية وكذا يسن للمنفرد سرا والتفصيل في كتب الفقه قوله لما روى
عن وائل بن حجر هذا الحديث اخرجه ابو داود والترمذي والدارقطني وصححه ابن
حبان ووائل بهمزة بعد الالف يليها لام وهو وائل بن حجر بضم الحاء المهملة وسكون
الجيم المعجمة ابن ربيعة الحضرمي من الصحابة كان ابوه من اقيال اليمن اي ملوكها
فان الملك عندهم يسمى قيلا ووفد على النبي عليه السلام واستقطعه ارضا فقطعه
اياها وقال عليه السلام هذا سيد الاقيال ولم يبايع معاوية قصة ولما صار خليفة

كما روي انه النبي عليه السلام قال الرجل الخ في سؤاله او وجب ان ختم فقيل باي شيء قال بآمين وكذا ما روي في حديث آخر اذا دعا احدكم بدعاء فليختمه بآمين فان آمين في الدعاء مثل الطابع في الصحيفة فهو يدل على ان الختم من جانب العبد ان الداعي ينبغي ان يؤمن دعاء نفسه كما يؤمن دعاء غيره فانه من جملة اسباب الاجابة منه

٢ انه عليه السلام كان اذا قرأ ولا الضالين قال آمين ورفع بها صوته

قدم عليه فاستقبله واكرمه وتوفي في عهده واجاب اصحابنا عما ذهبوا اليه بانه عليه السلام جهر بها للتعليم ثم خافته قوله وعن ابي حنيفة انه بهذه الرواية وجهه انه هو الداعي ولانه قوله عليه السلام اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين تشعر فيما في الشركة والبه ذهب الامام مالك لكن هذه الرواية عن امامنا غير مشهورة والمشهور انه يقوله لكن يخفيه لانه ذكر فيستحب الاخفاء كسائر الاذكار والدليل ما رواه عبد الله بن مغفل بضم الميم وفتح الغين المعجمة والفاء المشددة اسم مفعول من التفعيل بن غنم من مشاهير الصحابة توفي بالبصرة سنة ستين وانس بن مالك رضي الله تعالى عنهما لكن الزيلعي قال لم اجده عن واحد منهما قوله لقوله عليه السلام هذا الحديث اخرجه البخاري ومسلم عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه اذا قال الامام ولا الضالين اي في الصلوة الجهرية فقولوا اي المأمومين كما هو الظاهر او اي الامام والمأموم آمين الامر هنا للندب فانه لو كان للوجوب لكان علينا لا لنا كما قيل في قوله تعالى فاصطادوا قوله فان الملائكة تقول آمين دليل على مجموع الدعوى من ان المأموم يؤمن مع الامام اما على تأمين المأموم فبعبارة النص واما على تأمين الامام فبدلالة النص اذ الامام بالمغفرة المذكورة بموافقة تأمينه تأمين الملائكة احق وباحراز الفضيلة اليق ويؤيده ما اتفق عليه الشيخان البخاري ومسلم انه عليه السلام قال اذا امن الامام فامنوا فان من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه من الصغائر مما سوى حقوق العباد وقيل المخاطب بقوله عليه السلام قولوا آمين الامام والمأموم جميعا ولا يخفى انه تكلف وقيل ويمكن ان يقال ان تأمين الامام قد علم مما سبق وهذا ضعيف اذ الدليل المسوق لاثبات المدعى هذا الخبر الشريف فلا بد من دلالته على تأمين الامام وطريق دلالته عليه ما ذكرناه على ما ثبت في الاصول وتلقاه العقول وروى محيي السنة الحديث الشريف هكذا اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين فان الملائكة تقول آمين وان الامام يقول آمين فمن وافق تأمينه الحديث فح لا اشكال اصلا ولكن المص اختار ما اخرجه الشيخان لقوته ولرجحانه فلوجرم انه لا بد من تطبيقه على المدعى بالتأويل المذكور والمراد بالملائكة العموم حفظة كانت او غيرها من الملائكة الذين

٢ انه لا يقوله

اي الاخفاء عن النبي عليه السلام بالتأمين سلم

٣ والمأموم يؤمن معه

٤ فمن وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه

١٤٧

من غيرهم

الذين مع المصلي وقيل الحفظة فقط ولا شك انه تخصيص بلا مخصص بل مع ما ينافي التخصيص وقيل المراد بالملائكة غير ذلك من صفوف اهل السماء ثم الظاهر ان المراد بالموافقة اي وقت تأمينهما وقيل في الاخلاص وقيل في الاجابة وقيل في مدارها وهو الاعتقاد الصحيح والعمل الصالح ولا يخفى ان هذه المعاني وان كانت جيدة في انفسها لكن لا يلايم مذاق الحديث الشريف حيث قيل اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين فان من وافق الحديث قوله فان من وافق تعليل للامر بالقول المذكور ولا ريبة انه يلايمه اتحاد وقت تأمينهما نعم واذا انضم الى الاعتقاد والعمل الصالح كمال الاطاعة وهو التسليم والرضا بكل ما اراد الله تعالى تحصل سرعة الاجابة كما اشير اليه قوله عليه السلام لعمه ابي طالب حين قال له ما اطوعك ربك يا محمد وانت يا عم اذا اطعته اطاعك قوله وعن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه صحابي مشهور من اصحاب الصفة وفي اسمه الشريف اختلاف كثير يبلغ ثلثين قولا والاصح انه عبد الرحمن وابو هريرة وجه تسميته به وقصته مشهورة وقد بينها علي القاري في اوائل شرح المشكوة وهذا الحديث صحيح وليس بموضوع كما توهم وان اكثر الاحاديث المروية عن ابي في فضائل السور موضوعة وضعها رجل من عبادان من الكرامية وهم يرون جواز وضع الحديث للترغيب للخير لا للغواية وقال رأيت الناس عن حفظ القرآن وتلاوته فوضعته وقيل لابي عصمة بن ابي ... عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في فضائل القرآن سورة سورة وليس عند اصحاب عكرمة هذا فقال اني رأيت الناس قد اعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقه ابي حنيفة ومغازي محمد بن اسحاق فوضعت هذه حسبة وهم اعظم اصناف من وضعوا النفسهم ضررا على انفسهم وعلى غيرهم لانهم يرونه قربة ويرجون عليه المثوبة فلا يمكن تركهم لذلك والناس يعتمدون عليهم لزهدهم وصلاحهم ظاهرا قال العراقي في شرح الالفية كل من اودع من ذلك تفسيره كالواحدي والثعلبي والزمخشري مخطئ في ذلك ولكن من ابرز اسناده منهم كالثعلبي والواحدي فهو ابسط لعذره اذ احال ناظره على الكشف عن سنده وان كان لا يجوز السكوت عليه من غير بيانه واما من لم يبرز سنده واورده بصيغة الجزم فخطاؤه افحش انتهى لعل من لم يبرز سنده انما لم يبرز اعتمادا على ذكر المتقدمين لا لجزمه فكلهم سواء في الخطأ وسببه التقليد وعدم

٢ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لابي الا اخبرك بسورة لم تنزل في التوراة والانجيل والقرآن مثلها قلت بلى يا رسول الله قال فاتحة الكتاب انها السبع المثاني والقرآن العظيم الذي اوتيته

التفحص والمراجعة الى بيان ائمة النقاد في باب الموضوعات قال العسقلاني في النخبة واتفقوا
على تحريم الموضوع اي اذا علم انه موضوع الا مقرونا ببيان كونه موضوعا انتهى والعجب
العجاب ان فخر الروم ابو السعود المرحوم قد قلدهم وساق الاحاديث الموضوعة في اواخر
السور والعقل من ذلك يتحير قد اوضحنا هذا المرام وان لم يكن محل التوضيح بهذا المقام
تبعا لكلام المحشين من الفخام قوله الا اخبرك ان مثل هذا الاستفهام لارادة الاستحضار
وتوجيه الذهن الى ما قصد من سيد الاخيار وهذا كثير في الاحاديث والاخبار
قوله لم تنزل في التورية والانجيل والفرقان الترتيب للنظر الى التقدم في النزول مثلها
فاعل لم تنزل والتأنيث لاكتساب المضاف التأنيث من المضاف اليه كقوله تعالى وان تك
حسنة يضاعفها الآية قوله قلت بلى يا رسول الله قال مولانا خسرو والذي يقتضيه سياق
الكلام ان يقول قال بدل قلت اي قال ابي في جوابه بلى فاحتيج الى تقدير اي وعن ابي
انه قال قلت بلى انتهى وهذا لا يلايم صدر الحديث اذ ظاهره ان ابا هريرة اراد حكاية
ما وقع في مجلس النبي عليه السلام من المكالمة بينه وبين ابي وابو هريرة حاضر في المجلس
فلا معنى ح وروى عن ابي انه قال قلت بلى وان لم يكن حاضرا في المجلس فالتقدير لابد
في صدر الحديث ايضا كان يقال وعن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه انه قال روى ان رسول الله
عليه السلام قال لابي كذا وروى عن ابي انه قال قلت بلى الحديث والتزامه تكلف واحسن
ما قيل هنا ان قائل قلت ابو هريرة فانه لما خاطب عليه السلام ابيا بادر ابو هريرة رضي الله تعالى عنه
الى جواب السؤال اما شوقا لبيانه او حرصا لعلمه او لسكوت ابي عن الجواب مهابة عن
من اوتي فصل الخطاب وفي بعض نسخ المص وقع قال بدل قلت والمشهور هو الثاني حتى قيل ان
الاول من تصرف الناسخ ثم ان قوله بلى مخالف لما اتفق عليه النحاة من ان بلى انما يجاب بها النفي
لكنه وقع في كثير من الاحاديث ما يخالفه كما ورد في مسلم انت الذي لقيتني بمكة فقال بلى فلا يلتفت
لما خالفه وان اعترض عليه في المغني كذا قيل ولا يخفى ما فيه لان هذا الحديث مثل قوله تعالى
الست بربكم قالوا بلى قال العارف الجامي في شرح قول ابن الحاجب وبلى مختصة بايجاب النفي
يعني بنقض النفي المتقدم ويجعله ايجابا سواء كان ذلك النفي مجردا عن الاستفهام او مقرونا به
كقوله تعالى الست بربكم قالوا بلى انتهى مختصرا والحديث الشريف من هذا القبيل وليس فيه مخالفة
لما اتفق عليه النحاة وبلى هنا ينقض النفي المتقدم الذي بعد الاستفهام اي اخبرته او تخبر الحاضر

او اخبرنا رسول الله ذلك نعم ما وقع في مسلم مخالف له فانه قد يجيء لتصديق الايجاب
مثل نعم على سبيل الشذوذ فيقبل هذا في حكم الاستثناء من تلك القاعدة فلا يبالغ الفصاحة
فتأمل ولم يذكر الزبور لانه يفهم بطريق دلالة النص انه مثلها اذا لم تنزل فيهما فالاولى ان
لا تنزل فيه لظهور كونهما اشرف منه وفيه ما فيه اذ لا مانع من نزول سورة مثلها فيه دون
مع كونهما اشرف كما ان بعض الخصال الشريفة يوجد في المفضول دون الفاضل واستوضح بما في
سليمان عليه السلام مع انه مفضول ونبينا عليه السلام اشرف وافضل وقيل لانه ح لم يكن يتلو كالكتب
الثلثة او لانه تابع للتورية انتهى وضعفه لا يخفى ووجه ان الزبور ليس بمشتمل على الاحكام
بل هو متضمن للعبر والامثال والمواعظ والنصايح وسورة الفاتحة مشتملة على احكام كثيرة
مع شرفها والانجيل الاصح انه مشتمل على الاحكام وانه ناسخ لبعض احكام التورية صرح به
المص في اوائل سورة ال عمران قوله قال فاتحة الكتاب انها السبع المثاني لانها سبع آيات
بالاتفاق وتثنى في الصلوة او الانزال ان صح انها نزلت بمكة مرة ثم نزلت في المدينة مرة اخرى
قوله والقرآن العظيم عطف على خبر ان اي سورة الفاتحة هي القرآن العظيم سمي بعض القرآن
قرآنا لانه في الاصل اسم الجنس يقع على الكل والبعض وصار علما للكل بالغلبة كذا قاله المص في اوائل
سورة يوسف ولا يختص هذا بالفاتحة حتى يطلب نكتة فلا حاجة الى قول البعض ان تسميتها بالقرآن
لتضمنها جميع علوم القرآن ومذاق المص ان سورة يوسف وسورة الحجر ونحو ذلك يطلق عليها
القرآن لما ذكرنا لتضمن جميع علوم القرآن فان التزامه في كل ما يطلق عليه بعيد جدا والقول
بان وجه التسمية لا يلزم اطرادها لا يفيد هنا اذ الاسم بالغلبة لمجموع القرآن كما مر ودونه
البعض والكلام في صحة الاطلاق فلو كان ذلك الاطلاق بما ذكره البعض لزم تحققه في كل موضع
اطلق القرآن عليه واما السبب الذي ذكرناه فموجود في كل موضع قوله الذي يع صدقه صفة للقرآن
العظيم وقيل الاولى كونه خبرا قوله وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال بينا رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم اصله بين فاشبعت الفتحة فقيل وهو ظرف زمان بمعنى المفاجأة ويضاف
الى الجملة الاسمية تارة والى الفعلية اخرى ويكون العامل بمعنى المفاجأة فالمعنى وقت حضورنا
في مجلس رسول الله عليه السلام فاجأنا وقت اتيان ملك فبينا ظرف لذلك المقدر او مفعول
به بمعنى الوقت كما قال صاحب الكشاف في قوله تعالى واذا ذكر الذين من دونه اذا هم يستبشرون
اي وقت ذكر الذين من دونه فاجأوا وقت الاستبشار ورسول الله مرفوع مبتدأ خبره مقدر

اذا اتاه ملك فقال له
ابشر بنورين اوتيتهما
لم يؤتهما نبي قبلك فاتحة
الكتاب وخواتيم سورة البقرة
لن تقرأ حرفا منهما الا اعطيته

كذا قيل قوله فيسمع الله اى يقبل الله تعالى قوله اربعين سنة ثم يعود الى ما ينشأ الله من
عذابهم والتحديد باربعين سنة مفوض علمه الى الشارع ان ثبت صحة الحديث
قيل فيه اشارة الى ان القضاء المحتوم لا يقبل
التغير والتبدل اذ لا راد لقضائه اسهى
و انت خبير بان الرفع فى الاربعين
من قبيل التبدل وحكم
الله المحو والاثبات
جائز الذى نطق
به القران
المجيد

م م م
م

اى جالس ودنى فيبن مضاف الى الجملة والمراد بالملك غير جبرئيل لما فى مسلم بينا جبرئيل
عند النبى عليهما السلام اذ سمع نقيضا من فوقه فرفع رأسه وقال هذا باب من السماء
فتح ولم يفتح الا اليوم نزل منه ملك لم ينزل الا اليوم فسلم وقال الحديث والنقيض بمعنى صرير
الباب ومعنى ابشر صر ذا بشارة وخبر سار ثم فبنيت الافعال للصيرورة فالامر مثل هذا التعجيل المسرة
بنورين استعارة مصرحة لسورة الفاتحة وخواتيم سورة البقرة ووجه الشبه ظاهر والمراد بخواتيم
من قوله تعالى آمن الرسول ويؤيده ما رواه فى اواخر سورة البقرة وعنه عليه السلام انزل الله
آيتين الحديث قوله لن تقرأ حرفا منهما الخطاب عام لجميع الامة فى الموضعين وان كان بحسب
الظاهر خطابا بالنبى عليه السلام قوله اوتيتهما لا ينافى العموم لقوله تعالى قولوا امنا
بالله وما انزل الينا الاية والانزال والايتاء بالنظر الى الامة يصح لانهم المتعبدون به
لن تقرأ حرفا والمراد به ما سيجئ فى اوائل سورة البقرة من قوله لا اقول الم حرف بل الف حرف
ولام حرف وميم حرف وسيجئ توضيحه ان شاء الله تعالى قوله الا اعطيته حال من اعم الاحوال
اى لن تقرأ حرفا منهما فى حال من الاحوال الا حال كونك مأجورا بثوابه الجزيل الذى
لا يعلمه الا الله تعالى ولذا اطلق الاعطاء اشعارا بعدم الاحصاء والظاهر ان الضمير راجع الى
الحرف هى لا باعتبار ذاته بل باعتبار ثوابه المختص به وهذا المجاز شايع فى الشرع كقوله
تعالى ليروا اعمالهم وقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وهذا اكثر فى القران ومتعارف
لدى اهل العرف قوله وعن حذيفة بن اليمان حذيفة بن اليمان العبسى من كبار الصحابة
وكان ابوه يسمى حسيلا فاصاب دما وهرب الى المدينة فحالف بنى عبد الاشهل فسماه قومه
اليمان لكونه حالف اليمانية وهو نسبة الى اليمن واصله يمنى فعوض عن احدى يائيه
الالف ورسم بغير يا كما هو معروف فى علم الرسم وكان يقال له صاحب السر لقوله حدثنى رسول الله
عليه السلام بما كان وبما هو كائن الى يوم القيمة ومات بالمدائن فى ست وثلثين وكان له
عمر رضى الله تعالى عنه استعمله عليها وهذا الحديث اسنده الثعلبى وقال العراقى انه موضوع
وقيل انه ضعيف قوله حتما اى واجبا مقضيا بمعنى تعلق به قضاء الله تعالى لكن القضاء لعدم
كونه مبرما يرتفع قوله فى الكتاب بضم الكاف وتشديد التاء يطلق على الكتبة جمع كاتب
والمكتب ايضا اما حقيقة للاشتراك او مجازا فى المحل وهو الارجح وهو المراد هنا وتخطئة
المبرد اطلاقه عليه ردت بنقل الثقات اياه كالجوهرى والازهرى والمغرب كذا قيل

ان النبى صلى الله عليه وسلم قال
ان القوم ليبعث الله عليهم العذاب
حتما مقضيا فيقرأ صبى من صبيانهم
فى الكتاب الحمد لله رب العالمين
فيسمعه الله تعالى فيرفع عنهم
بذلك العذاب اربعين سنة

وبه نستعين بسم الله الرحمن الرحيم نستعين عليه توكلت واليه انيب

سورة البقرة مدنية بالاتفاق والاصطلاح المشهور المستقر ان المدني ما نزل
بعد الهجرة وان نزل بغير المدينة فنزول قوله تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله الآية
في حجة الوداع يوم النحر لا ينافي كونها مدنية فلا حاجة الى الاستثناء وكون هذه الآية آخر
آية نزلت قد صرح به المص هناك فلا وجه لانكاره ومن يمشي على اصطلاح غير هذا فيحتاج
الى الاستثناء ونظائره كثيرة كما ستسمعه من المص في اوائل السور وقد ورد في الخبر الصحيح
انه قال عليه السلام من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة كفتاه كما صرح به المص في آخر
السورة فلا وجه للقول بانه يكره سورة البقرة وينبغي ان يقال السورة التي ذكر
فيها البقرة كما قال عليه السلام السورة التي يذكر فيها البقرة فسطاط القرآن فتعلموها
فان الخبر الناطق بصحة اطلاق سورة البقرة راجح لما روي في البخاري عن عائشة رضي
الله تعالى عنها ما نزلت سورة البقرة الا وانا عنده صلى الله تعالى عليه وسلم وهو مرجح بالتراجح
وتخرجه على ان الحديث المذكور لا يدل على كراهة ذلك الاطلاق لعدم النهي فيه واما نقل
البعض عن البيهقي وغيره عن انس رضي الله تعالى عنه مرفوعا لا تقولوا سورة
البقرة ولا سورة آل عمران ولا سورة النساء وكذا القرآن كله ولكن قولوا السورة
التي يذكر فيها البقرة والتي يذكر فيها آل عمران وهكذا فاسناده ضعيف حتى ان ابن
الجوزي ادعى انه موضوع وانه رده ابن الحجر بان البيهقي رواه بسند صحيح موقوف
على علي رضي الله تعالى عنه وانت خبير بان حديث البخاري راجح كما صرح في اصول الحديث
اما الموقوف لا يعارض المرفوع والحديث المذكور او لاما اتفق عليه الشيخان البخاري
ومسلم رحمهما الله تعالى فلا ينافيه ومن ثمّ ما رواه البيهقي وان سلم صحته واما القول بانه مكروه
في ابتداء الاسلام تحاشوا عنه لطعن المشركين ثم نسخ بعد ظهور شوكة الاسلام فضعيف
اذ ان رجح غير معلوم على ان سورة البقرة نزلت في المدينة كما دل عليه حديث عائشة رضي الله تعالى
عنها وقد ظهر في ذلك الزمان شوكة الاسلام وشوكة الانام قبل وقد اخرج ابن ابي حاتم عن عكرمة
ان المشركين قالوا سورة البقرة وسورة العنكبوت يستهزؤن بها فنزلت انا كفيناك الآية
في بدء ظهور الاسلام ثم نسخ النهي حين شاع من غير نكير وورد في الحديث بها بالجواز
انتهى ولا يخفى ان التكبير بعد عصر النبي عليه السلام فكيف يقال انه شاع من غير نكير
على ان كونه الحديث بها بالجواز بطل اذ يكون قرينة لكون النهي تنزيهيا على انسخ
في اسماء السور توقيفية فلا يطلب لها نكتة والبعض حاول بيانها فقال ولما كانت
قصة البقرة غريبة سميت بها انتهى ولا يخفى ان فيها حكايات اغرب منها

شاع من غير نكير م

قوله وآيها آي بالمد والتخفيف جمع آية او اسم جنس كتمر وتمرة ومعناها لغة وشرعا
وبيان اشتقاقها بينتها المص في قوله تعالى والذين كفروا وكذبوا بآياتنا الاية قوله مائتان
وسبع وثمانون آية هذا عند البصريين وست وثمانون عند الكوفيين وخمس
وثمانون عند الحجازيين واربع وثمانون عند الشاميين كذا قيل وذكر آية لمجرد
التأكيد كقوله تعالى ذرعها سبعون ذراعا والظاهر ان البسملة آية مستقلة
جزء من السورة عند الشافعي فهي احدى آية من مائتين وسبع وثمانين آية
كما اختاره المص وفي اللباب قال ابن العربي سمعت بعض اشياخي يقول
فيها الف امر والف نهي والف حكم والف خبر وهي مائتان وست وثمانون
آية وستة آلاف ومائة واحدى وعشرون كلمة وخمسة وعشرون الفا وخمسمائة
حرف انتهى قوله الم وسائر الالفاظ هذا من جمع غير مستحسن فالاولى ان يقال
الم وسائر الالفاظ من عند نفسه بعد قوله تعالى الم قوله التي يتهجى بها التهجي والهجاء
بوزن كسا بمعنى وهو على ما في القاموس تقطيع الكلمة بحروفها اي تجزيتها بتعداد
حروف فيها المركبة هي منها كزيد فاذا اردت الهجاء قلت زا يا دال فهذا التقطيع
تهجية وهجاء بذكر اسامي حروف الكلمة من حيث انها حروفها واما التعداد بالاشارة
او بذكر اسماء العدد او بالتلفظ بانفسها فلا يسمى هجاء ولا تهجية فما وقع في الاساس
من ان الهجاء تعداد الحروف فان حمل على تعدادها باسمائها بقرينة شهرته في ذلك
يكون موافقا لما ذكر في القاموس وان حمل على ظاهره يكون معنى مغايرا لما في القاموس
ويلزم منه كون التهجي تعداد الحروف اما مطلقا او بانفسها وهذا يخالف لما اشتهر من
ان الهجاء والتهجية تعداد الحروف باسمائها الدالة عليها نعم ان التهجية له معنى آخر
قال في الاساس وقيل لرجل من قيس اتهجو القرآن فقال والله ما اهجو منه حرفا ومن
البين ان القراءة هنا غير مناسب اذ قوله الم وسائر الالفاظ الى قوله اسماء باق على
ويجيء ايضا بمعنى تعداد الحروف بانفسها كما هو الظاهر من كلام الاساس وهذا ايضا لا
كلام المص لما ذكرنا ورد على السيد ان التهجي تعديد الحروف باسمائها فلا بد
ذكرها من تضمين معنى الابتداء اي يؤتى بها متهجاة او تجريد عن بعض المعنى
عن التقييد بالاسماء وكون التهجي عبارة عن تعداد الحروف مطلقا ورد بانه لا بد
اذ لا بد من اعتبار لفظ المسميات لا دليل عليه وبدونه لا يستقيم المعنى اذ المهجو
المسميات لا انفسها يختار الشق الاول قوله لا دليل عليه ممنوع اذ ظهور
المعنى قرينة على ذلك وكذا ظهور المراد دليل عليه كنار على علم

كنار على علم والحمل على التجريد لا كلام عليه فانه شايع في كلام البلغاء والحكماء
وفي كلام الله تعالى ذلك آية ذكرتها للتأكيد ولو حمل التهجي على تعداد الحروف
مطلقا فالباء في بها صلة والمعنى الالفاظ التي تعدد انت بها على حذف المفعول
بلا واسطة وهو الحروف واقامة الجار والمجرور مقام الفاعل كما في قولك الخشب الذي يضرب به
لا استغنى عن اعتبار التضمين والتجريد او التأكيد لكنه خلاف الاستعمال وان سلم انه
موافق للغة فالاحتمال الاول هو الراجح المعول اذ العرف راجح على اللغة كما صرح به صاحب
المرآة لكن كلامه في حاشيته هنا لا يلايم لما ذكره هناك وتفسير التهجي بتعداد الحروف
يقتضي ان يكون مفعولا داخلا في مفهومه فقولهم تهجيت الحروف محمول على
التجريد او على التأكيد ايضا والقول بان المفعول بلا واسطة محذوف ضعيف
في كون التهجي صفة للالفاظ اي متهجى بكسر الجيم وصفة للحرف نفسه اي متهجى
بفتح الجيم وكونه صفة للاسم الذي يتهجى به لا يقتضي كون الحرف الجار بعده
للعرف ثابت انه داخل في مفهومه كما ان نفس الحرف داخل فيه ايضا لما ذكرنا
آنفا فظهر ضعف ما قيل من انه اذا وصف به اسم الذي به التهجي فلا بد
من توسيط الحرف وذكره فضلا عن ان يكون زائدا محتاجا الى التأويل
فانه بناء على الغفول عن دخوله في مفهوم التهجي بناء على العرف بل على
اللغة والكلام مع من ادعى دخوله فيه وان اراد القائل عدم دخوله فيه
كما زعم البعض فلا كلام فيه لكن ظاهر كلامه الاشكال على من ادعى زيادته بناء
على دخوله في مفهومه قوله اسماء اي لا حروف كما يوهمه كون مسمياتها حروفا
واما نفي كونها افعالا فلا حاجة اليه وانت تعلم ان معنى التهجي اذا كان تعداد حروف الكلمة
باسمائها فلا معنى للتجريد في التهجي لذكر اسمائه بعده كما لا بد منه بالنظر الى ذكرها والا
لا يكون الكلام مفيدا لانتفاء فائدة الخبر حينئذ ولزومها قوله مسمياتها الحروف التي
اي الحروف المبانية التي تتركب منها الكلم واما الحروف المعاني التي هي احدى اقسام الكلمة
سواء كانت مفردة كالباء الجارة واللام الجارة للاسم او مركبة كثم وعم فلا يتركب
منها الكلم قوله التي ركبت منها الكلم اي فيما يكون مركبة واما الكلم البسيطة كالكثير الحروف
الجارة كالباء فلا تركيب فضلا عن ان يتركب منها وتقديم كلمة من في الكشاف لا اوهم
الحصر ان امكن التوجيه بانه للاهتمام عدل المص عنه واخرها من ركبت احترازا
عن ذلك الوهم فان الكلم كما يتركب منها وهي اجزاء مادية كذلك يتركب من الهيئة التي حصلت
من اجتماع الاجزاء وهي جزء صوري والدليل على كون الهيئة معتبرة في الكلم
قول النحاة الفعل ما دل بهيئته وضعا على احد الازمنة فلا وجه لان يقال انهم
ارادوا بتركيب الكلم تركيبها من اجزاء مسموعة مترتبة في السمع كيف لا والحروف
ما لم يعتبر معها هيئة لا تكون كلمة قولهم في التركيب المقابل للافراد انه اريد بالتركيب

الجزء المسموع المترتب في السمع بؤيد اعتبار الهيئة في الكلام من حيث انها
كلم لا عدم اعتبارها فيها بخلاف كونها مفردا ومركبا فالمعتبر فيها الاجزاء
المسموعة وشتان ما بين كون الكلم كلما وبين كونها مفردا او مركبا ثم المراد من
الحروف التي ركبت منها الكلم الحروف التي من شانها ان يتركب منها الكلم بناء على
ان قضية يتركب ممكنة عامة فهي اسماء للحروف باعتبار وقوعها في الكلام
وبالنظر الى كونها مبسوطة متفرقة وحذف قيد المبسوطة المذكورة في الكشاف
رو ما للايجاز ولانه في ذكرها مع التركيب نوع تنافر وايضا المراد بالكلم المعنى
اللغوي اي ما يتلفظ به مفردا كان او مركبا موضوعا كان او مهملا بل الاولى ان
يراد ما عدا المركب اذ المراد بالتركيب التركيب من الاجزاء الاولية وهي مختصة بالمفردات
لدخولها في حد الاسم اي لدخولها فيه دخولا في نفس الامر لانها تدل على معنى
وهو حرف المبانى فانك اذا قلت صاد يفهم منه اول حروف صاد فيها
بالمفهومية بلا اقتران زمان فلا اشكال بان دخولها في حد الاسم لا يقتضي
كونها اسماء لجواز دخول الاغيار في التعريفات نعم لو قال لدلالتها على معنى
مستقل بلا اقتران زمان لكان ابين وذكر الحد وهو في اصطلاح العربية
المعرف الجامع المانع مطلقا مركبا من الذاتيات المحضة او لا اشارة الى ما ذكر
لانه ما لم يكن المعرف حدا جامعا ومانعا لا يدل على ان كل داخل فيه من المحدود
وكل خارج عنه ليس من المحدود فكانه قال لدخولها في حد الاسم الجامع المانع
المتفق عليه حيث اجمع النحاة على جامعيته ومانعيته فلا يتوقف معرفة
كونه حدا على معرفة كون تلك الالفاظ اسماء فلا دور قوله واعتوار
ما يختص به وفي القاموس اعتوروا الشيء تداولوه فكأن كلا من التعريف
والتنكير وغيرهما يأخذ هذه الالفاظ على التعاقب ولم يكتف بالدليل
الاول للمبالغة في بيان اسميتها بتعاضد الادلة ولتاكيد ذلك زاد الاعتوار
ويفهم من القاموس ان الاعتوار متعد بنفسه واستعمال النحاة بعلى اما
لتضمنه معنى التعاقب او لحمله عليه لانه بمعناه مآلا فالمعنى هنا واعتوار ما
يختص به اي بالاسم اياها او عليها على حذف المفعول صريحا او غير صريح
قوله من التعريف اي من اداة التعريف مثل الصاد والضاد كذا والتنكير مثل
قرأت صادا على الاستطالة والجمع نحو اجتمع الجيمات في قوله تعالى وعلى امم ممن
معك بلا شائبة تكلف نزل المص في سورة الحجر والقرآن آتيناك سبعا من
المثاني الآية وقيل الحواميم السبع جمع حم كما ورد في الحديث ولا بعد ان
يكون من هذا القبيل والتصغير مثل جويم وكويف وهكذا الجميع ونحو ذلك

قيل قال ابن جني في سر الصناعة حيث قال فيه كل حرف بعينه لفظه جيم واذا
تهجيت ولم حروف شمية فاول حروفه جيم فاذا نطقت بها تهجيت
الاشي انك قلت جيم التي هي ساكنة
قلت الف فاول الحروف التي هي ابا الالف ابنها
الواضع الابجد لم يمكن الابتداء
وكلما لم يكن قبلها متحركة لم يمكن المعلوم به
ادعمها باللام فقبلها نقل كما نقول المعلوم به
فقالوا لا ابنة ما فلا نقل اللام بالدعامة لانهم
لام الف فانه خطا وخص اللام بانه جعلوا قبلها
توصلوا للنطق بلام التعريف باللام لقرب
الهمزة التي هي اختها فتوصلوا باللام اول
من المعاوضة بين الحرفين فالالف التي هي
حروف المعجم صورة الهمزة في الحقيقة انتهى
وقال ابن فارس في كتابه فقه اللغة يزعم قوم
ان العرب لا تعرف الحروف باسمائها والدليل
على ذلك ما حكاه عن بعض العرب انه قيل له
اتهمز اسرائيل فقال اني اذا الرجل السوء
لانه لا يعرف من الهمز الا الضغط والعصر
ويوهمون انهم اهل مدر ووبر ومنهم من يعرف
الكتابة والحروف ومنهم من لا يعرفها كالاعراب
انتهى فقول الزمخشري ومن تبعه ان الالف
مخالف لكلام ابن جني فانها عنده اسم الهمزة
والالف اللينة اسمها لا التي يعبر عنها المعلم
بلام الف كما سبق فالطيفة تامة بلا توجيه
والهمزة صفة لها لانها تسهل وتبدل وذلك
كالعصر لها وليس اسما مستحدثا كما قيل وذهب
غيره الى ان الالف اسم اللينة الا انها ابدل
همزة لتعذر الابتداء بها وهو المراد بالاستعارة
فالطيفة جارية هنا فيها باعتبار اصلها
ولم تخالف اضطرارا انتهى ولا يخفى عليك
ان ما قاله الزمخشري قول الجمهور قال سيبويه
اصل الحروف العربية تسعة وعشرون حرفا

ونحو ذلك لامن عليها التوصيف مثل الالف المقصورة كذا والاسنان البد نحو الواو
حرف علة والسين من الحروف المهموسة والاضافة مثل واو الجمع والف التثنية
كذا او النسبة وغير ذلك من خواص الاسم قيل كالامالة والتفخيم وفيه ضعف فانهما
يجريان في الفعل اتفاقا وفي حرف النداء ايضا عند ابي علي والزمخشري الا انه
يقال انهما من الخواص الاضافية اي بالقياس الى الحرف مطلقا ولا يجريان في
حرف النداء لانه مع كونه مختلف فيه نادر ملحق بالعدم ولعل لهذا اعدهما صاحب الكشاف
من الخواص وقدمهما على باقيها والسر فيه ان المقصود دفع توهم حرفية هذه الالفاظ
لو توهم اطلاق الحرف عليها حتى اشتبه بعض الخواص كاصحاب الخليل فضلا عن العوام
فذكر الخواص مطلقا حقيقيا او اضافيا ولما كان هذا الاختصاص مجمعا عليه
لا يتوقف على معرفة انه هذه الالفاظ اسماء كما مر توضيحه في الدليل
الاول فلا دور ايضا ق وبه صرح الخليل هو ابو احمد البصري سيد اهل العربية في
استخراج مسائلها وتعليلها وشيخ سيبويه واخذ العلم من ابي عمرو بن العلاء
احد القراء المشهورين وابو علي ايضا من كبار ائمة النحو واسمه حسن بن
احمد الفارسي قال سيبويه قال الخليل يوما لاصحابه كيف تقولون اذا اردتم
ان تلفظوا بالكاف التي في لك والباء التي في ضرب فقيل نقول كاف باء فقال
انما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف وقال اقول كه به وذكر ابو علي في كتاب
الحجة انهم في باب من امالة يا انهم قالوا يا زيد في النداء فاما لوا والالف
حرف قال فاذا كانوا قد اما لوا ما لا يمال من الحروف من اجل الياء فلان
يميلوا الاسم الذي هو ياسين اجدر الا يرى ان هذه الحروف اسماء لما يلفظ
بها كذا في الكشاف فقوله الا يرى ان هذه الحروف اسماء تسامح منه
بقرينة حمل الاسماء ولو قال الا يرى ان هذه الالفاظ اي ياسين بالحق
وسبعة واشباهها اسماء لكان سالما عن المسامحة ولله در المحقق حيث
قال الم وسائر الالفاظ التي يتهجى بها اسماء ولم يقل الم وسائر الحروف
فلو قال الم وسائر الالفاظ اسماء لما يلفظ بها من الحروف التي يتركب
منها الكلم لكان اسلم من التعسفات الكائنة فيما اختاره ثم معنى ما يلفظ بها
الحروف الملفوظة وذكر الباء وتركها متساويان في الاستعمال يقال لفظه
القول ولفظ به كلاهما بمعنى فكانه قيل هي اسماء لما يلفظ اي الحروف الهجائية
فالضمير في بها راجع الى ما والظرف قائم مقام الفاعل نحو مر بزيد فيكون

بعشر أمثالها تفضلاً "لا أقول الم حرف" ولا أقول إنه لقارئه عشرة حسنة
بل أقول ألف حرف يجازى قارئه بعشر ولام حرف كذلك وميم حرف كذلك
قيل وقال أبو عمرو الداني في كتاب العدد إنه على صورة الرسم في الكلمة دون اللفظ ألا
ترى أن صورة الم في الكتابة على ثلثة أحرف وهي في التلاوة تسعة أحرف
فلو كانت الكلمة إنما تعد حروفها على حال استقرارها في اللفظ دون الرسم
لوجب لقارئ الم تسعون حسنة فلذا قال إنها ثلثة أحرف ولقارئها ثلثون
حسنة بكل حرف عشر حسنات ثبت أن حروف الكلمة إنما تعد على صورة الكتابة
دون التلاوة والثواب جار على ذلك انتهى وأورد عليه صاحب مصاعد
النظر أن العامل إنما يثاب على عمله لا على عمل غيره فالقارئ يثاب على نطقه
بالحروف سواء كتب أم لا ثبتت وجرى يكتب في الرسم أم لا وما قاله يلزمه تعطيل
بعض الحروف التي نطق بها بلسانه وهو لا يرضاه أحد فإنه ثوابه على بعض عمله
دون بعض تحكم والذي يكشف لك معنى الحديث حمل الحرف على الكلمة ولما رسمت
الم بصورة كلمة واحدة بين في الحديث أنها ثلث كلمات فإن المنطوق به أسماء
الحروف لا مسمياتها وكل اسم منها كلمة بلا شك وهذا ما ارتضاه صاحب النشر
وهو حسن انتهى ويرد عليه أن الثواب الموعود لمن قرأ جار على قراءة كلمة
لا على قراءة كل حرف منها مثلاً قرأ الحمد لله يجازى بعشرين وهو لا يلائم مقام الترغيب
بل المعتبر في عدد الحسنات الحروف المفردة التي هي أجزاء الكلمة فيكون عدد الحسنات
في نحو الحمد لله تسعين وأما الإشكال الذي أورده فبناء على أن العبرة في ذلك
المعبر به دون المعبر عنه مع أن الصواب كون العبرة في ذلك بالمعبر عنه دون المعبر به
فكما أن الحسنات في قراءة قوله تعالى ذلك الكتاب بمقابلة حروفه البسيطة وموافقة
لعددها كذلك في قراءة قوله تعالى الم بمقابلة حروفه الثلثة المكتوبة وموافقة
لعددها لا بمقابلة أسمائها الملفوظة والأولفات الموافقة في العدد إذ الحكم
بأن كلاً منها حرف واحد مستلزم للحكم بأنه مستتبع لحسنة واحدة لما عرفت من
أن الاعتبار في ذلك بالمعبر عنه دون المعبر به ولعل السر فيه أن استتباع الجزء
منوط بإفادة المعنى المراد بالكلمات القرآنية فكما أن سائر الكلمات الجليلة
لا تفيد معانيها إلا بتلفظ حروفها بأنفسها كذلك الفواتح المكتوبة لا تفيد
المعاني المقصودة بها إلا بالتعبير عنها بأسمائها فجعل ذلك تلفظاً بالمسميات
مثل القسم الأول ألا ترى إلى ما في الرواية الأخرى من قوله عليه السلام والذال
حرف والكاف حرف كيف عبر عن طرفي ذلك في ذلك الكتاب بأسميهما
مع كونهما ملفوظين بأنفسهما وإلى بعض ما ذكرناه أشار أبو السعود المرحوم
نقلناه تأييداً لتزييف ما أورده المعترض على عمرو الداني عليه رحمة الباري

تورد ما يلفظ بها كناية عن الحروف المباني فإنها هي الملفوظة حقيقة في
تراكيب الكلام ومفرداته إذ التلفظ بزيد تلفظ بحروفه على وضع مخصوص وهيئة
معينة وأما التلفظ بالمجموع مع الهيئة فمجاز إذ الهيئة غير ملفوظة ولا مسموعة
والتلفظ بالمجموع المعروض للهيئة يعني تلفظ مفرداته والتغاير بالاعتبار لا
يفيد كونه ملفوظاً آخر غير مفرداته والقول بأنه الملفوظ حقيقة والحمائن
حروف المباني لكن هذه الحقيقة مهجورة ألا ترى إلى قول النحاة الكلمة لفظ
ولا ريب في أن الكلمة هي مجموع الحروف وتلفظ المجموع هو المجاز المتعارف بل
هو الاصطلاح مدفوع بأن قوله ألا ترى أن هذه الحروف أسماء لما يلفظ
قرينة قوية على أن المراد هو المعنى الحقيقي الأصلي لا المجاز المتعارف حتى
إذ تلك الأسماء ليست إلا تلك الأسماء كل واحد لا المجموع المركب وبهذا البيان
يندفع ما يتوهم من أنه ذكر العام وإرادة الخاص ليس كناية بل مجاز يحتاج إلى
قرينة ولا قرينة ههنا انتهى لما مر من أنه لا يخفى ملفوظ حقيقة إلا ذلك مع
ملاحظة قوله أسماء لما يلفظ بها والمراد بالكناية المعنى اللغوي فيشمل المجاز
ولما خفي على بعض المحشين هذا التحقيق قال بعد ما أورد على هذا الوجوه
أبحاثاً أربعة فالصواب أن يراد بما يلفظ بها ما يعبر ملفوظ بهذه الأسامي
أعني مسمياتها التي يعبر عنها بتلك الأسامي وهو بحسب المفهوم وإن تناول ما هو
الحرف الأول من حروف الأسماء لكن اشتهار الأسماء لا والكمها قرينة على
المراد وأنكرها انتهى ولا يخفى ما فيه إذ فيه مخالفة الاستعمال المشهور من
الأصلية وأن الملفوظ به بمعنى الملفوظ مع وجود الوجه الحامل على ذلك التكلف
وما روى ابن مسعود رضي الله تعالى عنه استيناف جواب سؤال مقدر أي فما تقول
فيما دل على أسميتها لكن ما روى ابن مسعود يعارض ما ذكرت من قرأ حرفاً
من كتاب الله تعالى أي من قرأ حرفاً من القرآن بالترتيل وتدبر معانيه أو
عن قلب حاضر ولو لم يقدر على تأمل معناه وأراد بالحرف ما يتحقق في ضمن
ما يسمى قرآناً أو بعض قرآن إذ الحرف المباني لا يسمى قرآناً في العرف العرفي إذ
لا يراد بها حرف من القرآن على نية كونه قرآناً ولا يبعد أن يعتبر ذلك في فقط الحروف
يجازى بعشر أمثالها وإنه لم يسم ذلك قرآناً في العرف ولا يترتب عليه تبشير نحو
الجنب وجواز الصلوة وهذا هو المناسب للترغيب فله حسنة يجزاها
للتفتير وللمزيد التمكن في الذهن وإلا لكفى أن يقال فله عشر أمثالها والمراد
بالحسنة العمل الصالح على ما قيل والحسنة الثانية عامة لها ولغيرها فيتبرك
الكبرى بناء على أن اللام للاستغراق والمعنى والحسنة تجازى بعشر أمثالها

أنه عليه الصلوة والسلام
فله حسنة والحسنة بعشر أمثالها لا أقول الم حرف بل ألف حرف ولام حرف وميم حرف

فقوله وما قاله يلزمه تعطيل بعض الحروف التي نطق بها بلسانه مدفوع بانه
يلزمه تعطيل بعض الحروف التي نطق بها هو ولا يراد بها المعنى المراد بالكلمات القرآنية
ولا محذور فيه لما عرفت فظهر حسن ما قاله صاحب الداني من قوله انه على صور
الكلم في الرسم دون اللفظ لكن ينبغي ان يكون مراده دون اللفظ الذي لا يراد
المعنى المراد فلا يشمل مثل الالف في رحمن واسحق واسمعيل فان الالف فيها
لا تكتب وتلفظ فيجب ان يتناولها الحسنة الموعودة فالمراد به جزما في قوله
بما روى غير المعنى الاصطلاحي اي ما يقابل الاسم والفعل فانه تخصيص الحرف
به اي بالمعنى الاصطلاحي وهو ما دل على معنى غير مستقل في المفهومية عرف
مجدد اي محدث بعد عصره عليه السلام فلا يراد بالحرف المذكور في كلامه عليه
السلام ذلك المعنى حتى يرد الاشكال بان ما ذكرتم وان دل على كون تلك
الالفاظ اسماء لكن الحديث الشريف يدل على خلافه فالتعويل على ما في الحديث
اذ النفي والاثبات لم يتواردا على شيء واحد فانه ما نفيناه الحرف الذي
الذي يقابل الاسم والفعل وما اثبت في الخبر اللطيف الحرف بمعنى اللغوي
كما قال بل المعنى اللغوي الشامل لجميع اقسام الكلمة وللحروف المباني فلا تعارض
اذ المعنى اللغوي العام هو الطرف قال تعالى ومن الناس من يعبد الله على حرف اي على
طرف والحروف المباني اطراف للكلم كما ان الكلم اطراف للكلام المصطلح فاطلاق الحرف
على الكلمة حقيقة لغوية كاطلاقه على الحروف المباني واما كونه مجازا في الكلمة فاحتمال
بعيد اختاره صاحب الارشاد ولا يعرف له وجه بعد ما عرفت عمومه لهما لغة كما
صرح به الجوهري واما ما ذكره صاحب الاساس من قوله من المجاز هو على حرف من امره
اي طرف فالمراد طرف معنوي والحقيقة طرف حسي ولعله سماه باسم مدلوله
جواب آخر اي سلمنا ان المراد المعنى المصطلح في الحديث الشريف لكن لا نسلم التنافي
اذ اطلاق الحرف عليه حينئذ يكون مجازا بعلاقة الدالية وكونه في اللفظ اسما حقيقة
وحرفا مجازا ليس بمستبعد والقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ما مر من دخولها في
حد الاسم واعتوار ما يختص بالاسماء على تلك الالفاظ والعرف للحرف المصطلح وانه
حدث بعد عصر النبي عليه السلام لكن محاورات البلغاء لا تخلو عن استعمال لفظ موافق
للاسم والفعل ثم
والحرف المصطلح وكذا الكلام في التنزيل كانه قال انه سلمنا انه عليه السلام اراد بالحرف معنى
موافق لاصطلاح النحاة لكن لا نفسه لما ذكرنا واما ما سبق فلا مجال للحمل على المجاز
اذ الدخول في الحدود وتوارد الخواص على الشيء مما لا يجري فيه المجاز ونصيحة الائمة بمنعه
الحمل والى على لا مساغ فيه الى العدول عن ظاهره فلا اشكال بان التوجيه يحمل الخبر
الشريف ليس باولى من عكسه قبل تابع الائمة في ذلك ولم يظهر لي الان معناه
لانه ان اريد بالف ولام وميم مسمياتها هذه الالفاظ كما هو يكون اطلاق الحرف
عليها وتسميتها بها على الحقيقة ولو اريد بها انفسها يكون المراد من الم

من الم ايضا نفسه ويعبر المعنى لا اقول ان مجموع الم اعني مفتتح سورة البقرة مثلا
حرف بل كل واحد من كلمة الف ولام وميم حرف فيكون المنفي الحرف بمعنى الكلام
المستقل والمثبت الحرف بمعنى الكلمة لا بمعنى واحد من حروف المباني فيكون تسميتها
بالحروف ايضا حقيقة فتدبر انتهى والجواب انا نختار الشق الثاني فنقول اسماؤها
بينه المحشي بقوله الم وسائر الالف ظاهر اسماء تجري على سنن واحد فيحمل قوله عليه
السلام على انه اراد من الم نفسه ولذا قال اولا فالمراد بالحرف في الحديث المذكور معناه
اللغوي فلا ينافي كونه اسما ثم بادر الى التسليم فقال سلمنا ان المراد الحرف المصطلح لكن اطلاقه
على نفس الف ولام وميم مجاز لدلالته على الحرف فلا اشكال ايضا وهذا واضح من تقريره
فلو كان نفس الف حرفا حقيقة لكان حكمه في اول الحروف بانه الم وسائر الالفاظ اسماء
لغوا فلا كلام في ان اطلاق الحرف على نفس الالف ممكن لا يصح الا مجازا فانه اسم على
الحقيقة نعم يرد عليه ان الثواب الموعود قراءة اللفظ الذي يراد به معناه كما مر توضيحه
فلا يبعد انه يراد بالالف واللام والميم مسمياتها لا انفسها فاطلاق الحرف عليها حقيقة
كما ان اطلاق القائم على مدلول زيد في زيد قائم لا على نفسه ولو اريد نفس زيد
يكون الحمل عليه مجازا عقليا فكذا ثم لكن هذا اعتراض آخر والكلام في اعتراض
القائل فانه لا يرد بعد حمل المحشي اللام ونحوه على ارادة نفسه لما مر من انه جرى
على سنن واحد وايضا يرد على المحشي انه سماه حرفا بمعنى المركب منه الكلمة وهو
حروف المباني وما اطلق على نفس الالف حرف بالمعنى المقابل للاسم والفعل
كما هو مقتضى التسليم وهو ليس اسما بمسماه فكيف يقال ولعله سماه باسم مدلوله
وبالجملة كلام المحشي وكلام ارباب الحواشي هنا لا يخلو عن دغدغة واضطراب كما لا يخفى
على اولي الالباب فالتعويل على ما ذكره في الارشاد والله رزقنا بالصواب ومعنى الحديث
لا اقول الم حرف اي مجموع مدلول الف لام ميم حرف يجازى قارئها بعشرة بل الف حرف
اي مدلول الف وهو اه حرف يثاب قارئه بعشرة في ضمن قراءة الكلمات القرآنية ومدلول لام
كذلك وميم اي مدلوله وهو مه كذلك اذ المعنى يعبر بالاسم كما مر من ان الاعتبار بالمعبر
عنه لا المعبر به كما اذا قلت زيد عالم فالعبرة ما يعبر عنه وهو مدلوله لا لفظه في
كونه عالما دون المعبر به وهو زيد نفسه ولا اساس لما روي عنه عليه السلام لكونه نفس
الالف اسما ونفس اللام والميم اسماء لوجوه الكلام عن التعرض لهذا كما احصى
سبحانه واتم تحريره وما كان مسمياتها لما كان الاسم مركبا من ثلثة احرف والمسمى
حرف واحد منها حاول تعيين المسمى من بين الاحرف الثلثة فقال ولا لانه مسمياتها

وحدانا بضم الكاف وجمع واحد كركب وركب نا وهي اي الاسامي المذكورة
مركبة اي من ثلثة احرف لئلا يلزم الاجحاف في المعرب عن القدر الصالح وهذا
ظاهر كلام الكشاف حيث قال والاسامي عدد حروفها مرتق الى الثلثة
وما قاله الرضي في شرح الشافية واما اسماء حروف الهجاء والاصوات فلما
لم يقصد بوضعها وقوعها مركبة فلذا جوزوا ايضا وضع بعضها على اقل من ثلثة
نحو با تا انتهى يخالف ما هو الظاهر من الكشاف ولعل لهذا قال المص وهي مركبة بعد
ثلثة لكن يلزم منه اجحاف المعرب عن القدر الصالح فالاولى بحيث انه مثل الباء
وان كان ذا حرفين عند التعداد لكنه ذو الحروف الثلثة اذا وقعت في التركيب
وصار معربا نحو هذه باء وتاء والاعتبار بحال الاعراب والتركيب وكونه ذا
حرفين بدون التركيب من باب الحذف رو ما للاختصار وانما كان الظاهر
من كلامه ذلك لانه لما كان المحكوم عليه شاملا لجميع الاسامي وقد حكم بان عدد
حروف كل منها مرتق الى الثلثة كان هذا جزما بكونه الكل ثلاثيا ما لو قيل ثلثة
كما ذكر السيد قدس سره اما كون معناه انما ينتهي اليه عدد حروف هذه الاسماء ثلثة
ولا يتجاوزها وبعضها على حرفين ضعيف اما اولا فلما مر من ان المحكوم عليه شامل
لجميع الاسامي واما ثانيا فلكون الارتقاء اذا استعمل بحرف الى يفيد دخول ما
بعد ها فيما قبلها واما ثالثا فلانه يلزم منه وجود اسم معرب على حرفين فالاحسن
ما ذكرناه من التوفيق بين كلامي الكشاف والرضي نعم اذا كان الاسم مركبا من حرفين
فقط يمكن جعل المسمى صدر الاسم ولا يتوقف ذلك الى التركيب من الثلثة
وعن هذا جعل قدس سره قيد الارتقاء الى الثلثة بيانا للواقع لكن الكلام في صحة
تركيب الاسم من حرفين ق صدرت اي تلك الاسماء بها اي بالمسميات اي جعلت
هذه الاسماء مصدرة بتلك المسميات فان مسمى قاف ق وهو صدر القاف
الذي هو اسمه وهكذا فصحة الثاني اعني جواب لما موقوفة على تحقق امور ثلثة الاول
كون المسمى لفظا اشار اليه بقوله حروفا وقد صرح به الكشاف فانه لو لم يكن لفظا
لم يمكن جعله جزءا من اسمه الذي هو اللفظ فضلا عن التصدير به والثاني كونه حرفا
واحدا والا لامتنع جعله جزءا اول لان جزءه يكون مركبا ولو من جزئين فيكون الصدر
جزءه الاول لا المجموع والثالث كون الاسم مركبا فانه لو لم يكن مركبا بل كان حرفا
واحدا كالمسمى لاتحد الاسم والمسمى فيمتنع التصدير لكن يرد عليه ان المتبادر
من عبارة الشيخين انه يكون الاسماء اولا مركبة من ثلثة احرف كما هو المختار العلة
ثم يجعله للتسمية طريق الى انه بدلها في التسمية على المسمى فانه ما هو اختبرها
لكونه سببا لا يبعد انه يتقدم على ما هو في حيز جوابه لكونه مسببا حين كونه القضية

مثلا فرد

القضية لزومية وهنا ليس كذلك اذ التركيب يستلزم التصدير ولا ينفك عنه فلا تقدم
والجواب ان التقدم الذاتي كاف في ذلك ولا ريب في تقدم تركيب الاسم على التصدير
المذكور وان تحققا معا زمانا كما حقق مثله في قول النحاة وضع لمعنى مفرد وقيل
في الجواب ان معنى قول الكشاف والاسامي مرتق الى الثلثة ليس اخبارا عما في
الواقع بل عما في قصد المسمين وارادتهم وكذا قول المص وهي مركبة وهي مركبة في
قصدهم وارادتهم انتهى ولا يخفى عليك ان قصد المسمين لا ينفك عن قصد التصدير
المذكور فان اراد ان قصدهم مقدم على التصدير زمانا فهو غير مسلم وان اراد انه مقدم
عليه ذاتا فلا حاجة الى اعتبار القيد المذكور واما الاشكال بانه يلزم من هذا تأخر الشيء
عن نفسه لان الاسم متأخر عن المسمى زمانا فلو جعل المسمى جزءا من الاسم يلزم تأخر
المسمى عن نفسه تأخرا زمانيا فمدفوع بان المسمى من حيث ذاته مقدم ومن حيث كونه
جزءا من الاسم متأخر على ان تأخر الاسم عن المسمى ليس لازما لذاته لتخلفه في بعض المواضع
كقوله تعالى ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد الآية وسيجيء لهذا زيادة تحقيق
في كلام المص ان شاء الله تعالى وقيل والتحقيق في الجواب ان تأخر مجموع الشيء عن
الشيء زمانا لا يستلزم تأخر كل جزء منه عنه زمانا فالمجموع الحادث والقديم متأخر
عن القديم مع ان جزء القديم ليس متأخرا عن القديم انتهى وهذا في التركيب الاعتباري
متصور الا يرى ان مجموع المركب من الواجب والممكن ممكن محتاج الى العلة مع ان جزءه الواجب
ليس بممكن اشير اليه في اثبات الواجب واما في التركيب الحقيقي فلا يتصور ذلك
وما نحن فيه من قبيل التركيب الحقيقي ق لكونه تأديتها اه علة لترجيح التصدير على غيره
فان علة مرجحة لا موجبة حتى ذهب شراح الكشاف الى ان اللطيفة التي اشار اليها صاحب
الكشاف هي الدلالة على المسمى بجعله صدر الاسم ولا ريب ان رعاية اللطيفة وان
كانت كالواجب في نظر البلغاء لكنه في نفسه ليس بضروري واجب فلا يرد الاشكال بانه
فهم المعنى بعد فهم اللفظ فالاقرب من هذه الحالة للفظ ان يذكر مسميات هذه
الاسامي في اواخرها ولا حاجة الى الجواب بانه لما كان هذه المعاني مما يفهم قبل
المعنى كيف وهي اجزاء للالفاظ لم يسقط عن فطرته وجعلت مفهومة قبل المعنى
انتهى على ان كون ما يفهم قبل المعنى لا يعرف وجهه اذ الظاهر ان فهم المسمى بسماع
الاسم وفهم الباء في بالمسمى زائدة لان ادى يتعدى بنفسه اول ما يقرع جزء يكون
وما موصولة والمعنى لكونه اي ذلك اول الشيء الذي يقرع السمع اي يضرب به ويصل
اليه والقرع امساس شيء بعنف فان الصوت انما يدرك به الفوق السامعة بوصوله
اليها وامساسها فالمراد بالسمع القوة السامعة لا العضو ولا الادراك بالقوة

بالمسمى اول ما يقرع السمع

ق واستعيرت للهمزة جواب عن اشكال بان الالف الساكنة خارجة عن هذه الفاعدة
الكلية فاجاب بانه استعيرت اى اخذت على سبيل العارية للهمزة وهى الالف المتحركة
مكان الالف الساكنة لمشابهتها اياها حتى قيل انه كالهواء اذا هب يكون ريحا
واذا سكن يكون هواء فساكنها يسمى الفا ومتحركها همزة فيكونان متحدين
ذاتا ومختلفين فبينهما مشابهة تامة فلذا استعيرت مكانه والاستعارة بالمعنى
اللغوى هذا اذا اطلق على الساكنة التى هى المدة كما وسط قال كما هو المقرر فى
علم التجويد قيل واما اذا اطلق على المتحركة التى هى الهمزة فقد روعى فيه
التعدد المذكور انتهى وهذا قليل الجدوى اذ الكلام فى الالف الساكنة دون المتحركة
على ان اطلاقه على المتحركة ليس بمتعارف عند ارباب التجويد حتى قالوا ان الالف
ليس له مخرج محقق ق لتعذر الابتداء بالساكن قال فى المواقف هل يمكن الابتداء با
الساكن قد منعه قوم للتجربة وجوزه اخرون قال قدس سره ولا خلاف فى انه
الساكن اذا كان حرفا معتوتا اى حرفا مدا لم يمكن الابتداء به انما الخلاف فى الابتداء
بالساكن الصامت فلما كان الالف حرفا مصوتا جزم المص بتعذر الابتداء بها ولما كان
للواو والياء حالة اخرى غير كونهما مدتين روعى فيهما التعدد المذكور فان قيل
ينتقض هذه الكلية بالهاء فانها اسم ولم يتعدد مسماه قلنا الكلام فى الاسماء الاصلية
والهاء اسم مستحدث نص عليه ابن جنى كذا قيل ويلزم منه اهمال البلغاء فى تسمية
الهمزة فالاولى ان يقال ان الاسم اصله امن قلبت الهمزة هاء فصار همزة وسموا انها
لما استعاروا للالف قبل ارادوا اسما خاصا للهمزة لم يمكنهم رعاية تلك اللطيفة
بلا تكرار فى التسمية عن اضطرارا فى التسمية امزة ثم قلبوها هاء كما قلبوا فى
اياك هياك ولعل مراد ابن جنى بانه اسم مستحدث اى انه بالهاء اسم محدث وان
لزم الاهمال المذكور وهذا وان كان خلاف الظاهر لكن يندفع فيه الى عدة والسؤال
عن الاهمال المذكور ق وهى اى الاسامى المذكورة مالم يلها العوامل
اى لم يدخلها الولى هنا بمعنى الاقتران سواء كان بالتقدم او التأخر لا بمعنى
الوقوع بعده اذ العوامل متقدمة لا متأخرة والولى يعم الحقيقى كالعوامل
اللفظية والحكمى كالعوامل المعنوية وايضا الولى هو الاصل وقد يفصل بين العامل
والمعمول بشئ كالجملة المعترضة والعوامل جمع عامل لا عاملة ق موقوفة اى
ساكنة وسكونها سكون وقف لابناء لانها معربة لكنها خالية عن الاعراب
لفقد موجبه كالاسماء التى يختلف آخرها باختلاف العوامل قبل التركيب للنحاة
فيها اقوال ثلثة مبنية على السكون وهذا مختار ابن مالك ولست مبنية ولا معربة
وهذا مختار البعض وذهب بعضهم الى انها معربة بمعنى قابلية الاعراب واختار
المص حيث قال موقوفة مع قوله لكنها قابلة للاعراب فلا معربة معنا ان احدهما

احدهما هو المتصف بالاعراب بالفعل مفعول اعربت الكلمة لفظا او تقديرا والثانى
مقابل المبنى سواء اتصف بالفعل او كان من شانه ذلك كما اذا وقع فى التعداد
قبل التركيب وتلك الاسماء قبل التركيب معربة بالمعنى الثانى غير معربة بالمعنى
الاول فبين المعرب بالمعنى الثانى والمبنى تقابل العدم والملكة فلا يجوز ارتفاعهما
وبينه وبين المعرب بالمعنى الاول تقابل التضاد لكونه مفهومين وجوديين ولذا جاز
ارتفاعهما وبين المعرب بالمعنى الاول وبالمعنى الثانى عموم وخصوص مطلقا فى لعام
هو المعنى الثانى ق ومعرضة له اسم مفعول من التعريض اى مستعدا له بمنزلة عطف
تفسير لما قبله ق اذ لم تناسب مبنى الاصل استدلال على كونه معرضة للاعراب اى
بعد انتفاء التركيب وكل ما هذا شانه فهو معرب بالمعنى المذكور اما كونه معربا
بمعنى كونها اسم مفعول من قولنا اعربت فلا نزاع فى ذلك فانه وذلك لا يحصل الا
باجراء الاعراب على آخر الكلمة بعد التركيب كما مرت الاشارة اليه هذا دليل
لمى وتولد ولذلك قيل ص وق برهان انى توضيحه ان الاسماء المذكورة
دخلها لو كانت مبنية ولم تكن معربة اصطلاحا ولم يكن سكونها سكون وقف لما
جوزوا فيها التقاء الساكنين كما لم يجوزوا فى البناء لكن تجويزهم فى ص ونحوه
يدل على انهم يجعلونها معربة وسكونها سكون وقف فانهم جوزوا التقاء
الساكنين فى الوقف ولو على غير حده ق ولم يعاملوا معاملة اين وهؤلاء
اى معاملة هذه الاسماء المبنية حيث لم يبنوا منها على السكون مع خفته حذرا
عن لزوم الجمع بين الساكنين نعم انها معربة اصطلاحا قبل التركيب وان سكونها
للوقف لا للبناء ووجه جواز التقاء الساكنين فى الوقف ولو على غير حده لكونه
على شرف الزوال فيكون بمنزلة العدم واما سكون البناء فلازم ولا يخفى عليك
ان تلك الاسماء قبل التركيب فى حكم الوقف سواء كانت متواصلة او متفاصلة
لان الوقف قطع الكلمة عما بعدها اما لضرورة النفس او لتحسين اللفظ او
لعدم ما يوجب الوصلة فى التركيب كما افاده قدس سره وانما قيل انها قبل التركيب
فى حكم الوقف اذ الوقف حقيقة لا يكفى فيه مجرد الوقف القطع لعدم ما يوجب
الوصلة بل لا بد من سكتة بعد القطع قال الرضى وليس كل اسكان وقفا لانه لا وقف
من سكتة بعد الاسكان انتهى ودليل القول الاول وهو انها مبنية على السكون
لشبهها بالحروف فى كونها غير عاملة ولا معمولة وهذا يسمى عندهم بالشبه الاهمالى
ولا يخفى ضعفه اذ المراد بالمناسبة نفس الاسم معنى المبنى الاصل وشبهه لم

او دفع توهم وغير ذلك كما فصل في المفصل ودليل من ذهب الى انها ليست معربة
ولا مبنية بل هي واسطة بينهما انها ليست معربة لعدم تركيبها مع العامل ولا مبنية
لسكون آخرها في حال الوصل وما قبله ساكن وليس في المبنيات ما هو كذلك ولا يخفى
ما فيه اما الاول فلانه يدل على انها ليست معربة حقيقة على كونه اسم مفعول من اعرب
الكلمة ولا نزاع فيه والنزاع في كونها معربة بمعنى الصلاحية لها وما ذكره لا ينفي ذلك
واما الثاني فلانه يفيد كون تلك الاسماء معربة اصطلاحا ولا يخفى انه بعد ما احطت
بما ذكرنا خبرا تعلم ان النزاع كالنزاع اللفظي بناء على الاصطلاح ولا مشاحة في
الاصطلاح لكن الموافقة لما هو الصواب احب وانسب وايضا ان هذا اختلاف
ليس له ثمرة مليحة وحمل بعضهم كلام المص على انه ليس بصريح في كون تلك الاسماء معربة
بالمعنى المذكور وهو خارج عن الانصاف وسلوك الى طريق الاعتساف ولما فرغ
من بيان احوال الاسماء شرع في بيان حال المسمى فقال ثم ان مسمياتها
وانما قدم بيان حال الاسماء لانها دالة عليها ومرتبة الدال من حيث انه دال مقدم
وان كان المدلول مقدما وجودا او لان مسمياتها لها بحث طويل الذيل فينبغي التأخير
وايرادهم للتنبيه على ذلك ق لما كانت عنصر الكلام اي ما يتكلم به قليلا او كثيرا فالمراد
بالكلام المعنى اللغوي والعنصر اصل الشيء ومادته اي لما كانت مادة الكلام التي
يتركب هو منها فهي جزء مادي له والجزء الصوري هو الهيئة الاجتماعية
بسائطه التي يتركب منها عطف تفسيري والمراد بالكلام ما هو ذو اجزاء فلا اشكال
بالكلام الذي بني على حرف واحد مثل الحروف الجارة والعاطفة او القضية مهملة
وايا كان والقول بان المسميات هي الحروف المبسوطة من حيث ان الكلام مركب منها فانها مسميات
مطلقا كما مر الاشارة اليه ق افتتحت السور بها والقضية الشرطية اتفاقية لا لزومية
فان كون المسميات عنصر الكلام سبب في الجملة لانه في سببية الشرط لا بعتبار التامة صرح
به الشارح النحرير في شرح التلخيص وفيه مناقشة لطيفة وهي ان البسملة جزء من
السور عند المص فكيف يكون افتتاح السور ببعضها وجوابه سهل علينا واللام في
السور للعهد والجنس دليل عليه اي افتتحت السور المعهودة وهي تسع وعشرون سورة
والطائفة اقلها ثلثة وقيل واحد او اثنان كما صرح به المص في اوائل سورة النور
فان اريد المعنى الاول لها فالكلام اما محمول على التغليب او المراد افتتاح مجموع
تلك السور بطائفة منها اذ الواقع في بعضها منها واحد مثل ق ون وفي بعض
اثنان فصاعدا الى الخمس والاثنان مثل حم طس وان اريد بها المعنى الثاني
فلا اشكال اصلا وان اريد المعنى الثالث فهو اطلاق الطائفة على اثنين فصاعدا
فيندفع بعض الاشكال والضمير في بطائفة راجع الى الاسماء اذ هي المفتتح بها
وليس فيه تفكيك الضمائر لظهور القرينة عليه كذا قال بعض المحشين ودليلهم

١٤٥

ودليلهم هو ان المراد افتتاح القراءة والمسميات انما وقعت في افتتاح القراءة انتهى
وقد عرفت في اول البحث ان المراد المعبر عنه دون المعبر به فالمعبر عنه هو المسمى الذي يترتب
على قراءته الثواب الموعود فلذا يجازى قارئ الم بثلاثين حسنة دون تسعين وافتتاح
القراءة التي يترتب عليها الاجر الجزيل انما هو بالمسميات والحاصل كلام المص في الابحاث الآتية
ملايم لكون مرجع الضمير المسميات لا الاسماء كما تركه في تصوير المعنى حيث قال والمعنى ان هذا المتحدى به
مؤلف من جنس هذه الحروف او المؤلف منها كذا فالاصح ان ضمير منها راجع الى المسميات
ق ايقاظا لمن تحدى بها اي ارادة ايقاظه اذ الايقاظ بالفعل انما يتحقق بتيقظ من تحدى به
والاكثرون لا يتيقظون به اللهم الا ان يكتفى بتيقظ البعض واما الارادة بمعنى الطلب فلا
وجود المراد كما صرح به السعدي في سورة النحل وتحدى بمعنى الجمهور من التحدي وهو طلب
المعارضة والمعنى ليوقظ من تحداه وطلب المعارضة من نوم الغفلة فيتنبه على ان ما يتلى
عليهم مما يتركب منه كلامهم فاذا عجزوا عن الاتيان بمثله مع كمال بلاغتهم اضطروا الى التصديق به
فالايقاظ علة ذهنية لا خارجية والمتعارف في مثل ذلك ايراد المضارع مع اللام كما اشرنا اليه
فالايقاظ في مثل هذا مجاز للتنبيه وقد اشرنا اليه ايضا فانهم ليسوا نائمين عن حال القرآن حقيقة
بل هم عن اعجازه غافلون فاريد بذلك ازالة غفلتهم لعلهم يتنبهون ثم هذا علة للافتتاح المعلل
بما قبله لا لمطلق الافتتاح وقد يعبر عنه بانه علة لعلية العلة اذ العلل المذكورة لا تترتب على
مجرد الافتتاح بتلك الاسماء بل بملاحظة كونها اسماء مسمياتها بسائط الكلام ق وتنبيها الخ
لانه يشبه تفتيش في البناء اذ الايقاظ يراد به تنبيه الاذهان عطف تفسيري للايقاظ كالعلة
له اذ الايقاظ المذكور انما يتضح به على ان المتلو عليهم كلام منظوم ولقد اجاد حيث عبر
بالكلام دون الالفاظ ومنظوم فيه استعارة مصرحة وقوله مما ينظمون منه كلامهم اي من جنس
ما ينظمون كلامهم ولو قال من جنس ما يتركبون منه كلامهم لكان احسن سبكا واعلى نظما
وهم وان كانوا عارفين بان المتلو عليهم كلام منظوم من جنس ما يؤلفون منه كلامهم لكن لتغافلهم
عن ذلك وشدة شكيمتهم نبههم بما [illegible] القى فليس عن ذلك وفي لفظ التنبيه
اشارة الى ما ذكرناه فانه يستعمل فيما هو معلوم او من شانه ان يكون معلوما بادنى التفات
والجواب بان الايقاظ لدفع دهشتهم وتحيرهم في بلاغته ليجترؤا على التحدي فيفتضحوا
فيفتضحوا ويقروا بانه من عند الله تعالى ضعيف اما اولا فلانهم لما افتضحوا اعرضوا
عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف واما ثانيا فلان قوله لدفع دهشتهم
اشكل الغاية في دفعه [illegible] ان تحيرهم في بلاغته تحقق اولا منهم ثم دفع بالايقاظ وانه
[illegible] ق لما عجزوا عن آخرهم صفة مصدر محذوف اي عجزا [illegible]
[illegible] عدا عن آخرهم بتضمين معنى التباعد وتجاوز العجز آخرهم وبلوغه عن آخرهم

١٤٨

بوجب عموم العجز لهم بلا ريب والقول بان التحدي بمعنى التعدي والمجاوزة يتعدى بنفسه
والذي يتعدى بعن معناه العفو مدفوع بانه يتضمن معنى التباعد كما اشرنا اليه اذ لا معنى
للعفو هنا وبان التحدي يتعدى بكلمة عن ايضا في كلام من يوثق به كما قاله الشريف ومراده
بمن يوثق به الشيخ الرضي وقيل عن بمعنى من والمعنى من آخرهم الى اولهم ووجهه
ان عجز الكل انما يظهر بمشاهدة عجز الآخر وتذكر عجز الباقي الى الاول وعن هذا لم يقل
من اولهم الى آخرهم ولا يخفى ان هذا انما يتم فيما يتعين آخره واوله وههنا ليس كذلك الا انه
يعتبر اولا وآخرا والاولى انه يحمل الكلام في مثل هذا على الاستعارة التمثيلية او الكناية
مع تظاهرهم اي تعاونهم على المعارضة والمضادة كما قال تعالى وادعوا شهداءكم
من دون الله ان كنتم صادقين وفرط تفاخرهم اي بلاغتهم كما يدل عليه اشعارهم
ودواوينهم حتى قيل انه لم يعهد مثلهم في الفصاحة والبلاغة في قبيلة قبلهم ومن بعدهم
وانما قال مع تظاهرهم لان حالهم المذكورة بوجب عدم عجزهم فهي اصل في هذا المرام
عن الاتيان بما يدانيه فضلا عما يساويه والجار متعلق بعجزوا ولا يلزم تعلق الجارين
اذ الاول لا يكون متعلقة به بل لا يصح تعلقه به اذ معنى العجز عن الآخر عموم العجز عليهم
بل هو متعلق بالعجز بالتضمين كما مر والضمير بما يدانيه راجع الى القرآن والمراد به اقصر سورة
منه اذ القرآن يطلق على الكل وعلى البعض ايضا وليكون اول ما يقرع الاسماع
عطف على قوله ايقاظا ولعله راعى فيها ما هو المتعارف في العلة الغائية من الايراد بالمصادر
المصدرة باللام مع التفنن في البيان وان كان الاول منصوبا ايضا كقربة تأديبا ومجيء اللام
واظهارها لانتفاء شرط حذفها لعدم كونه فعلا لفاعل المعلل به والتنبيه من اول الامر على
انه مغاير للوجه السابق لانه بالنظر الى حال الكلام المنزل ولذا اعتبر فيه اقصر سورة من القرآن
كما بيناه وانقاد هذا بالنسبة الى حال المتكلم به المنزل عليه وعن هذا حصل العجز بالنطق
باسماء الحروف لا بالمنطوق كما في الاول وشتان ما بين الوجهين وهذا خارج عن الادلة
التي بينت في اعجاز القرآن ولا يضر لما عرفت من انه ناظر الى نطق المتكلم وحاله والاوجه
المذكورة ناظرة الى نفس المنزل المنطوق فلا اشكال بان الاعجاز بدون اقصر سورة لم
يثبت فكيف بالنطق باسماء الحروف ق مستقلا غير محتاج الى ما بعده بنوع من الاعجاز
مغاير للاعجاز الذي حصل بالمنزل فانه بمقدار اقصر سورة يحتاج الكلمة بل الاية الى ما بعدها
في الاعجاز ولذا قال بنوع من الاعجاز اي بنوع غير متعارف في الاعجاز ق فان النطق باسماء
الحروف مختص بمن درس وكما ان تلاوة القرآن كذلك ق فان من الامي الذي هو الذي
لا يقرأ ولا يكتب كانه نسب الى الام فان الولد يولد من امه غير كاتب ولا قارئ ولا حاسب
وهو وصف مدح للنبي عليه السلام وذم لغيره والاولى واما من الامي بالواو اذ لا يظهر وجه
الفاء هنا الذي لا يخالط الكتاب بضم الكاف وتشديد التاء جمع كاتب فاذا لم يخالطهم لا يتصور
ان يكتب وان يقرأ فان الكتابة تستلزم القراءة وليس بالعكس ولذا اختار بهم دون القرآ

١٤٦

١٤٩

مطلب لاسيما

دون القرآ فالوصف وصف كاشف كما يعرف الموصوف ق فيستبعد اي فالنطق
بها مستبعد مستغرب خارق للعادة فيكون معجزة له عليه السلام من هذه الجهة فان
من عاش بين اظهرهم اربعين سنة لم يمارس فيها علما ولم يشاهد عالما مع تشبث
ذلك فيما بينهم ثم نطق باسماء الحروف وذلك لا يكون الا وحيا من الله تعالى فلا وجه
للاشكال بانه يمكن تعلم اسماء الحروف كلها ولو بسماع من صبي في اقصر مدة فليس
بالنطق بها استغراب واعجاز على انه لم ينقل ذلك الاشكال الا من المشركين
ولو تعلق بحق التعصب فلا يناسب ايراده من اهل اليقين ومما نقل عنهم فقد
رده الله تعالى بقوله ولقد نعلم انهم يقولون انما يعلمه بشر لسان الذي
يلحدون اليه اعجمي وهذا لسان عربي مبين قيل عليه انه اذا عطف
قوله وليكون اول عطفا على ايقاظا تعلق بافتتحت وسببية عنفرية المتحدى
للكلام للافتتاح المعلل بكونه اول ما يقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز
غير ظاهرة فالاولى في التقرير ان يقال وعلية كونه اول ما يقرع الاسماع مستقلا
بنوع من الاعجاز للافتتاح المعلل بدخول لما غير واضحة وجوابه انه عنفرية
للكلام يستند في تقديمها فناسب ان يكون ذكر اساميها المستقل بنوع من
الاعجاز اول ما يقرع الاسماع فلعله علة مصححة لا موجبة ق كالكتابة والتلاوة
اي مثل الكتابة فانها مستغربة من الامي خارق للعادة فان الكتابة ان وقعت منه عليه السلام
فلا كلام في التشبيه والا كما هو المشهور فالغرض مجرد بيان الاستغراب فلا يجب وجود
المشبه به وسيجيء فيه كلام في قوله تعالى وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه
بيمينك اذا لارتاب المبطلون ق سيما اصله سي بمعنى مثل يقال هما سيان اي مثلان
فمعنى لاسيما لا مثل وما زائدة او موصولة او موصوفة وعدوا لا من كلمات الاستثناء
لانه للاستثناء عن الحكم المتقدم يحكم عليه على وجه اتم من جنس الحكم السابق فهو مغاير
لسائر ادوات الاستثناء والمشهور ذكر اسم بعده معرب بالوجوه الثلثة واما ايقاع
الجملة الحالية بعده كما وقع في عبارة المصنفين كما اختاره المصنف هنا فلم يذكره النحاة
وحكى الرضي انه يقال سيما بالتشديد والتخفيف مع حذف لا وكفى به قدوة وان
انكره الدماميني في شرح التسهيل حيث قال لم اقف عليه لغيره وهو كثير في كلام
المصنفين ق الاديب العارف بالعلوم الادبية وما يلحق بها مما فصله ارباب الحواشي
في ديباجة الكتاب وهي اثنا عشر علما وسميت ادبا والعارف بها اديبا من
الموادة ومعناه في لغة العرب الاخلاق والصفات الحميدة والاديب العاقل الحاذق
الفائق في فنه اي في فن الادب واختار بعض المحشين انه اعتراض من صاحب التقريب
انما يتوقع بملاحظة قوله سيما اي المستغرب ليس مجرد النطق بها حتى يرد الاعتراض
المذكور بل مع اللطائف التي ذكرت بعد بيانها فان تلك اللطائف لا يمكن رعايتها من
الامي الا بالوحي ورد هذا بانه صريح كلام صاحب الكشاف دال على ان المستغرب هو
النطق باسامي الحروف مطلقا مع الاشتهار بعدم الاقتباس كذا نقل عنه قدس سره

والمعنى وان لم يتعرض للشهرة فيهما لكنه يستفاد من قوله الذي لم يخالط الكتاب
اذ مضمون الصلة ينبغي حقه ان يكون معلوما للمخاطب كانه قيل واما الامي الذي انتم
تعلمون انه لم يخالط الكتاب ولم يدرس علما ولم يلد في عالم فالنطق بها مستغرب
لا يكون الا بالوحي واعتبار اللطائف خارج عن ذلك على ان قوله سيما انما يستعمل
اذا تم ما قبله وجعل ما بعده زيادة تاكيد لما عرفت من ان معناه للاستثناء عن
الحكم المتقدم ليحكم عليه على وجه اتم بحكم من جنس الحكم السابق وهذا يقتضي ان يتم
الحكم بدون ملاحظة ما بعد سيما ولذا انه تقول ان كان ما بعد سيما متعلقا بما قبل
قبل كانه تصحيح عليه كونه اول ما يقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز للافتتاح
المعلل بعد حصول لما مستكملا جدا ق وهو اي ما يعجز عنه الاديب فضمير عنه راجع الى
ما لا مصدر راجعي كما قيل نظرا الى قوله اورد ق في هذه الفواتح اي اوائل السور
التي افتتحت باساميها او بمسمياتها اربعة عشر اسما دالا على مسماه مرادا به فلا
تلاوينا في ما سبق من ان الاولى رجوع ضمير منها في قوله افتتحت السور بها بطائفة منها
اذ افتتاح الشيء انما كان بذكر اسمه وكون الاسم اربعة عشر لاسقاط المكرر والا
فمجموع الاسامي ثمانية وسبعون اسما وهي الالف واللام والميم والصاد والراء والكاف
والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف والنون ق هي نصف اسامي
حروف المعجم اي الحروف المقطعة نقل عن الليث ان الحروف المقطعة سميت معجمة
لانها لا بيان لها وان كانت اصلا للكلام كلها وقد شاع في كلام المصنفين تخصيص
المعجمة بالمنقوطة وتسمية غير المنقوطة بالمهملة نقل عن الجوهري المعجم النقط
بالسواد كالتاء عليها نقطتان يقال اعجمت الحروف وعجمته بالتشديد ولا تقول عجمته
مخففا ومنه حروف المعجم وهي الحروف المقطعة التي يختص اكثرها بالنقط من سائر حروف
الاسم ومعناه حروف الخط المعجم على ان المعجم اسم مفعول فيكون من اضافة الموصوف
الى الصفة مثل صلاة الاولى وفي القاموس اي حروف الاعجام على ان المعجم مصدر
اي حروف من شانها ان تعجم اي تنقط فلا يكون من اضافة الموصوف الى الصفة اشار
بقوله من شانها الى وجه التسمية بالمعجم اي من شانها ان تعجم سواء كانت معجمة بالفعل
كالتاء والثاء ونحوهما او غير معجمة بالفعل لكن من شانها ان تعجم فتكون معجمة بالقوة وقد
اشير انفا الى ان والتسمية بالمعجم بناء على التغليب وجوز المحقق التفتازاني
نقلا عن بعضهم ان يكون معنى الاعجام ازالة العجمة بالنقط بان تكون الهمزة
للسلب مثل اشكيته قال صاحب الكشف قائل هذا الكلام هو الازهري وهو ثقة
في اللغة وانه سمع هذا اللفظ بهذا المعنى في موضع لا يحتمل غيره فلا يرد اشكال
الدماميني بانه انما يتم اذا كان جعل الهمزة للسلب مقيسا او مسموعا في هذه الكلمة
على ان مجيء افعل للتعدية والسلب ونحوها قياسي كما يشهد به تتبع المعجم
التعريف لكن بقي ان الحروف المقطعة غير مختصة بالنقط لانها لا بيان له
لها كما مر نقلا عن الليث فلا يظهر وجه كونه للسلب والتحقيق انه كان لم ينقط زال
ابهامه والتباسه بغيره من الحروف ضعيف لان ازالة الابهام بهذا المعنى بسبب نقط
الحروف في الكتابة الاكثر اما في الاخرى كالحاء والجيم والدال والذال فنسبة ازالة

ازالة الابهام الى النقط ليس باولى من عكسه كما لا يخفى نعم لو تم هذا لكان التوفيق
بين قولهم الحروف المقطعة معجمة غير مفهمة للمعنى وبين قولهم الحروف المعجمة
اي ازالة عجمته بالنقط حاصلا لتغاير الجهتين وتخالف المسلكين وايضا هذا
المعنى مختص بالحروف المنقوطة وكلامهم صريح في العموم وبالجملة حمل الهمزة
على السلب تكلف بل تعسف ق ان لم تعد الالف فيها اي في حروف المعجم قال
ابن جني في سر الصناعة اعلم ان صورة حروف المعجم عند الكافة تسعة وعشرون
حرفا اولها الالف وآخرها الياء على المشهور من ترتيب حروف المعجم الا ابا العباس المبرد
فانه يعدها ثمانية وعشرين اولها الباء الموحدة ويدع الالف من اولها ويقول
هي همزة لا تثبت على صورة واحدة وليس لها صورة مستقرة فلا اعتد بها مع الحروف
التي اشكالها معروفة محفوظة وهو غير مرضي عندنا انتهى فهي همزة اي
جعل الالف والهمزة واحدا محتجا بان كل حرف يوجد مسماه في اول اسمه
والالف اوله همزة ونقض بانه يلزم منه كون الهمزة هاء لان الهاء اول اسمها
والقول بان اسم مستحدث لا يفيد ولذا انه تقول في الجواب ان اسم الهمزة في
الاصل الهاء حقها ان يقال امن لكنه ابدل بها ولذا قيل دليل تعددهما ابدال
احدهما من الآخر كما في الآل والاهل واراق وهراق والشيء لا يبدل من نفسه
فلا تعتمد ق حرف برأسها اما بان لا يعتد اصلا بناء على انها الاغلب تكون
منقلبة عن الواو والياء والهمزة او متولدة من اشباع الفتحة او بعد حرف
تكون لا برأسها بل يدرج مع الهمزة تحت مدلول الالف بناء على ان اسم الالف
يتناولهما معا اذ التغاير بينهما باعتبار السكون في الالف والحركة في الهمزة وذلك
لا يلائم ما سبق من المعنى من ان اسمية الهمزة مع الالف فانه كالنص في ان الالف
للساكن وانه حرف بحيالها لكن ان فرض عدم عدها فيها حرفا برأسها كي يومي
الى ان المراد لفظ ان المعتبرة للشك بكون الاسامي ثمانية عشر او بعضها المحقق
اربعة عشر والرأس حقيقته معروفة ويستعمل في الاول توسعا نحو رأس
السنة والرئيس كرأس القوم وهنا بمعنى الاستقلال بعلاقة اللزوم ق به
لجواز ان لا يستقل بدون الرأس ق في تسع وعشرين سورة حال من مفعول اورد
اوصفة مصدر محذوف اي ايرادا كائنا في تسع اريد لرعاية التغاير باعادة الجار
والاحتمال الاول هو المعول ق بعددها اي بعدد حروف المعجم اما حال مما قبله او صفة لمحذوف

فاعدتها الالف اي الساكنة لانها اسم المدة التي هي وسط قال شلوي هو المختار
عند الجمهور واختاره المص قال الشيخ الجزري فالف الجوف واختاها وهي
حروف مد للهواء تنتهي ثم لاقصى الحلق همزها انتهى وهذا صريح في ان الالف
اسم للساكنة فقط وانه لا مخرج له محقق والهمزة اسم للمتحركة وان لها مخرج محقق
فلا يمكن اداؤهما بلفظ واحد والا لاختل البناء والظاهر انه مراد المص فمن سمى
الهمزة بكالة الالف او ان الالف المتحركة انتهت مقام الالف بشبهها اياها
فقط فجعلت اسما للالف الساكنة فاذا قيل الالف كذا يراد بها الالف الساكنة دون
المتحركة لا خلاف فيهما حكما كما عرفت من كلام العلامة الجزري وسائر ارباب علم التجويد
فالقول بان الالف مشتركة بين الساكنة والمتحركة كما ذهب اليه المحقق الفاضل
التفتازاني والمدقق الجرجاني وتبعهما بعض المحشين سواء كان اشتراكا لفظيا او
معنويا ضعيف جدا واما الاشكال بانه يلزم على هذا التقدير عدم ان لا اسما
للالف المتحركة اذ الهمزة اسم مستحدث فجوابه ما مر من انه الاصل في اسم الالف
المتحركة حقيقة ان يكون همزة لكن ابدل الهمزة بها كما صرح به في شرح الجزري وبناء
سابقا فلا يلزم عدم كونها مسمى باسم حين نزول القراءة والمص راعى
المسلكين عدم عد الالف وعدها احترازا عن تعطيل واحد منهما واختار عدم
العد في الاول والعد في الثاني لرعاية التناسب في كل منهما ق مشتملة على الصفات
انواعها حال من اربعة عشر فتكون حالا مترادفة على وجه او حالا متداخلة من الضمير
في سبع وعشرين الصفات جمع صفة والمراد بالصفات انواعها بالصفات
المشهورة مثل ذكر صفة المهموسة كما سيجيء لكن المراد بالصفة اعم من التحقيقي
والتقريبي والاولى انواعها كثيرة ذكر بعضهم اربعة واربعين نوعا وبعضهم زاد
وبعضهم لدليل لاح لهم فالمراد بسبر انواعها وايضا المراد بالاشتمال على الصفات
الانواع باعتبار الافراد قد يشتمل على ثلاثة نوع كما في حروف الصفير وقد يشتمل
على تمام النوع كحروف الغنة وهي الميم والنون الساكنة والحرف المكرر كما يجيء من
المص تفصيلا ولما كان عند اهل العربية الاجناس والانواع سيان في الاستعمال
اختارها في الكشف الاجناس والمص الانواع ومرادهما واحد وهو النوع المصطلح
عند المنطقيين اذ تحت هذه الاقسام الجزئيات الحقيقية اذ فوقها حروف
الهجاء ثم مطلق الحروف ثم مطلق الصوت فهذه الصفة وقعت في آخر السلسلة

... مما ذكر من ارباب التجريد وتطبيق كلامهما على ما ذكر حسبنا

... بهذه الانواع صفات الحروف ... والمراد بالصفة هنا عوارض في الحروف من الاصوات الواقعة ... الجهر والهمس والرخاوة والشدة

في آخر السلسلة منتهية الى الاشخاص كالانسان فلما اختار المص اولى وهذه الانواع فالصفة
اللغة المراد بها ستحقق في وقت النزول وان كان الاسامي الدالة عليها مستحدثة ثم
التقسيم المذكور بتقسيمات متعددة متداخلة غير متباينة وتمايزها بالاعتبار
على ما هو شان التقسيمات الاعتبارية فان الحرف الواحد يجتمع فيه اقسام كالمهموسة
والرخوة والاستعلاء والانفتاح ونحوها كما لا يخفى على من له ممارسة بعلم التجويد
فذكر من المهموسة الفاء للتفصيل فانه لما اجمل اولا بانها مشتملة على الصفات
انواعها شرع بتفصيل تلك الانواع ق وهي ما يضعف الاعتماد على مخرجه اي سميت
تلك الحروف مهموسة لجريان النفس معها لضعفها وضعف الاعتماد عليها عند
خروجها واكتفى المص بما ذكره لانه مستلزم لجريان النفس واشتقاقها من الهمس
وهو الصوت الخفي قال تعالى فلا تسمع الا همسا اي الا حسا مثل الاقدام الى
المحشر او حسن كلام اهل ... هو لازم المنقول وهو المناسب الاولى اعلم ان الهواء
الخارج من داخل الانسان ان خرج بدفع الطبع يسمى نفسا بفتح الفاء وان خرج
بالارادة وعرض له تموج بتصادم جسمين يسمى صوتا واذا عرض للصوت كيفيات
مخصوصة باسباب معلومة تسمى حروفا فالصوت معروض للحروف ومقوم عليه بالطبع وهو
كيفية قائمة بالهواء يحملها الهواء الى الصماخ والحروف كيفية عارضة للصوت يعرض بها
تقطعا مختلفة بالالات معدة لذلك من التجويف والمغلوث والشفة فالنفس القريب مطلقة
للصوت وهو سبب للحروف والمخرج عبارة عن موضع خروج النفس في الاصل لكنه
هنا عبارة عن الحيز المولد للحرف او عبارة عن موضع ظهوره وتبينه عن
غيره فلذا قالوا في تعريف الحرف هو صوت معتمد على مقطع محقق وهو ان يكون
اعتماده على جزء معين من اجزاء الحلق واللسان والشفة او مقطع مقدر
وهو هواء الفم اذ الالف لا معتمد له في شيء من اجزاء الفم بحيث انه ينقطع في
ذلك الجزء ولذا يقبل الزيادة والنقصان واذا عرض للحروف كيفيات اخرى بسبب
الالات تسمى تلك الكيفيات صفات والمراد بالاعتماد على المخارج ما يعتمد عليه
النفس الخارج ولهذا الاعتماد مراتب متفاوتة قوة وضعفا فان ضعف بحيث لا يظهر
اثر معاوقته اصلا فهناك لا يتكيف شيء منه بكيفية الصوت والحرف ويعبر نفسا
ساذجا وان قوي لكنه لا الى حد يتكيف كله بكيفية الصوت والحرف بل بعضه
فهو المهموس وان [illegible] حتى يتكيف كله بكيفية الصوت والحرف
ويقرب منه ما قيل ان النفس الخارج الذي هو صفة حرف ان كانت
بكيفية الصوت حتى يحصل صوت قوي كان الحرف مجهورا وان بقي بعضه
بلا صوت يجري مع الحروف كان الحرف مهموسا والذي يعرف به انه
اذا كررت القاف فقلت ققق وجدت النفس الخارج كله متكيفا بكيفيته

واذا كررت الكاف المهموسة

بكيفية الصوت محصورا لا تحس معها بشيء واذا قلت ككك وجدت بعض النفس
باقيا بلا صوت لما عرفت من انها ضعيفة في نفسها وضعيف الاعتماد عليها ولضعف
الاعتماد بها لا تقوى على منع النفس فيجري معها النفس وجري النفس معها
في الحروف مما يضعفها بخلاف المجهورة شمس في ابي رب ذكر لكن الظاهر ان المراد
بضعف الحروف في نفسها ضعف الاعتماد على المخرج اذ لا معنى لضعفها في نفسها
مع قطع النظر عن الاعتماد ويؤيده قول سيبويه في كتابه حيث قال المهموس حرف
ضعيف الاعتماد في موضعه حتى جرى معه النفس ولم ينقطع جريه حتى امكن انه
يتلفظ به ويتنفس فلذا سميت بذلك لجريان النفس معها لضعفها وضعف الاعتماد
عليها في مخارجها قوله وجمعها اي المهموسة ستشحثك خصفه الشحث الالحاح
في المسئلة ومنه يقال للمكدي شحاث معناه ستكدي عليك هذه المرأة وخصفه اسم امرأة
كذا في الجاربردي وفي القاموس خصفة بني عبلة ولم يذكر فيه ولا في الصحاح شحث وفي
القاموس شحث كلمة سريانية يفتح بها المغاليق من غير مفتاح وقيل الشحث التشحذ
من لحن العوام واصل التشحذ السؤال واستعير لالحاح السائل وقد صحح لغة على انه
من الابدال فان الذال تبدل ثاء فلا غلط فيه بل هو عربي صحيح استعماله استعمل من يوثق به
وذكر الراغب في مفرداته وبالجملة وقع النزاع في ثبوت شحث ونص بعض صاحب
القاموس انه كلمة سريانية لا وجه لما قيل انه عربي استعمل من يوثق به والقول بانه
معرب كذا لكونه يحتاج الى النقل من الثقات وقيل انه لا يبعد ان يكون ستشحثك
ماخوذا من شحث وهي كلمة سريانية يفتح بها المغاليق بغير مفتاح اي ستفتح
مغاليقك بلا مفتاح خصفة وهذا اقرب وان كان فيه نوع بعد نصفها
مفعول فذكر احرف ليليه تفصيل ولو اخترت من المهموسة من مجموعها كلا بين المبين
والمبين طولا فاخترت الحاء والهاء والصاد والسين والكاف التي لكون
مهموسة بكونه مستفلة ورخوة ومنفتحة ومصمتة والصفات الضعيفة متحققة
فيها وهي الهمس والاستفالة والرخوة والانفتاح سوى الذلق والصفات
القوية وهي الجهر والشدة والاستعلاء والاطباق والاصمات متحقق منها
في الحاء الاصمات فقط فكيف هذا ايضا من اللطائف التي يعجز عنها الاديب
اللبيب والهاء وهي ايضا كذلك لكونه مهموسة بكونه مستفلة ورخوة ومنفتحة
ومصمتة والكلام فيها مثل الكلام في الحاء والصاد وهي مستعلية ومطبقة ورخوة
ومصمتة وصفاتها الثلث ضعيفة والثنتان منها قوية وهي الاستعلاء والاطباق
وهذا من اقرب اللطائف والسين مستفل رخو منفتح مصمت وهي مثل الحاء
والهاء والكاف وهي شديدة مستفلة منفتحة ومصمتة وواحدة منها قوية
وهي الشدة وما عداها ضعيفة وما بقي من المهموسة الفاء والتاء المثلثة والشين

والشين والحاء المعجمتين والتاء المثناة من فوق ومن البواقي المجهورة نصفها عطف
على قوله من المهموسة وصف البواقي بالمجهورة للاشارة الى انه لا واسطة بينهما واحترز به
عن الحروف البواقي من المهموسة كما ذكرنا والمراد بالمجهورة ما اشرنا اليه ما يمنع النفس
جريانه معها لقوتها وقوة الاعتماد على مخرجها عند خروجها وهو في اللغة الصوت القوي
الشديد ولما كان بين المهموسة والمجهورة تقابل وتعريف احدهما مغن عن تعريف الاخر لم يتعرض
تعريف المجهورة اكتفاء بتعريف المهموسة ولو عكس بتقديم المجهورة لكان اولى لقوتها الا
انه يقال ان المهموسة لقلتها سهل ضبطها فتبين اولا ليعلم ان ما عداها مجهورة وهي تسعة عشر
والمراد بقوله نصفها نصف تقريبي وانه لم يعد الالف حرفا برأسها فالنصف تحقيقي
كما في المهموسة لكن المختار عند المص عد الالف حرفا برأسها يجمعه هذا القول اي
لم يقطع ابن بصيغة المجهول فانه حروفها تسعة وتفتن حيث ذكرنا ما يجمع النصف
ولم يذكر ما يجمع المجموع وفي المهموسة عكس الامر بجمع مجموع الحروف المجهورة ظل قو ربض
اذ غزا جند مطيع لكنه لم يشتهر اشتهار ستشحثك خصفه القو موضع وربض
بالتحريك المأوى ومن الشديدة اي وذكر من الحروف الشديدة الثمانية المجموعة
في اجدت طبقك ويفتقر ايضا اجدت عن صيغة الخطاب بعد قريب طبقك من الاجادة
وطبقك بفتح الباء وبضم القاف اي جعلت طبقك جيدا فالحروف الشديدة الهمزة والجيم
والدال والتاء والطاء والباء والقاف والكاف والشدة في اللغة القوة وسميت
شديدة لمنعها الصوت ان يجري معها فعلم الفرق بين المجهورة والشديدة بان المعتبر
في المجهورة عدم جريان النفس معها وفي الشديدة عدم جريان الصوت معها ولا يستلزم احدهما
الاخر فانه يجري النفس ولا يجري الصوت مثل الكاف عند اسكانها في مخرجها والتاء
كذلك وقد يجري الصوت ولا يجري النفس كالضاد والغين مع تحركهما وقد يجتمعا
في مثل قاف باعتبارين فانها من المجهورة ومن الشديدة ايضا وكذا الجيم فيما يجتمع فيه الوصفان
فعلم منه ان بين المجهورة والشديدة عموم وخصوص من وجه وكذا العموم بين المهموسة
والشديدة عموم وخصوص من وجه اربعة مفعول ذكر المقدر بواسطة العطف يجمعها
اجدك بفتح الهمزة وكسر القاف ثم طاء مهملة ... بتجدد من اللبس ولما صرح اولا
ان الشديدة ثمانية ومن صرح بان نصفها اربعة لرعاية التناسب بحذف الاولين فانه
لم يصرح فيه العدد لا في الاصل ولا في الخلاصة ومن البواقي اي وذكر من الحروف
الباقية بعد الثمانية الشديدة وهي عشرون حرفا ان لم يعد الالف حرفا برأسها او احد وعشرون
حرفا ان عد الرخوة عشرة وهي نصفها تقريبا او تحقيقا ثم كون الرخوة الباقية بعد
الثمانية الشديدة احدا وعشرين او عشرين بناء على عدم كون الواسطة بين الشديدة
والرخوة كما ذهب اليه المص واختاره المص وجمع اثبت الواسطة بينهما واختاره الشيخ
الجزري حيث قال وبين رخو والشديد لن عمر ولم يذكر الالف لانه يلين

وعمرو ينادى بحذف حرف النداء وجه ما اختاره المص هو ان الشديدة سميت شديدة لمنع
الصوت ان يجرى معها وبنحصر جرى صوتها عند اسكانها فى مخرجها سواء كان الانحصار
المذكور تاما او لا والرخوة سميت رخوة لجرى الصوت معها عند اسكانها سواء
كانت عند النطق بها وضعف الاعتماد عليها سواء كان الجرى المذكور تاما او لا فلو
بلا واسطة بينهما بل ما عده البعض ما بين الشديدة والرخوة داخل فى الشديدة او
فى الرخوة واما من جعل الانحصار المذكور والجرى المذكور بالتام فالحروف التى لا يتم
الانحصار المذكور والجريان المذكور تكون واسطة بينهما وتلك الحروف ثمانية كما فى
الشافية يجمعها لم يروعنا او خمسة كما اختاره الشيخ الجزرى يجمعها لن عمر كما هو
واختاره المص انما اختاره لتقليل الاقسام فانه قريب الى الافهام ثم مثلوا لها بالحج فانك
لو وقفت على قولك الحج وجدت صوتك راكدا محصورا حتى لو رمت مد صوتك لم يمكنك
ذلك ولو وقفت على قولك الطش وجدت صوت الشين جاريا بحدة انه شئت
يجمعها خس على تقر نفر حس على وزن حرج اى احس صمم الحروف بمعنى المنقلب
الدين ويعدى بعلى اى هم اشداء على نفرهم قوله ومن المطبقة اى وذكر منها وسميت
بها لانطباق ما يحاذى اللسان من الحنك الاعلى عند خروجها لانك ترفع اللسان اليه فيصير
الحنك الاعلى كالطبق على اللسان فتكون الحروف التى تخرج من بينهما منطبقا عليها فالحروف
مطبق عليها فهو من قبيل الحذف والايصال كالمشترك فيه والاطباق ابلغ من الاستعلاء ولعل
لهذا قدمه عليه والشيخ الجزرى قدم الاستعلاء لانه اعم منه قوله التى هى الصاد والضاد
والطاء والظاء ولم يعرفها لان الغرض هنا تعيين انواع الحروف باعيانها واعدادها بتوضيح
للطائف التى اوردت فى الفواتح واما المهموسة فانما عرفها للتنبه على ما هو المختار
فى تعريفها فانه فيه اختلفوا ولذا لم يتعرض لتعريف الشديدة والرخوة وكثير من الصفات
ومن البواقى اى وذكر من الحروف الباقية بعد الاربعة المطبقة نصفها وذلك
النصف اثنى عشر حرفا وهى اللام والميم والراء والصاد والهاء والياء والعين والسين
والحاء والقاف والنون وهذا نصف تحقيقى للحروف التى هى اربعة وعشرون الا انه بعد
الالف حرفا برأسها ونصف تقريبى ان عد والمص حيث ذكر احد النصفين ذكر النصف
الآخر بقوله ومن البواقى الخ ثم حاول ذكر النصف الاخر بتركه قوله ومن البواقى
حيث قال ومن المطبقة ومن القلقلة الخ اذ قد عرفت ان تقسيم الصفات تقسيمين متداخلين
متباينة بالاعتبار وعود المنفتحة بكسر التاء على انه اسم الفاعل لا غير واما المطبقة
الباء وجوز بعض شراح الجزرى كسر الباء على التجوز كالتجوز فى المستعلى ثم انها سميت
بالمنفتحة لانها ينفتح ما بين اللسان والحنك عند النطق بها وخروج الريح من بينهما
وهو لغة الافتراق قوله ومن القلقلة اى وذكر فى الفواتح وهى حروف تضطرب عند
خروجها اى عن مخرجها ويقال لها حروف القلقلة ايضا وكلاهما بمعنى الحركة

ومنه اضطراب الامواج
بمعنى الحركة وهى المراد بقوله تضطرب فانه افتعال من الضرب معناه ما ذكر
بمعنى اختلافها وانما سميت بذلك لانه صوتها لا يكاد يتبين به سكونها ما لم يخرج الى شبه
التحرك لشدة امرها من قولهم قلقله اذا حركه وانما حصل لها ذلك لاتفاق كونها مجهورة
شديدة فالجهر يمنع النفس ان يجرى معها والشدة تمنع ان يجرى معها صوتها فلما اجتمع
لها هاتان الوصفان احتاجت الى التكلف فى بيانها فلذلك يحصل ما يحصل من الضغط للمتكلم
عند النطق بها ساكنة حتى تخرج الى شبه تحريكها لقصد بيانها وعلل الكفاضى بيانها حين
سكونها تتقلقل عند خروجها حتى يسمع لها نبرة قوية وقيل تجوز لانه اراد بتقلقلها
شبه بهيئتها المتقلقل لا تحركها حقيقة والا لزم اجتماع السكون والتحرك فى حين واحد
كذا فى الفوائد السرية وفى بعض شروح الجزرى وانما وصفت بذلك لانها حين سكونها لا
اذا وقف عليها تتقلقل المخرج حتى يسمع له نبرة قوية لما فيها من شدة الصوت الصاعد معها مع
الضغط دون غيرها انتهى فالاضطراب صفة المخرج فى هذا البيان وفى كلام المص يكون
الحروف وذكر الضغط مذكور فى كلام اكثرهم فلا يعرف وجه ترك المص والقول بانه قوله تضطرب
مستلزم له ضعيف لانه لانه الالتزام مهجورة فى التعريف على ان التزام غير مسلم وتعريفها لانه
اختار تعريفها وعدل عن التعريف عند القوم وهو انها حروف يصحبها ضغط اللسان فى مخرجها عند الوقف مع
شدة الصوت المتصعد من الصدر انتهى كانه اشار الى ان الاحسن فى تعريفه هو ما ذكره ولا يخفى ما فيه
ويجمعها قد طبج من باب علم وبالجيم من الطبج وهو الضرب على الشئ الاجوف كالطبل وهى
حروف خمسة والمذكور فى الفواتح الكريمة منها اثنان وهو الطاء والقاف كما قال نصفها اى
الاقل اى النصف التقريبى قوله لقلتها علة لذكر النصف الاقل اى لعل هذه الحروف فى نفس
اختيار فى الذكر النصف الاقل اذ اللطف الموحى اليه انما يحصل بذكر الاكثر والحروف
المطبقة وان كانت قليلة لكن ان لها نصفا تحقيقيا فيمكن محافظة اللطائف المذكورة من
الاشتمال على انصاف الانواع بخلاف هذه فانه لما لم يمكن ما قصد بهذا الطريق اشير
الى لطيفة اخرى بهذا النوع الاحرف واطلاق النصف على الاقل منه مجاز بعلاقة
المجاورة ولما كانت القلقلة من الصفات التى اختصت ببعض الحروف دون بعضها من غير
تحقق اضدادها لم يقل ومن البواقى الى آخره وهذا مراد من قال وانما لم يذكرها البواقى
لعدم تسميتهم اياها بكم خاص كسائر البواقى ثم هذه النكتة اعتبرت فى البواقى وهى نكتة
لمناسبة الكثرة واذا عدت الالف حرفا برأسها تكون المذكور من البواقى نصفها الاقل
التحقيقى اذ البواقى اربعة وعشرون حرفا واثنى عشر نصفها تحقيقا ومن اللينتين
اى وذكر من الحرفين اللينتين الياء انثه لانه بمعنى الحروف ساكنة وبينهما اللينتين لانهما
تخرجان فى لين بلا كلفة على اللسان لاتساع مخرجهما وهو يوجب النشاط الخ
اقل تعليل لاختيار الياء دون الواو انما اختصت الياء بالذكر لانها اقل ثقلا من الواو

وانه اشتركا في اصل الثقل ولم يعد الالف الساكنة منها لانها في الاغلب منقلبة عن الواو والياء ومن
من عدها منها كصاحب المفصل حيث قال وحروف اللين بصيغة الجمع نظرا الى انها حروف على حيالها
قال الجاربردي نقلا عن ابن الحاجب حروف اللين وهي الالف والواو والياء لما فيها من قبول
التطويل لصوتها وهو المعني باللين فاذا وافقها ما قبلها في الحركة فهي حروف مد ولين فالالف
حرف مد ولين ابدا والواو والياء بعد الفتحة حرف لين وبعد الضمة والكسرة حرف مد ولين
انتهى ولا يذهب عليك انه مختار المص كون الالف حرفا برأسها كما اشرنا اليه في نحو ما بقا واذا
عد الالف فلا يبقى له انه يعد الالف من الحروف اللينة وجعل ما ذكر في الفواتح نصفها الا
الاقل ولم يقل نصفها ايضا ومن البواقي التي ذكرنا لما مر من انها من الصفات اختصت ببعض
الحروف بلا تحقق اضدادها وما ذكر من البواقي ثلثة عشر حرفا فنصفها الحقيقي او
او التقريبي فان المص لما ذكر ان المذكور في الفواتح اربعة عشر اسما فذا كان المذكور
من اللينتين الياء فقط فالمذكور من البواقي يكون ثلثة عشر ومن المستعلية اي
وذكر من الحروف المستعلية وهي التي يتصعد الصوت اي يستعلي بها في الحنك الاعلى
فالاستعلاء صفة الصوت والحروف وصفت به مجازا لتسببها له والاستعلاء اعم من الاطباق
وغيره لانه ذكر بلا شرط شيء وقد عرفت ان المطبقة اخص من المستعلية وحاصل
المعنى ان المستعلية هي الحروف التي يستعلي الصوت عند النطق بها في الحنك الاعلى
سواء ارتفع اللسان واستعلى الى حد اطبق في الحنك الاعلى حتى يستعلي كما في الحروف
الاربعة المطبقة او لم يرتفع الى ذلك الحد بل ارتفع واستعلى اقصاه الى الحنك
الاعلى بلا اطباق كما في الحروف الثلثة الباقية فالمراد بالاستعلاء معناه اللغوي بلا ذوق
ولعل التغيير بتصعد للاحتراز عن الدور بالكلية وانما تعرض تعريفه اذ التعريف
المشهور وهو ما يرتفع بسببه اللسان الى الحنك لما كان فيه خللا لانه يوهم اتحاده مع
المطبقة واحتيج في دفعه بان المعتبر فيها مجرد ارتفاع اللسان الى الحنك وفي المطبقة يشترط
الاطباق معه عدل عنه واختار تعريفا احسن منه فلذا تعرضه وترك تعبيرهم برفع اللسان
لانه منشأ الاشتباه وعادة المص فيما تعريف ما كان في تعريفه المشهور ضعفا واشتباها ثم
شرع في تعداده فقال القاف والصاد والطاء والخاء والغين والضاد والظاء واعترض
بان الخاء من الحروف الحلقية فكيف الاستعلاء واجيب بانه يستعلي عند ذلك ايضا وانه
لم يكن مخرجا لها كما يشهد به الحس يؤيده ان الريح يخرج مستعليا وقد يقال ان المص
لاجل ذلك عدل عن قولهم يستعلي اللسان الى قوله يتصعد الصوت انتهى ولا يخفى ما فيه
فالصواب التوجه العدول ما ذكرناه آنفا نصفها مفعول ذكر المقدر الاقل وهو
الثلث الاول وفي بعض النسخ نصفها الاكثر وهو موافق لما في الفوائد قوله ومن البواقي المنخفضة وهي
احد وعشرون حرفا على تقدير واثنان وعشرون على تقدير آخر وسميت منخفضة وتسمى
ايضا مستفلة لانخفاض اللسان عن الحنك عند التلفظ بها وما ذكر في الفواتح منها
نصفها الاكثر لكثرتها في نفسها او نصفها الحقيقي بان يعد الالف حرفا برأسها فلذا
اطلق النصف ولم يقيده بالاكثر ولما كان للمستعلية ضد وهو المنخفضة كالرخوة

ومن البواقي الخ ولو ذكر هذا قبل قوله ومن القلقلة الخ لكان احسن سبكا لمناسبته لما قبله
من قوله ومن المطبقة الخ في كونها صفة لها ضد والمصرح والله اعلم لم يراع الترتيب
هنا كما لا يخفى على من له ذوق في صناعة التجويد لا سيما الترتيب في فواتح السور الكريمة
ومن رام الوجه في وجه تقديم ما قدمه فقد اتعب القريحة ولا ابالي الى النكتة اللطيفة
ق ومن حروف البدل اي وذكر من حروف البدل اي الحروف التي تبدل من غيرها لا التي
تبدل منها غيرها ق وهي احد عشر واحترز بحرف يقوله على ما ذكره سيبويه واختاره ابن جني
عما ذكره غيره كالسيرافي وابن جني الامام ابو الفتح المشهور وليس منسوبا الى الجن وانما
هو معرب كني كما في شرح المغني وتجمعها اجد طويت منها واجد فعل المضارع المتكلم
من الوجدان وطويت بالخطاب بمعنى اعرضت يقال طوى الكشح عنه اي اعرض وضمير منها
راجع الى المحبوبة اي اجد انك اعرضت عن المحبوبة فالهمزة تبدل من حروف اللين
والجيم من الياء المشددة في الوقف نحو ابو علج في ابو علي ومن غير المشددة كما في قوله لا هم
ان كنت قبلت حجتج فلا يزال شاحج يأتيك بج اقمر نهات ينزي وفرتج والدال تبدل
من التاء نحو اجدمعوا اي اجتمعوا والطاء تبدل من التاء نحو اصطبر في اصتبر والواو تبدل
من اختيها نحو ضويرب في ضارب وطوبى في طيبى والياء تبدل من اختيها ومن الهمزة ومن
حرفي التضعيف نحو مفيتيح في مفتاح وميزان في موزان وذيب في ذئب واملت في
امللت والتاء تبدل من الياء والواو نحو اتسر في ايتسر وتجاه في وجاه والميم تبدل من اللام
كما في قوله عليه السلام ليس من امبر امصيام في امسفر ومن النون نحو عمبر في عنبر والنون تبدل
من الواو والهاء واللام نحو صنعاني في صنعاوي ولعن في لعل والهاء تبدل من الهمزة والالف
والياء نحو هرقت في ارقت وحيهله في حيهلا وهذه في هذي والالف تبدل من اختيها
ومن الهمزة نحو قال وباع وسال وتفصيل المقام في الشافية وشروحها نسخة
المشهورة مفعول ذكر المقدر ومعنى شيوعها انها لا خلاف في كونها من حروف البدل
مع كثرة استعمالها وهذه الستة نصفها الاكثر فالنصف تقريبي وجاء في بعض النسخ
الاكثر وما اشار اليه من الشهرة والشيوع والمراد بالاطهمي جيلا وله كما قيل و
وقد زاد بعضهم الخ وهذا ليس مختار سيبويه والذي ذكره في كتابه حيث قال في باب الابدال
وقد ابدلوا اللام وذلك قليل جدا بل هذا انتهى ولقلتها وشذوذها تركها الجمهور
وهي اللام في اصيلال اصله اصيلان وهو تصغير اصلان جمع اصيل وهو
الوقت بعد العصر الى المغرب فابدلوا النون لاما فقالوا اصيلال كذا في المغني
لابن النحاس في قول النابغة وقفت فيها اصيلالا اسائلها اصيلانا تصغير
اصلان جمع اصيل وقيل هو مفرد بمنزلة غفران وهذا اصح لانه الجمع لا يصغر الا

التي يجمعها اطهمي
سبعة اخرى وهي اللام في اصيلال

الا ان يرد الى اقل العدد ق والصاد والزاي في صراط وزراط فانهما ابدلتا من سين
سراط ق والفاء في اجداف حيث ابدلت الفاء من الثاء المثلثة اصله اجداث جمع جدث وهو
القبر ق والعين حيث ابدلت من الهمزة في اعن اصله ان انهم يقولون في ان المشددة
المفتوحة والمكسورة مخففة في ان المصدرية عن وفي ان الشرطية فتقول المص اعن يجوز فيه
فتح العين وكسرها ونونه ساكنة مخففة والهمزة مفتوحة ويجوز كسر العين وتشديد النون
اصله ان ق والنون في نزوع الدلو اصله نزوع الدلو وهو مخرج الماء من الدلو من
بين العراقي الواحد نزع ونزع زيد كفرح اشبع مصب دلوه وفي القاموس عرقوة الدلو
كترقوة ولا يضم اولها وعرق بينهما بمعنى والعرقوتان خشبتان تعترضان عليها كالصليب
جمعه العراقي انتهى العراقي بفتح العين وكسر القاف والباء في باسمك حيث ابدلت
من الميم اذ اصلها اسمك على ان ما استفهامية وسمع ابدال ميمه بالفا با اسمك
وهذه لغة بني مازن كذا قيل ق وقد ذكر منها نصفها التحقيق وهو تسعة ق وما يدغم
اي وذكر من الحروف التي تدغم في مثله اي في نفسه باعتبار التغاير الشخصي ولا يدغم في
المتقارب اي في المخرج فان الهمزة لا تدغم في الهاء وكذا المتقارب في الصفة التي
مقابلة نحو الشدة والرخاوة والجهر والهمس والاطباق والاستعلاء وهي خمسة
عشر الهمزة الخ لعل اثر في هذه الحروف مذهب بعض الائمة حسبما افاده الدليل اليه والا
فمما ذكره مخالف لما فصل في المفصل من ان الهاء والعين تدغمان في الحاء وقعت
قبلهما او بعدهما وان الحاء والعين تدغم كل منهما في الاخرى وان الطاء والدال والتاء
والظاء والذال والثاء ستتها يدغم بعضها في بعض وان الصاد والزاي والسين تدغم
بعضها في بعض الهمزة اي الالف المتحركة اذ الالف الساكنة لا تدغم في مثلها ولا في
متقاربها ولا يكون مدغما فيها ايضا صرح به في المفصل لاستلزام ابطال لينه اذا ادغم في
غيره ولا يكون مدغما فيها لكونه ساكنا والمدغم فيه لا بد ان يكون متحركا فالاولى ان يقال
الالف لئلا يتوهم كون الحروف الهجاء تسعة وعشرين كذا قيل والتعبير بالالف تسامح في
الالف الساكنة فتحمل البيع على ان كون الحروف تسعة وعشرين لا خلل فيه وقد اشار
اليه المص سابقا فالاولى ما اختاره المص في ادغام الهمزة قد يقع بقاؤهما اذا التقتا بلا
حذف احديهما او تخفيفها حتى جعل ادغامه الشيخ الزمخشري لغة رديئة ومع ذلك حصره
في باب فعال بفتح الفاء وتشديد العين فانه باب قياسي هو فقط عليه مع وجود المدة
بعدها نحو قولك سأال ورأاس ولما التزم المص بيانه لغة فصيحة في باب اللطائف
ناسب ان لا يعد الهمزة منها والهاء فانها تدغم ايضا في مثلها نحو اجبه هلال
اي اضرب جبهته من جبه اذا ضرب اجر جبهته ومنعه عن امره وقوم ان الهاء تدغم
في الحاء وقعت قبلها او بعدها نحو قولك في اجبه حاتم واذبح هذه فمن المص ما
اختاره وان ذهب اليه الزمخشري فلا اشكال والعين اي العين المهملة تدغم في
مثلها نحو ارفع علها والصاد والطاء اي المهملتان فانهما يدغمان في مثلهما نحو
قص بقص واخلط باخلط ق نصفها الاقل منصوب بذكر المقدر كما مر مرارا وهو

٣ حتى صارت ثمانية عشر

٤ تسعة الستة المذكورة واللام والصاد والعين

٦ والميم والياء والحاء والعين والضاد والطاء والشين والزاي والواو والفاء

وهو السبعة المذكورة اولا اي الهمزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم والياء وما لم يذكر من
ثمانية بناء على ان المذكور فيها الزاي المعجمة لا الراء المهملة كما ذهب اليه بعض المحشين واعترض بان الف
نصفها الاكثر ولعل الشيخ يجيب عنه بان الراء المهملة توقع ما وقع ق ومما يدغم احد كرها يدغم في مثله
وفي متقاربها وهي النكتة الباقية بعد اخراج خمسة وعشرين نصفها الاكثر وهو سبعة كما ذكر وكذا
هذا بناء على ان الالف لم يعد حرفا براسها والا فالباقية اربعة عشر والنصف المذكور تحقيقي
الحاء فانها تدغم في مثلها وفي الحاء والعين ايضا نحو اذبح حملا واذبح هذه ومثال العين اذبح عتودا
والقاف والكاف فان كلا منهما يدغم في مثلها وهو ظاهر ويدغم احدهما في الاخرى ايضا لقرب
لقرب مخرجهما نحو خلق كل دابة وقوله تعالى حتى اذا خرجوا من عندك قالوا الا ق والراء المهملة فا
فانها تدغم في مثلها كقوله تعالى واذكر ربك الآية واما الادغام في متقاربها ففي لف لما في المفصل والراء
لا يدغم الا في مثلها ولعل ذلك منقول عن البعض والمص اختاره لكن يخدشه قولهم ولا يجوز ادغام
حروف ضوي مشفر فيما يقاربها لزيادة صفتها من الاستطالة في الضاد واللين في الواو والياء والغنة
في الميم والتفشي في الشين والفاء والتكرار في الراء ولا يجوز ان يجعل هذا معجمة وما عد
في خمسة عشر مهملة لان المعجمة ليست بمذكورة في الفواتح ولانه يلزم ان يكون المذكور من خمسة
عشر نصفها الاكثر كما ذهب اليه البعض واعترض على المص كما مر توضيحه ق والسين والميم فانهما تدغم
في مثلها نحو قوله تعالى مس سقر وفيما يقاربها من الزاء نحو قوله تعالى واذا النفوس زوجت ومن الشين
نحو قوله تعالى واشتعل الراس شيبا ومن الصاد وهو ظاهر ق واللام يدغم في مثلها نحو اللّه وفي الراء كقوله
كلا بل ران على قلوبهم الآية ق والنون يدغم في مثلها كقوله تعالى على امم ممن معك الآية وفيما يقاربها من
الياء كقوله تعالى من بعد غلبهم الآية ق ل في الادغام الخ تعليل لذكر النصف الاقل في الاول والاكثر في الثاني
اي ان الادغام لما كان فيه خفة وفصاحة كان الحروف التي تدغم في مثلها وفيما يقاربها اكثر في القرآن
من التي لا تدغم الا في مثلها فينبغي ان يذكر النصف الاكثر من الاولى وفي النصف الاقل من
غيره وبهذا البيان اندفع ما قيل ومع ذلك لا يتم ما ذكر من النكتة في ذكر الاكثر من الثلاثة عشر
لانه ذكر مما يدغم ايضا الاكثر انتهى وجه الاندفاع هو ان قوله لانه ذكر مما لا يدغم ايضا الاكثر مبنيا
على ان المعدود في خمسة عشر الراء المهملة وقد عرفت خلافه اذ المذكور فيها الزاء المعجمة على انه
لو سلم ذلك ق ومن الاربعة التي الخ وهي الميم وجه عدم ادغامها فيما يقاربها فلانها
حروف مشفر من ضوي مشفر وقد عرفت انها لا تدغم فيما يقاربها لاستحقاقها شرطه وهو
عدم لزوم ابطال صفة المدغم كما مر بيانه لكن المص جوز كون الراء مدغما فيما يقاربها وقد عرفت
ما فيه وما عليه هذا ان كان مراده بالراء الراء المهملة واما اذا كان الزاء المعجمة فلا يرد هذا الاشكال
لكن يرد عليه انها مما يدغم فيما يقاربها لانها ليست من حروف ضوي مشفر وبالجملة ما ذكره المص
في بيان الادغام لا يخلو عن كدر واوهام لا سيما ان لان بعضهم من ذهب الى ان الراء معجمة
وبعضهم مهملة والسين مهملة او معجمة والمذكور آخرا اماق اولا وفي الكل تقلقل
واضطراب ولو اعتبر كون الزاء معجمة والسين مهملة لزال بعض الاشكال وتم قوله نصفها

٢ من الخفة والفصاحة

٣ لا تدغم فيما يقاربها ويدغم فيها ما يقاربها وهي الميم والزاي والشين والفاء نصفها

لانه يراد به النصف التحقيقي وهو الميم والسين المهملة ق ولما كانت الحروف الزلقية اشارة الى تسمية مسمّاة تغنة اي الحروف اما زلقية ومصمتة اما الزلقية الحروف التي يعتمد بها على زلق اللسان وهو طرفه كذا في المفصل والمصنف عدل عنه وقال التي يعتمد عليها بذلق اللسان ولم يقل على ذلق اللسان فبدل كلمة على بالباء تنبيها على ان المعتبر في الذلاقة ان يكون الاعتماد عليها بسبب طرف اللسان ومدخلية سواء كان الاعتماد عليها ايضا على طرفه كما في اللام والراء والنون او على الشفة كما في الباء والفاء والميم فان الاعتماد بها على الشفتين بسبب طرف اللسان لكونها مائلة الى داخل الشفتين ولهذا لم يعد الواو مع كونها شفوية منها فانها لكونها مائلة الى خارج الشفتين ليس لطرف اللسان مزيد مدخلية وسببية في الاعتماد بها على الشفة فلا يرد على المصنف ما يرد على الزمخشري من انه غير مستقيم اذ لا يعتمد على طرف اللسان الا بعضها كما اعترف به واما الميم والباء والفاء فلا مدخل لها في طرف اللسان انتهى ولما اعترف الشيخ الزمخشري ذلك فكلامه قرينة واضحة على انه بيانه بناء على التغليب وكذا كلام المصنف محمول على التغليب اذ ما ذكر في وجه العدول لا يخلو عن دغدغة وخدشة ولذا قال بعض الافاضل اعلم ان المصنف كانه يتبع صاحب الكشاف الخ فيرد عليه ما يرد على الزمخشري والتغليب مما يرفع اللبيب ويرجع الى ما قلنا ما قيل وكأنه اراد بالاعتماد على ذلق اللسان الاعتماد عليها حقيقة في الشفوي والمعتمد عليه متقاربا انتهى ثم قال في المفصل الاولى ان يقال انما سميت حروف ذلاقة اي سهولة من قولهم لسان ذلق بكسر اللام من الذلق بسكون اللام وهو مجرى الحبل في وسط البكرة ولا شك ان ذلك سهولة جري فلما كان كذلك التزموا ان لا يخلو رباعيا او خماسيا منها وكان هذا الحكم هو المعتبر في التسمية الا انهم استغنوا بسببه وهو الذلاقة فاضافوا اليه انتهى وانما قال الاولى للاشارة الى توجيه الوجه المذكور بنحو ما قلنا من التغليب او تعميم الاعتماد الى الحقيقة والحكمية قوله التزموا انه لا يخلو رباعي او خماسي منها اشارة الى ان مثل العسجد وهو الذهب والدهرقة وهو الكسر دخيل في العربية الا انه يستعمل مثل بكلام عربيا والنبقة لا عجز به واما المصمتة ما عداها وهي الحروف التي لا يتركب منها على انفرادها رباعي او خماسي لكونها مشتملة في الخفة فكانه قد صمت عنها او كانهم لما لم يجعلوها منطوقا بها اصمتوها اي جعلوها صامتة ساكتة كأن الحروف الذلاقة هي المنطوقة بها وضدها كانت المسكوت عنه مصمتة وهي ستة فيكون البواقي المصمتة اثنين وعشرين او ثلاثا وعشرين قال مكي في الرعاية ان الالف ليست من المذلقة ولا من المصمتة لانها هوائية لا مستقر لها في المخرج كذا في بعض شروح الجزري فكما انها ليست مذلقة ولا مصمتة كذلك ليست مجهورة ولا مهموسة وغيرها فلا من الصفات فلا يعرف وجه تخصيصها بالذكر فعلى هذا يكون المصمتة اثنين وعشرين لا غير ق يجمعها ربّ منفل من النفل وهو ان يقول الامير للعسكر من قتل قتيلا فله كذا والنفل الغنيمة ق والحلقية بالرفع عطف على الذلقية ق التي هي الحاء والخاء لم يعد الالف الساكنة مع انها من حروف الحلق ايضا كما صرح به العوام نظرا الى كمال قرب المخرج للهمزة حتى قيل باتحاد مخرجهما كذا قيل وهذا يخالف لما نقلنا من مكي في الرعاية من ان الالف هوائية لا مستقر لها في المخرج ولقول الشيخ الجزري في لفظ الجوف واختها وهي حروف مد

ق وهي ستة

٣ والعين والغين والحاء والهمزة

للهواء تنتهي ثم لا قصى الحلق همزها فالاولى انه لم يعد الالف الساكنة لانها ليست منها على التحقيق وفي شرح الجزري لعلي القاري كما يجول لمخرج حروف المد واللين من مخرجه الى الجوف على الصواب ق كثيرة الوقوع حيث كانت في وعاء كانت ذكر تثليثها جواب عما وقع من كل منهما اربعة وهي الراء والميم والنون واللام في الذلقية والهمزة والهاء والحاء والعين من الحلقية اما كثرة وقوع الحلقية فظاهر واما الذلقية فلما مر من ان رباعية او خماسية لا يخلو عنها الا دخيلا او معربة او شاذة فورد ذكر تثليثها فيه اشارة الى ان المراد من قوله
١٥٨ مشتملة على انصاف انواعها اكثرها واغلبها وقيل مراده بها النصف الاكثر لكن عبر عنه النصف الاكثر بالتثنية اختصارا في العبارة وفيه تكلف بل تعسف ولعله مقابل النوعين بالنسبة اليهما وهي المصمتة وغير الحلقية ذكر منهما اقل النصفين وهو احد عشر لان الباقي من كل منهما اثنان وعشرون وقد ذكر من كل منهما عشرة وهي من المصمتة الالف والضاد والهاء والخاء والسين والحاء والباء والعين والطاء والقاف والتاء من غير الحلقية فهي اللام والميم والضاد والراء والكاف والسين والطاء والباء والقاف والنون فالمذكور منهما نصفهما الاقل لبيان سبب الثقل والقلة ق ولما كانت ابنية المزيد لا يتجاوز عن السباعي اي في الاسماء لا بها الثانيث او زيادتي التثنية او النسب واما مثل كذبذبان بتشديد الذال الاولى وقرعبلانة واصطفلينة فانها ثمانيات فنادر لا يعبأ به واصل قرعبلانة بفتح القاف والراء وسكون العين وفتح الباء قرعبل وهو الحيوان عظيم البطن واصل اصطفلينة اصطفل فصل كل منهما خماسي زيدت فيه ثلاثة احرف هذا في الاسم واما ما كان فعلا فابنية المزيد في الافعال لا يتجاوز السداسي ولظهوره لم يعتد به بالكلام وهذا لمزيد اذ ابنية الاصول لا يتجاوز في الاسماء عن الخماسي وفي الافعال عن الرباعي وقد عرفت ان الف التثنية ونونها وعلامة الجمع والنسب لا يعد من ابنية المزيد فلا يرد ان الزيادة التاسعة في الاسماء نحو نفي الى الشمة مثل مدهامتان ونحو ان يجاوز يتعدى بعن اذا كان بمعنى تعدى كما يتعدى بعن اذا كان بمعنى عفى فلا اشكال ق ذكر جواب
٢ من الزوايا العشرة التي يجمعها
ق اليوم تنساه قال الرضي سأل تلميذ شيخه عن حروف الزوائد فقال سألتمونيها فقال لم يجب احالة على ما اجابهم به قبل فقال ما سألتك الا هذه النوبة فقال الشيخ اليوم تنساه فقال والله ما انساه فقال قد اجبتك يا احمق مرتين ومعنى كون هذه الحروف زوائد ان كل حرف زيد على الكلمة لا يكون ذلك المزيد الا منها لا انها تقع ابدا زوائد فان تلك الحروف كثيرا ما تكون اصلا ق سبعة احرف منها مغفول ذكرها وهي ما عدا الواو والياء والالف الساكنة اعني الالف المتحركة واللام والتاء والميم والنون والسين والهاء ق تنبيها على ذلك الاشارة الى عدم تجاوزها لانقصانها عما قبل فان قيل كون المذكور سبعة مبني على عد الهمزة والالف واحدا وكونها عشرة مبني على خلافه فلا يناسب قيل انها في تفصيل الاس عشرة فلذا ابقى اول الكلام على ما لم يذكر الالف والهمزة معا في اسماء السور ناسب عدهما واحدا لانه امر اعتباري بني عليه آخر الكلام اشارة الى الوجهين كما قيل وفيما قيل اذ كون المذكور سبعة بناء على عد الالف حرفا برأسها كما ان كونها عشرة بناء على ذلك فلا يعرف وجه ما قيل ق ولو استقريت الاستقراء استفعال من القراءة يقال استقرأت بالهمزة وقد يبدل ياء كما وقع في النسخ هنا والمعنى

٤ الكلم وتركيبها وجدت الحروف المغلوطة المتروكة من كل جنس مكتوب رقم بالمذكورة

لو تتبعت مفردات لغة العرب ومركباتها واطلعت الحروف التي تتركب منها وجدت الحروف البسائط المذكورة اي [illegible]
في فواتح السور الكريمة من كل جنس اي من كل نوع من المهموسة والمجهورة وغير ذلك من الصفات المذكورة [illegible]

[illegible]

بغير التنوين

محل البناء ق و في الاسم اي الاسم الغير المتمكن كمن موصولا او موصوفا او استفهاميا ق وبه [illegible]

[illegible]

في اول القرآن وان الفائدة المشار اليها بقوله افتتحت السور بطائفة منها ايقاظا دبقوله نيا
ليكون اول ما يقرع الاسماع الخ حاصلة بعدها ما جمعها لكنه يفوت هذه الفائدة دعى بهذا
اخبار التفريق تكثيرا للفائدة والمراد بهذه الفائدة ما استفيد من قوله ثم انه ذكرها مفردة
الى قوله ونعلمها الخ لوذكر تلك مفردات في موضع واحد لم يحصل التنبيه على انها توجد في الاقسام
الاقسام الثلثة وكذا لوذكر الثلاثيات الثلث في محل واحد لم يحصل التنبيه على ان اصول الابنية ثلثة
عشر بل حصول التنبيه يتوقف على التفريق ولذا قال المحشي في تعليله لان تنبيهها وابدانا
اشعى ربابة الغرض التنبيه فلا وجه للايراد بان هذا الابتداء لا يتوقف على تفريقها بل لو عدت
باجمعها في اول القرآن يحصل هذا الغرض ايضا كما لا يخفى فان اراد يحصل الغرض حصوله في
نفس الامر لا يفيد مع انه ممنوع وان اراد التنبيه على حصول هذا الغرض فغير مسلم ومنشأ هذا
الاشكال الذهول عن قوله تنبيها وافراد الفائدة مع انه فوائد لارادة الجنس او الاستغراق
وبتأويل بالنسبة الى التفريق فائدة واحدة وقد ذكرنا فيما مر ان معاني هذه الاسامي
من المجهورة والمهموسة وغيرها الى ان المذكور الينها متحققة في وقت النزول وان كانت
الاسامي مستحدثة استحدثها ارباب العربية كذا نقل عنه قدس سره واختصاص كل
سورة بما اختصت بها من الفواتح لحكمة دعت اليه وان لم نطلع عليها فلا نشتغل ببيانها
قال برهان صاحب البرهان كل سورة بدئت بحرف منها فان اكثر كلماتها وحروفها مماثل
له فلو وضع ق في مكان ن لم يكن لعدم التناسب الواجب رعايته في كلام الله تعالى فسورة
ابتدأت به لما تكرر فيها من الكلمات بلفظ القاف من ذكر القرآن والخلق وتكرير القول
ومراجعته والقرب من ابن آدم وتلقي الملكين وقول العتيد والرقيب والسابق والالقاء
في جهنم والتقدم بالوعد وذكر المتقين والقلب والقرون وتنقبوا في البلاد وغير ذلك
الى آخر ما قال كما نقل البعض حتى ان اراد بان اكثر كلماتها وحروفها مماثل له ان اكثرها منها
بالنسبة الى جميع ما ذكر فيها مماثل له فغير مسلم والتتبع ظاهر من التتبع وان اراد ان اكثرها
بالنسبة الى كل واحد من الكلمة اذ الغير المصدر بالقاف من الكلمة اقل من المصدر بالقاف
فهو مع ما فيه من الخفاء لا يفيد على انه لو سلم ذلك في مثل ق وص وان فاعتبره في مثل سورة
البقرة وآل عمران مشكل فالصواب ما قررناه من انه في مثل ذلك لا ابرام الكلية ق ثم
ما فيه من اعادة الخ اشارة الى جواب ثان وهو اعادة التحدي وتصديره بلفظة ثم
للاشارة الى ان هذا الجواب هو الاصل الصواب والجواب الاول تابع له في تكلف لذلك
التزم في الجواب الاول لا يحتاج اليه في هذا الجواب وتكرير التنبيه على اعجاز القرآن اذ بالتكرير

يتشرح صدورهم الى القبول والعرفان والمبالغة فيه اي في كل من
التحدي والتنبيه والمبالغة في امر حتى انه في دفع عنادهم وشدة شكيمتهم وتوجه اذهانهم
الى استماعهم والاولان يحصلان بالتكرير مرتين او ثلاثا والاخير بتكثير التكرير كما قيل
لما كان كون الاسماء المذكورة معدودة مسرودة غير مناسب لبلاغة النظم الجليل قال والمعنى
هذا المتحدى به للاشارة الى انها تدرج بالمؤلف من هذه الحروف فهي في حيز الرفع بالابتداء
او الخبر كما سيعرفه وليس هذا لاخلائها من الاعراب كما فهم من كلام الكشاف لما عرفت

التكرير

التحدي وتكرير التنبيه والمبالغة فيه

١٦١

لما عرفت من انه لا يناسب جزالة النظم الجليل ق هذا المتحدى به الاشارة للتشخص في العلم او في الخارج
باعتبار وجود بعض اجزائه فيه كهذا الشهر في اول يوم منه وفيه اشارة الى ان القرآن عبارة عن
الكلام المركب تركيبا خاصا فيكون اسما للكل لا اسما لمفهوم كلي الا ان يتكلف ق مؤلف من جنس هذه
اي من هذه الحروف واخواتها مما لم تذكر في الفواتح وهذا معنى كونه مؤلفا من جنس هذه الحروف اي مؤلفا
منها بالغا اقصى درجات البلاغة والبراعة ولا بد من هذا التأويل لاستقامة كونه اي المؤلف منها كذا
اذا بقي على اطلاقه يلزم حمل الاخص على الاعم حملا كليا وان لم يلزم ذلك في الاول لكن وصف المتحدى انما
يتحقق بملاحظة قيد الكمال ثم كون المتحدى به مبتدأ مرة وخبرا مرة اخرى لا بد من الاعتبار الذي
حقق في زيد المنطلق والمنطلق زيد ودون اعتباره هنا خرط القتاد والقول بان المتحدى به اعرف
اولا معلوما للمخاطب دون المؤلف منها فجعل مبتدأ وجعل المؤلف منها عليه والثاني اعرف على عكس ذلك
فجعل المؤلف منها مبتدأ والمتحدى به خبرا له ضعيف فانه اعتبار بحت ليس له ثبوت في نفس الامر كونه
كذا كناية عن المتحدى به لكن لو قال او هذا المؤلف كما في الاول لكان اولى ق وقيل هي اسماء
السور هو عطف على ما فهم من قوله ثم ان مسمياتها فكأنه قال هذه الفواتح اسماء حروف
ذكرت لما مر وقيل هي اسماء الخ قوله وعليه اطباق الاكثر اي من المفسرين يقال اطبق الناس على كذا اذا
اجتمعوا واتفقوا عليه واصل معنى اطبق وضع الطبق ثم استعمل لما ذكر بملاحظة ما فيه من
معنى الاحاطة والشمول مرتضيا عاسيا في حق قوله والوجه الاول اقرب الخ مع ما فيه من فوات
النكات المذكورة واللطائف الفائقة بحيث يتحير منها اولو الالباب البارعة والحق احق
ان يتبع وان خالف المشهور وما اتفق عليه الجمهور وقيل وجه الضعف ان اسماء السور
توقيفية ولم ينقل هذه لا مرفوعا ولا موقوفا انتهى وعدم العلم بهذا النقل لا يفيد عدمه
فاطباق الاكثر من المفسرين ومعظم اهل العربية كالخليل وسيبويه عليها فحسبه الظن بهم
انها ثبت عندهم لكن لما كان ثبوته على تقدير تحققه انما هو بطريق الاحاد رجح المص الاول
لما ذكره وقد زيف الامام بانها لم يشتهر اشتهار سورة البقرة ورد بان عدم الشهرة لا يدل
على عدم العلمية الا ترى ان ابا هريرة رضي الله تعالى عنه اشتهر بكنيته او لقبه ولا يعرف كثير اسمه
وعلمه ق سميت اي السور بها اي سميت السور التي صدرت بها ق اشعارا بانها الخ بيان
لوجه التسمية وتقليل لوجه الاشعار على ما نقل عنه قدس سره الاولى في الاعلام المنقولة ان يراعي
مناسبتها لمعانيها الاصلية عند التسمية وربما تراعى عند الاطلاق ايضا بحسب المقام ولما كان
معانيها كالة ظاهر لتركيبها من حروف مخصوصة لها اسماء في لغتهم وجعلت تلك الاسماء اعلاما
للمعنى الاصلي الخ انها الخ التحدي له وجب كما ان القرآن نوعا واحدا فالاستعارة بعضه اشعار
بان المجموع كذلك انتهى ولا شك ان هذا يخالف ما ثبت عندهم من ان المنقول اليه ليس
الاشعار بالمعنى المنقول عنه ومن هذا يكون الاعلام المنقولة مشعرة بالمدح او الذم
متحقق في ان الاشعار بان المنقول اليه موصوف بوصف نفس المنقول وهذا غير
يتحقق في تحقق وصف المنقول عنه في المنقول اليه بل اذا وجدنا ان منه ينبغي

وورد في حديث النبي عليه السلام فلذا سمي النبي صلى الله عليه وسلم فواتح حفظ الحدائق بعض منهم

كلمات معروفة التركيب

عبارة مناسبة ولا شك ان كون نقل المنقول بمادة المنقول اليه اقوى في التناسب من تحقق وصفه
فيه لان تحقق الذات اقوى من تحقق الوصف فلا محالة يعتبر مناسبة بينهما ولا يضر كونه غير متعارف
فانه من النوادر المقبولة فكم من معنى يستلذه ذوق البلاغة فيجب اعتباره مع انه لم يشتهر بين القوم
انتهى وحاصله ان كلام الائمة يدل بمنطوقه على ان المناسبة بين المعاني الاصلية والعلمية انما يعتبر
المنقول اليه بوصف المنقول عنه ويدل بمفهومه على ان المناسبة بينهما اذا تحقق بامر اقوى
من ذلك يجب اعتباره بدلالة النص وههنا وجد امر اقوى من تحقق وصف المنقول عنه في المنقول
اليه فيجب اعتباره ودلالة التركيب محجوجة في الادلة والنصوص ومثل هذا يحسن اعتباره في مقام
الخطابيات وهذا جيد جدا فلا اشكال بان يعتبر اعتبار العلم لا يجري فيها الدلالة بالنص واعتبار الاولوية
اذ بابه في محاوراتهم شاهد على اعتبارهم هنا وكفى بقول صاحب الكشاف دليلا اذ كلامه يحتمل ذلك
وان لم يكن صريحا عليه ان اختيار الامامين الخليل وسيبويه ذلك يومي الى ما ذكرنا بقي هنا اشكال
وهو ان النقل يقتضي ان يكون تلك الاسامي اسامي للحروف المبنية وقت النزول بل قبل النزول
مع انهم صرحوا ان الاسامي اصطلح ارباب التدوين والعربية بعد النزول ولا يجري هنا الجواب
الذي ذكر في دفع الاشكال بانه مثل المجهورة والمهموسة وغير ذلك مستحدثة بان معاني هذه الا
الاسامي متحققة في وقت النزول وان كان الاسامي مستحدثة فتأمل ق فلو لم يكن وحيا من
من الله تعالى الخ للتفريع على كون السور معروفة التركيب لم تتساقط مقدرتهم مثلث الدال
تكون القسم اشهر اي قدرتهم وهم حلبة فرسان حلبة الحوار وامراء الكلام في نادي الفخار
ودون معارضتها اعتد معارضتها او بمكانه قريب من معارضتها واشار به ان في هذا الوجه
ايقاظ للاعجاز كما في الاول لا رجحان للاول على هذا الوجه في ذلك الايقاظ بل الفضل له
بما ذكرناه وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قيل ان المصنف لم يعتد الكلمات بكونها عربية ولم يذكر كونه
التركيب من مسمياتها اذ مراده انها كلمات عربية معروفة التركيب من مسمياتها لكنه لظهوره
لم يتعرض له ولولا ذلك الامر كما ذكره لما كان الايقاظ المذكور متحققا به • واستدل عليه اي على
كونه هذه الاسامي اسماء للسور بانها اي تلك الالفاظ لا تخلو اما ان تكون مفهمة اولا
فان لم تكن مفهمة اسم فاعل من الافهام بمعنى دالة على شيء واصل معنى مفهمة اي
معلمة شيئا للغير مجازا لكونه سببا للافهام والاعلام وما ذكرنا حاصل معنى او بزنة المفعول من الافعال عبر بها تنبيها على انه لا دخل للرأي في معرفتها بل يجب استفادتها من
الغير وهذا ايضا مجاز اذ هي سبب كون الشيء مفهما كما اشار اليه بقوله فاما ان يراد بها
قدم هذا الشق مع كونه فاسدا لكونه عدميا وهو مقدم على الوجود او لعدم تقسيمه كالبسيط بالنظر
الى الثاني لكونه منقسما الى قسمين او لكون الثاني طويل الذيل فاريد اخراج الاول من
البين ق كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل في عدم الدلالة على المعنى وان كان موضوعا لمعنى
غير مستعمل فيه او غير معلوم الوضع له وهذا مجرد احتمال فرضي لانه يستوعب الاحتمالات الممكنة
عقلا ثم ليبطل الاحتمالات الغير الثابتة ويثبت الاحتمال المرضي فلا اشكال بان دلالتها على حروف
الهجاء يوجب الافهام اذ الغرض عدم دلالتها على معنى اصلي ولولا حروف الهجاء كما هو
المتداول في الاستدلالات من الترديد البسيط لاسكات الخصم ق والتكلم بالزنجي مع العربي
في عدم فهم المراد وهو قريب من الوجه الاول ونظيره بالاعتبار والا فمثل التكلم بالمهمل
وقيد الزنجي اتفاقي اذ المراد التكلم مع الشخص بغير لسانه سواء كان التكلم بالزنجي او بالهندي

١٦٢

لو لم تكن كلمة

او بالهندي او بالتركي او غير ذلك من اللغات وكذا عكسه لكن قيد مع العربي مما يقتضيه المقام
والقول بان تخصيص الزنجي اشارة الى الصعوبة بالنسبة الى العرب من غيره ضعيف جدا فانه بالمراد
بكون اللغات المختلفة سهلا وبدونها يكون صعبا مطلقا من غير تخصيص بلغة دون لغة ولم يكن
القرآن باسره اي بجميعه بيانا وهدى عطف على قوله كان الخطاب بها ولما امكن التحدي به واللوازم
الاربعة كلها باطلة فكذا الملزوم اما بطلان الاولين فظاهر اذ ايراد الالفاظ التي تشبه المهمل
لا يفهم منها معنى في التنزيل الذي هو نهاية في البلاغة والبراعة لا يليق بشأنه الجليل
والاعتراض بانه يجوز ان يكون مفهمة للنبي عليه السلام وان لم يكن مفهمة على سبيل العموم
مدفوع بان المراد من الشق الاول السلب الكلي لا الرفع الايجابي الكلي وما ذكر داخل
في الشق الثاني واما بطلان الثالث فلقوله تعالى هذا بيان للناس وهدى
وموعظة للمتقين ولا يقدح فيه من المجمل والمتشابه في كونه هدى لما لم ينفك عن بيان يعين
المراد كما صرح به في التوضيح هدى للمتقين واما بطلان الرابع فلان التحدي بكل جزء من اجزاء
القرآن مع انضمام جزء آخر منها حتى يكون كلاما تاما لا بد وان يكون متحققا به فانه لم يكن
مفهمة لا يكون لها مدخل في التحدي وهو خلاف المفروض فلا اشكال بان التحدي انما يكون
باقصر سورة منها وهي ليس كلاما تاما فضلا عن ان يكون في مرتبة التحدي لما عرفت ان كل
جزء من اجزاء القرآن لا بد وان يكون له مدخل في التحدي ق وان كانت مفهمة اي اجزاء
لانه نقيض السلب الكلي اي وان كانت مفهمة في الجملة سواء كانت مفهمة لكل احد
او لا احد ما فينحصر الترديد المذكور ويتم الاستدلال ويندفع اشكال كثير وان كانت مفهمة
فلا يخلو اما ان يراد بها السور او لا لما حصر الحصر العقلي قدم الشق الاول لانه هو المراد
ثم ان الثاني مع كونه باطلا طويل الذيل وانما قال فاما ان يراد بها ولم يقل فاما ان
يدل اذ الدلالة فقط بدون الارادة لا تفيد مع ان قوله مفهمة معناه دالة السور التي
من قبيل انقسام الاحاد الى الاحاد التي هي مستهلها بزنة اسم المفعول اي اولها واهله
من طلوع الهلال وكان الهلال انما سمي هلالا في اول الشهر ثم هو بعده قمر وبدر ثم كل
اول مستهل مجازا ثم شاع حتى صار فيه حقيقة عرفية ق على انها القابها او اللقب معنى
المشعر بالمدح او الذم انما كانت القابا لاشعارها بما نحلها الاستعار المذكور ولا مدح فيه
لكن الظاهر انه يشترط فيه ان يدل على ذلك بحسب معناه الوضعي كما ينبئ عنه بيانهم
من اشعار المدح او الذم نبني على ما هو المختار في تسميتها القابا محل نظر والقول بتسميتها
القابا على طريق الادعاء والتشبيه غير متعارف والاستعارة المذكورة بعيد وكانه لهذا قال
الاستعارة هنا خفي فليتأمل جدا ق او غير ذلك اي او ان يراد بها غير السور
الكلام اي الاستدلال انه يراد بها السور التي هي ليست مستهلها ومقتضى قوله سميت بها اشعارا
بانها كلمات معروفة التركيب جواز كونها اسماء للسور التي هي مستهلها فقوله والثاني باطل على
اطلاقه منظور فيه ق لانها اما ان يكون المراد ما وضعت له في لغة العرب مما عدا السور التي
هي مستهلها بقرينة المقابلة والمراد بالوضع اعم من الوضع الشخصي والنوعي الشامل للمجاز
ق وظاهر انه ليس كذلك اذ الظاهر ان المعاني الحقيقية وهي حروف الهجاء غير مرادة لعدم مناسبتها
بما بعدها ولا علاقة لها بمعاني اخر ينتقل منها اليها سوى السور او القرآن كله اذ لا معنى
لتسمية شيء واحد باسماء متعددة بعلاقة واحدة فمعنى قوله انه ليس كذلك انه ليس المراد ما وضع

وضعت له بما عدا الحروف التهجي لما عرفت من انها غير صالحة للارادة ولا خلل في قوله ليس
كذلك كما ادعاه البعض فقال وظاهر انه كذلك لان ارادة حروف التهجي من هذه الاسما
ارادة لما وضعت هي له في اللغة العربية ويترتب عليها فوائد ولذا اختاره المحقق انتهى
والقرينة على ما ذكر قوله على انها القابها فانه اشارة الى ان هذه الاسما موضوعة
لحروف التهجي في اللغة العربية فان الالقاب من الاعلام المنقولة فكيف يقول انه
ليس كذلك اذا لم يكن مراده ما ذكرنا ق او غيره كلمة عطف على قوله ما وضعت له اي او
ان يكون المراد غير ما وضعت له في لغة العرب بل يكون المراد ما وضعت له في اللغة الغير
العربية ولا يكون اعم مما وضعت له في غير العربية وغير موضوع في لغة اصلا اذ حال الشق
الاخير فرع مما سبق ولذا قال وهو باطل لان القرآن الخ ولا يخفى ان هذا الاحتمال داخل
في قوله بانها لو لم تكن مفهمة كان الخطاب بها الخ فان المراد بها ان يكون ما وضعت له في اللغة
الغير العربية كان التكلم بها كالخطاب بالزنجي مع العربي الا انه يقال ذكرها للتفصيل لعله
غير ما ذكر ق لا يقال لم لا يجوز ان يكون الخ حاصله انا لا نم انها لو لم تكن مفهمة يلزم الخ
المذكورة والمستند ما ذكره وهو جواز كون الفواتح مزيدة لغرض التنبيه وبهذا يكون الى بطل
فلا يكون الخطاب الخ الخطاب بالمهمل الخ والاولى ان يكون منعا للبطلان قوله او غيره لان
اي نختار ان المراد غيره قوله وهو باطل ممنوع اذ الآية الكريمة المنقولة ليس لا يثبته
فان المراد بها ليس الوضع العربي بل المراد الاستعمال عندهم وهو موجود في هذه الاسامي
ق كما قال قطرب حيث قال ان الكفار لما قالوا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه اراد
الله ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا لاسكاتهم واستماعهم لما يرد عليهم من
القرآن فانزل الله تعالى هذه الاحرف فكانوا اذا سمعوها قالوا كالمتعجبين اسمعوا
الى ما يجيء به محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فاذا اصغوا هجم عليهم القرآن فكان سببا لاسكاتهم
وطريقا لانتفاعهم به انتهى ولا يذهب عليك ان هذه الرواية انه ينبغي منع بها
كونه المراد بها اسماء للحروف الهجائية فتدبر وكذا الكلام في الوجوه الباقية بقطرب
لقب بعد النظر والقطرب من افاضل تلامذة سيبويه لقب به لانه كان يبكر الى سيبويه
فكلما فتح بابه وجده فقال ما انت الا قطرب ليل اذ القطرب دويبة لا تستريح نهارها
من السعي قيل قال الجوهري القول بانها تنبيهات جيد لان القرآن كلام عزيز وفوائده
عزيزة فينبغي ان يرد على سمع منتبه وكان من الجائز ان يكون قد علم في بعض الاوقات
كون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في عالم البشر مشغولا فامر جبريل ان يقول عند نزوله
الم والمر وحم ليسمع النبي عليه السلام صوت جبريل فيقبل اليه ويصغي اليه قال وانما لم
يستعمل الكلمات المذكورة في التنبيه كالا واما لانها من الالفاظ التي يتعارفها في كلامهم
والقرآن كلام لا يشبه الكلام فناسب ان يؤتى فيه بالفاظ مبهمة لم يعهد لتكون ابلغ
في قرع سمعه قال قطرب ان العرب اذا استأنفت كلاما فمن شأنهم ان يأتوا بغيره ثم يريدوا
استينافه فيجعلونه تنبيها للمخاطبين على قطع الكلام الاول واستيناف الكلام الآخر كما في اما

٣ نزل على لغتهم لقوله تعالى بلسان مبين فلا يحمل على ما ليس في لغتهم

٤ مزيدة للتنبيه والدلالة على انقطاع كلام واستيناف آخر

١٦٤

في اما بعد انتهى ومن هذا تبين انه ليس المراد انقطاع سورة سابقة عن سورة لاحقة
حتى يرد ان التسمية كافية في ذلك انتهى ومن هذا ظهر ايضا ان قوله والدلالة على
انقطاع كلام الخ عطف تفسير للتنبيه فان المراد به المعنى اللغوي اي تنبيه الى طلب فهو
بمعنى الدلالة فكلمة على متعلق بالتنبيه او الدلالة وانكر البعض ذلك فقال هي وجه ثالث
لا تفسير للتنبيه ولا وجه له لكلمة الواو الواصلة بردة قول الجرجي وكان من الى ثم
انه سلم صحته بعد وجه تخصيص هذا التنبيه ببعض السور دون بعض وبه يندفع
اشكال آخر وهو ان بعض اوائل السور متصل باواخر سورة قبلها كما بينه الامام
في بعض المقام والفصل بالتسمية لا ينافي ذلك لانها انزلت للفصل بين السور لا لافادة
انقطاع الكلام بالنظر الى ما قبله والاستيناف بالنظر الى ما بعده وبه يعلم سر الفصل بالتسمية
في كل سورة والفصل بتلك الاسامي في بعض السور ولقد سها البعض تبعا للظاهر فاخذ
وكم من عائب قولا صحيحا ق او اشارة الى كلمات الخ عطف على قوله مزيدة وسند آخر
للمنع المذكور والممنوع ههنا انه لا يكون المراد ما وضعت له في لغة العرب وظاهر انه ليس
كذلك اي لا نم عدم ارادة ما وضعت له في لغة العرب فظاهر الجواب انه يكون تلك
تلك الاسماء اشارة ثم اي يجوز ان يشير بتلك الاسماء باعتبار دلالتها على مسمياتها
الى كلمات مسمياتها جزء منها سواء كانت كل منها اشارة الى الكلمة او مجموع منها كذلك
ق اقتصرت اي وقع الاقتصار عليها او اختصرت تلك الكلمة مقصورة عليها اي
اي على الحروف التي هي مسميات تلك الاسماء فلا اشكال بانه الظاهر انه الناسخ سهو من
الناسخ لان التضمين للمفعول وعليها قائم مقام الفاعل اقتصار الشاعر اي اقتصر
اقتصارا مثل اقتصار الشاعر في قول الوليد بن عقبة قلت لها قفي فقالت
لي قاف اي فقالت وقفت او اقف آخره لا تحسبي انا نسينا الايجاف الايجاف نوع
سير الخيل وقيل وفي بعض النسخ بصورة المسمى لكن القراءة بالاسم كما هو قاف والقراءة
المجيد في لا يخل الوزن لانه من البحر الرجز ق الالف الاء الله بوزن افعال ممدود مهموز
الاول والآخر ومعناه النعم وهو جمع واحده الى بفتح الهمزة وسكون اللام ولطف
آخر ق واللام لطفه اي احسانه او تقريبه العبد الى الطاعة وتبعيده عن المعاصي
والميم ملكه بضم الميم او مجده وقدره العزيز وبانه في سورة الفاتحة فاقتصر على الالف
من الالاء وعلى اللام من اللطف وعلى الملك الميم من الملك فاشير بكل منها الى كلمة
فيكون المراد به ما وضعت له في لغة العرب ق وعنه اي وعن ابن عباس رضي الله
عنهما ان الالف الخ وفي هذه الرواية اشير بمجموع الاسامي الى الكلمة كما قال الجرجي عما الرحمن
لكن نظر فيها الى المكتوب فلذا سقطت الالف التي مع انها ملفوظة واما اللام
في الوجه ملفوظ لانه ادغم في الرا والمدغم في حكم الملفوظ ق انا الله اعلم ق فقصر من
الاختصار على الحرف الاول وعلى الوسط وعلى الاخير ق انا الله اعلم من الالف
الى ق في سائر الفواتح كما في الرجا بانا الله ارى والمر بانا الله اعلم وارى والمص بانا الله الصمد وفيه اي

٢ هي منها

٣ كما روي عن ابن عباس انه قال

٤ الر وحم ونون مجموعها الرحمن

٦ وعنه ان الم معناه

٧ ونحو ذلك

يكون ذلك نقلا بالتعيين قيل قال الجوني قد استخرج بعض الائمة من قوله تعالى الم غلبت الروم ان البيت المقدس
يفتحه المسلمون في سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة ووقع كما قال انتهى وقال التسهيل لعل عدد الحروف التي
في اوائل السور مع حذف المكرر للاشارة الى بقاء مدة بقاء هذه الامة انتهى الاول للاشارة الى بقاء الدنيا بعد
طلوع رسولنا صلى الله عليه وسلم فان في قوله للاشارة الى مدة بقاء هذه الامة سواء اهلهم يعرف بالتامل قوله
كان في تلاوته الى اخره تعليل لتمسك بما روي بهذا الترتيب حيث ذكر الاقل اولا فالقليل فالكثير فالاكثر
وفيه تاييد لما ذكرنا من ان التلاوة على الترتيب وانما جمعه روما للاختصار وتقريرهم على
استنباطهم المدد ولكن لا امداد الاقوام بل مدة دين نبينا صلى الله عليه وسلم فاضافة التقرير الى المفعول
والفاعل هو النبي صلى الله عليه وسلم اصل الاستنباط اخراج النبط هو الماء يخرج من البئر اول ما يحفر والمعنى
على استخراجهم بانظارهم ومراعات فتهم قوله ولدليل على ذلك خبران والاشارة الى المدد
والاجال يحتمل وجه دلالته انه لولا ذلك لما قررهم ولما ردعهم فتقريره صلى الله
عليه وسلم دليل لا قول اليهود فلا اشكال فان قول اليهود كيف يكون حجة قوله وهذه
الدلالة وان لم تكن عربية جواب معارضة بان كون هذه الدلالة غير عربية دليل على خلاف ذلك
اذ القران على لغتهم قوله ملحقة بالمعربات اي بالالفاظ التي يستعملها العرب فتعرب بعد
التعريب عربية هكذا الحق بها ان استعمل العرب ذلك تكون معربة فالمعنى الالحاق بها والا فلا
تكون معربة فلا ملحقة بها والقول بانها لاشتهارها فيما بين العرب بلا استعمال ضعيف قوله
كالمشكاة تمثيل بالمعربات فان المشكاة لغة حبشية على لغتهم للكوة الغير النافذة التي يوضع فيها
المصباح والسجيل فارسي معرب اصله سنك كل اي الحجر المكون من الطين وفي السجيل وجوه اخر ليست
معربة على هذه الوجه سيجي والقسطاس بكسر القاف رومي معرب بمعنى الميزان استعمل كل منها في القران
فعلم المعتبر في العربية كون اللفظ مستعملا عند العرب لا الوضع العربي فقط او دالة على الحروف
المبسوطة عطف على اشارة الى كلمات او على مرجع قوله مقسما بها حال من الحروف المبسوطة
وهذا ايضا سند للمنع المذكور اي لا ايقال لم لا يجوز ان يكون هذه الالفاظ دالة على
على تلك الحروف فقوله وفي ضرائه ليس كذلك ممنوع وسنده ما ذكر قوله لشرفها علة مرجحة
من حيث انها بسائطها اي عناصر ومواد اسماء الله تعالى كما انها مواد سائر الكلمات فلا يكون
مختصة باسماء الله تعالى وهذا مذهب الاخفش حيث قال اقسم الله تعالى بالحروف المعجمة لشرفها
وفضلها لانها مباني كتب المنزلة على الالسنة المختلفة ومباني اسمائه الحسنى وصفاته العليا واصول
كلام الامم بها يتعارفون ويذكرون الله تعالى ويوحدونه فقول المصنف ومادة خطابه اشارة
الى انها مباني كتب المنزلة ولو قال ومادة خطابهم بعد ومادته خطابه لتم الاشارة الى ما نقل
عن الاخفش ومنشاء ذلك انها كونها عناصر الكلام لا مواد اسماء الله تعالى فقط فالله سبحانه
وتعالى اقسم بغير اسمائه وصفاته اظهارا لشرفه كقسمه بالعصر والفجر وغير ذلك وهذا مراد المصنف
من هذا البيان لا الاشارة الى ان القسم يرجع الى القسم باسمائه الحسنى كما اوهمه ظاهر عبارته
قوله هذا اي خذ هذا فيكون مفعولا للفعل المحذوف او الامر والشان هذا المذكور من انه لا ايقال او هذا

٢ ايا ها بهذا الترتيب عليهم وتقريرهم على استنباطهم

٣ لكنها لاشتهارها فيما بين الناس

يعني البزانه ٤ اودلالة على الحروف المبسوطة

١٦٦

من عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قيل انه بهذا لم يعرف عن ابن عباس ولا عن غيره من
السلف انتهى وعدم العرفان لا يستلزم الانتفاء ولعل المحشي اطلع عليه والقول بانه
بعض المفسرين من رواية الضحاك تحكم يؤيد ما ذكرنا ق اي القراءة منزل ٣ يعني انه من
بانقطاع هذه الحروف من هذه الكلمات الى ما ذكر ولا يخفى انه غير داخل في مضمون
قوله او اشارة الى كلمات هي منها وذكره في حيزه محل نظر على انه استفادة هذا
من ذلك في غاية الخفاء ق او الى مدد عطف على قوله الى كلمات اي او اشارة
الى مدد جمع مدة وهي عبارة عن مجموع زمان بقاء الشيء والاجل يطلق على اخر
المدة مثل قوله تعالى فاذا جاء اجلهم وعلى جميعها كقوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى
عنده على وجه والمراد بها الثاني في قوله عطف تفسير للمدة والاقوام جمع قوم وهو مختص
بالرجال لانه اما مصدر نعت به فشاع في الجمع او جمع لقائم كزائر وزور والقيام
بالامور من وظيفة الرجال وتذكير الضمير المبتدء على التغليب وهو المراد هنا كما هو
الظاهر والاجال بالمد جمع اجل وتقدير تمييز الجمل بضم الجيم وفتح الميم المشددة وهو
تعداد الابجدية ولكل حرف عدد معلوم من الالف الى الحاء للاحاد ومن الياء الى
ص للعشرات ومن ق الى الظاء للمئات والغين للالف ويسمى هذا بالجمل
الكبير واما الجمل الصغير فهو انه يسقط من عدد كل حرف اثنى عشر فيبقى بعد
الاسقاط فهو عدد ذلك الحرف في هذا الحساب فاول حرف يمكن اسقاطه من عدده
هو حرف الكاف واذا اسقط من عدد حرف الكاف اثنى عشر بقي ثمانية فهي عدد حرف
الكاف في هذا الحساب فاللام للستة والميم للاربعة والنون للاثنين والسين ... فعلم
وعلى هذا القياس وبعضهم يسقط تسعة تسعة فيبقى بعد الاسقاط يكون عدد
ذلك الحرف فاول حرف يمكن اسقاط التسعة من عدده هو الياء فانها تكون واحدا
فهو حرفه وعلى هذا القياس واكثر ما يستعمل المنجمون هو الجمل الكبير ومشايخ المغاربة
يعتنون بشان الجمل الصغير متمسكا بما روي انه اخرج ابن جرير وابن ابي حاتم
فحسبوه بعد ان ضربوه من الحساب مدته احدى وسبعون سنة فيه تنبيه على ان الاشارة
الى مدد قوم اعتبار رسمها وفيه تاييد لما ذكرنا في اول البحث ان التوابع
الموعود على قراءة الم ونحوه انما يترتب باعتبار رسمها فاحفظ هذا فانه مخالف
للقوم فيه متفرقة فتبسم رسول الله عليه السلام لغرضها فتبسم وشدة جو عنادهم
وسوء فهمهم فهل غيره اي فهل يجد غير الم او فهل غيره موجود فقال اي فقرا المص
والر والمر فالاول مائة واحدى وستون والثاني مائتان واحدى وثلثون والثالث
مائتان واحدى وسبعون فعلى سوء فهمهم يكون مدة الدين متفاوتة فاشتبه الامر عليهم
وعند هذا قالوا خلطت علينا وما روي في القصة انهم قالوا فهل غيره في كل
قراءة عليه السلام فقرا عليه السلام على الترتيب حتى بلغ مائتين واحدى وسبعين
فاوهمه كلام المحشي من انهم ما قالوه بعد قراءة الم فهل غيره فقرا عليه السلام
المص والر والمر فليس كذلك لا لكن اقصر اجله لعلكم تعلقون الغرض بتفصيله فكذا

٢ ان الالف من الله واللام من جبريل والميم من محمد

٣١ من الله بلسان جبريل على محمد عليهما السلام

٤ اوالى مدد اقوام واجال بحساب الجمل كما قال ابو العالية متمسكا بما روي انه عليه السلام لما اتاه اليهود تلا عليهم الم البقرة فحسبوه وقالوا كيف ندخل في دين مدته احدى وسبعون سنة فتبسم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا فهل غيره فقال المص والر والمر فقالوا خلطت علينا فلا ندري بايها ناخذ

١٦٥

وبهذا الكلام ذكر وبتلك يسمى فصل الخطاب بحكمة حسنة اذا لم يتعلق ما بعده بما قبله اذ فصل الخطاب
عبارة عن علاقته توكيده بين الخروج من كلام الى كلام آخر وبهذا يتبين كونه فالاولى كونه بيانا
لخطابه والاشارة للقرانه ولا ايهام للتخصيص او تخصيص الذكر بما به الكلام فيما وقع فيه
ق والحق القول بتكثير النقض عطف على قولهم لا يجوز اشارة الى ابطال المدعى بعد المنع
لمقدمات دليل اذ لا يلزم من هدم الدليل هدم المدعى وانه استلزم هدم الدليل
مكن تزييف مقدمات دليل ينتقض بتقدير اخرى وهي تبيين ما هو المراد من تلك الاسامي ولذا
تعرض ق لانه التسمية بثلاثة اسماء مثل الحمد فصاعدا مثل المرء وبثل كهيعص وانما قال منكرة
لم يجئ به نحو سيبويه فلا يدل على عدم الجواز وانما قال بثلاثة اسماء اذ التسمية بثلاثة
الفاظ نحو سر من رأى وشاب قرناها وغير ذلك من الجمل مفردة عندهم ق ويؤدي الى
اتحاد الاسم والمسمى واجيب بما قيل تارة بان الاتحاد انه بناء على اكثر من الاسماء التي يتشارك
الجزء والكل كاسم الماهية فانه يطلق على الكل وعلى كل الفرد ومثل هذا يذكر في مقام الاعتراض اشكالا
للخصم وانه كلام مغلطة والمعنى في عرض المعارض يهدم مدعى الخصم لا اثبات مدعاه واما الجواب
بانه مغلوط يؤدي الى اتحاد الاسم بالمسمى التضمني وانه باطل لان المسمى مدلول والاسم دال ولا بد للدال
من طرفين فغير ما نحن فيه لانه لا يتبع ما ذكره المحشي في جوابه يرد عليه انه التغاير في المدلول التضمني
لا المسمى التضمني كما لا يتغاير المسمى الالتزامي بل المغاير المدلول الالتزامي والفرق بين التسمية
والدلالة واضح ق ويستدعي تأخر الجزء مع تقدم الجزء عليه فيلزم الدور قيل وقد اورد
الشيخ عيسى الصفوي على بعض الالفاظ القرانية كالقرآن في نحو قوله تعالى انا انزلناه في
اجاب عنه انزال القرآن وبيته الجملة من جملته والقرآن للقرآن ومنه العرض نفسه فيعود
الى نفسه حتى اضطر في دفعها الى جواز كون الكلام خبرا عن نفسه نحو قول القائل
كل كلامي صادق اذا لم يتكلم بغير هذا اللفظ بناء على ما ذكره في دفع المغالطة المعروفة
بالجذر الاصم فتدبر انتهى فعلم منه انه بهذه الشبهة لا تختص بالاعلام بل تأتي في القرآن
والسورة الواقعين في النظم وسيجيء جوابه ق من حيث ان الاسم انما يطلب لاجل
المسمى فهو متأخر عنه في الرتبة العقلية والتقدم بالرتبة ما كان اقرب من مبدأ محدود
كتقدم بعض الصفوف المسجد والمبدأ المحدود ها هنا العقل فالاسم متأخر عن المسمى
بالنسبة الى ذلك المبدأ المعقول والتقدم في المبدأ المحسوس والمستعمل في المبدأ المعقول
فانه لكانت تلك الاسماء اسماء للسورة مع كونها اجزاء منها يلزم تأخر الجزء عن الكل مع تقدمه
عليه فيلزم الدور وفيه اذ تقدم الجزء من حيث انه جزء تقدم طبيعي وما يلزم من كونه اسما تأخر
رتبي فلا يلزم الدور المحال ق لانا نقول جواب لا يقال بهذه الالفاظ لم تعهد اي لم تعرف
مزيدة سواء كانت فواتح اولا ولا يلزم المعتد وهذا جواب المنع بابطال سنده بانه ليس
بمعروف في لغة العرب العرباء وكلاهما هذا سنده فهو باطل والقائل بانه سند مساو ولا انتفا

٢ بانها اسماء السور يخرجها الى ما ليس في لغة العرب

٣ مستنكرة عندهم

٤ ان الكل

٦ يتأخر عن المسمى بالرتبة

٧ للتنبيه

الانتفا بسند آخر غير ما ذكر او ادعاء بينهما وانما لم يكن مساويا لانه لا يكاد ان يكون نادرا والنفي متوجه الى العهد
والقيد جميعا اي لم تعهد مزيدة مطلقا فضلا عن كونها مزيدة للتنبيه على الانقطاع والاستيناف فما قال
الشيخ عبد القاهر من ان النفي متوجه الى القيد فعند عدم تمام البحث نعم يعلم منه والقرينة
قائمة ها هنا على نفيهما ق والدلالة بالرفع ابتداء كلام مسوق لدفع اعتراض نشأ مما سبق وهو
انه لو لم تعهد مزيدة للتنبيه المذكور فلا تدل على الانقطاع والاستيناف فاجاب بانه تلك
الدلالة غير مختصة بها بل عامة لها ولغيرها اذا وقع في الفواتح ويجوز ان يكون للتكرير وما نحو بها
الا يرى ان التسمية في اوائل السور تدل على انقطاع السورة المتقدمة والاستيناف السورة
المتأخرة مع ان لها معنى يراد ولذا قال ولا يقتضي ذلك انه لا يكون لها معنى في حيزها اي
في تحتها فلا تتمحض لتلك الدلالة ليس بلازم كالتسمية وانما بعد ولعل هذا اي [illegible] وما
يحكى به من هذا القبيل فان لها معاني مثل كونها اسماء السور ومع ذلك تدل على الانقطاع
والاستيناف فبطل القول بكونها مزيدة للتنبيه المذكور كيف لا وعندنا من حيث وقوع الالفاظ
بها المستعملة في معانيها يلزم ان يكون مزيدة للتنبيه لتشاركها في الدلالة المذكورة ولم يقل به
احد وبهذا التبيين اضمحل ما قيل فيه منع لانه يلزمها من حيث انها كلمات غير مفهومة ولا يجوز ان لا يكون
داخلة في شيء من السور بين المفصولتين انتهى ووجه الاضمحلال انه يلزم تلك الكلمات وغيرها [illegible]
من حيث انها فواتح السور فلا وجه لتخصيص كلمات غير مفهومة كما يتبادر من انه سائرها ايضا كذلك
في الدلالة المذكورة والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم والقيد يحكم على انه [illegible]
او يقال يلزم انه لا يكون كلام فصل الخطاب وبهذا يتجه رده اوكد الا انه ق ولم تستعمل عطف على
قوله لم تعهد كما هو الظاهر وما يبطل جواز كونها اشارة الى كلمات والمعنى ولم تستعمل
تلك الاسماء للاختصار [illegible] لا يخفى ما فيه فالاولى انه ابتداء كلام وتابع فاعل لم تستعمل مصدره
اي ولم يقع الاستعمال كلمة من الكلمات للاختصار من كلمات [illegible] في لغة العرب [illegible] ولو وقع ذلك
اما الشعر فنادر واما ادعاء بطلان الحكم [illegible] يثبت الحكم الكلي [illegible] واما ادعاء عدم [illegible]
في مادة جزئية فلشبه الاقتصار [illegible] ويؤيده انه جيء بعض الكلمات في غير التركيب لا يجيء
النجاة ق واما قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما [illegible] يعني انه عرض ابن عباس رضي الله تعالى عنه
بما نقل عنه لبيان انه هذه الحروف مختصة بهذا المقام حتى يستشهد به على الاختصار المذكور
وانما اراده التنبيه على ان هذه الحروف [illegible] سبع الاسماء اي منها تجري بتابيع الاسماء الحسنى
ففيه استعارة لطيفة الا يرى انه قال ومبادي الخطاب نظرا الى غير اسماء الله تعالى اي منها [illegible]
الخطابات والمحاورات بين المخلوقات لا سيما خطاب الشارع للمكلفين ق ويشتمل بانه [illegible] تمثيلا
اي اله على صفات الكمال [illegible] الالف ابتداء الله واللام لطفه والميم مكره [illegible]
لكن اختار ما اختاره في التمثيل لما ذكره من حسن الامثلة بما يشرح به الافئدة ق الا يرى اسم الله

٢ والدلالة على الانقطاع والاستيناف يدل بمعاونة كونها من حيث انها فواتح السور

١٦٧

٣ ولم تستعمل للاختصار من كلمات معينة في لغتهم

٤ على ان هذه الحروف

عند العرب والقول بان اوائل السور لم يستعمل بتستعمل المفيد للتعريض بل بما يفيد التشنيع من يدعونه عليه السلام ابائها على الترتيب المخصوص وتقريرهم على استنباطهم ضعيف ابا داود فلا تقرير عليه السلام من الادلة والتشنيع من امارات التقرير مما لم يعرف صارف فالظاهر انه استدل بذلك فبطل المصنف ما ذكره بناء على انهم فسروها بما ليس في لغة العرب دخول جوابه انه لما لم يستعمل عند العرب تبين ان المواد فلا يكون تشنيعه عليه السلام للتعريض بمن اراد البحث بتحكم عليه على ذلك وانما تلاوته على البعث المذكور للتو الاطلاع على حالهم لعلهم يتفطنوا المعنى المراد منها او يسئلونه عمن جوز معناها فلما لم يقع التفطن او الاستفسار تبين تعجبا من حالهم ذمن فرط جهلهم بلغة العرب او ظنهم بأمر الدين حيث جعلوا لما هو دائم الى يوم الدين مددا للبث سوركيف يجوز ما تقرير منه عليه السلام على ذلك الوهم الكاذب وهذا قرينة على انه تشنيع للاستغراب من جهلهم وشدة تشكيكهم فكيف يقال انه لما جاز كونه التشنيع للامر جاز ايضا كونه تعجبا من اطلاعهم على المراد فانه لا يخلو من سوء الابهام على انه خارج عن قانون المناظرة فانه وراء المنع والجواز لا يقابل الجواز بل الواجب على المستدل ان يثبت الممنوع فاضمحل الاشكال باسره واعجب مما قيل والظاهر انه صلى الله تعالى عليه وسلم فعل ذلك مجاراة معهم ليلزمهم بما يعرفونه فتمثل ابيهم قوله الزامهم بما يعرفونه من مدة دولة احدى وسبعين سنة او مائة واحدى وستون سنة اربعمائة واحدى وسبعين او غير ذلك مع انه غير خطاب للواقع مما لا يخطر بالبال فضلا عن البيان بالمقال ق لكنه يحوج الى اضمار اشياء وهو فعل القسم وفاعله وحرف القسم وجوابه ايضا محذوف لانه ذلك الكتاب لا يصلح جوابا لخلوه عما يتلقى به القسم من ان واللام والقول بانه عدم الدليل مطلقا ممنوع لان عطف القسم على بعضها يكونه والقلم وق والقرآن المجيد يدل على كونه مقسما به ويحمل البواقي عليه مدفوع بانه غايته افادة الصحة في الجملة ولا نزاع فيه كما اشار اليه المصنف بقوله وان كان له غير ممتنع لكنه لا يحتاج الى اضمار كانه ممتنع في نظر البلغاء لوجود الوجه الخالي عن التكلف المذكور على انه لا يسلم كونه الواو عاطفة بل يجعلها قسمية على انه لا يكون للحروف محل من الاعراب على ما لا يخفى على من نظر في كلامه في سورة يس وص وق ون حيث جعل الواو للقسم ثم جوز كونها عاطفة للاشارة الى ضعفه وعدم اختياره فلا يكون حجة عليه واما ارتضائه كونه مقسما بها اذا كانت اسماء الله او القرآن او السور لان اسماء الله تعالى وصفاته كانت صالحة لان يقسم بها في نفسها وبهذا يعطي حسنا بارتكاب تلك الاضمار تحذف اسماء الحروف المقطعة فانها ليست بتلك المرتبة ولو عرفت انه المبتدا ولبس المعرب فصيح لم يرتكب فيه الاضمار وكثرة التقدير بخلاف الغير المنزل فانه لكونه غير فصيح لا يلتزم مثل ذلك فيه ق والتسمية بثلاثة اسماء جواب عن انه التسمية بثلاثة اسماء مستكرهة وحاصل الجواب انه المستكره في لغة العرب تركيب تركيبا خاصا كحضرموت وبعلبك بحيث يجري الاعراب المستحق على حرفه الاخير فلا نزاع في انه ليس من لغة العرب واما اذا ركبت بطريق الاضافة واجرى الاعراب المستحق على كل من تلك الالفاظ مثل ابي عبد الله وبطريق الحكاية وابقاء الالفاظ على ما كانت عليه من الاعراب والبناء مثل برق نحره وتأبط شرا او بالمد وكهيعص ونحو ذلك من اسماء الاعداد فلا نزاع في وقوع ذلك التركيب في لغة العرب والمعارض طه الم الم تنزيل

٢ لا دليل عليها

٣ انما تمتنع اذا ركبت وجعلت اسما واحدا على طريقة بعلبك واما اذا انتثرت نثر اسماء العدد فلا

ــم ما ادعاه واشار الى ان هذا المدعى كانه مشابه بذلك حرفي يكشف غطاؤه عنه وقالوا اما قال ق انه عد كل حرف من كلمات متباينة في المعنى فعد الالف تارة من انا وتارة من الله وتارة من الالاء واللام تارة من جبريل وتارة من لطف وتارة عد الميم من اعلم واخرى من مجد وتارة من ملك دنا اللفظ الواحد في اطلاق واحد لا يكون مقتبسا من كلمات متباينة بعد هذا والايمان كما بين قوله معناه انا الله اعلم [illegible] الله من ما اول يدل معنى ما هو بهذه الحروف بعينها ومنهم من يكون بما اولا الالف الله واللام لطف حيث بين معناه ومن بهذا الاول الحروف بالقرينة اللغوية [illegible] لانه اشارة الى تشنيع خطابه بهذه الحروف من مبادئه وبعد تأييد المص مقصود بمدلولات تميزه لا يوجد ما قيل وليس في كلامه ما يدل على ما ذكره المص بها توجيه الوجوه الدلالات الثلاثة تحديد عليه حرز خرج عن طريق التحقيق ذلك لانه مقصوده مجرد كونه بهذه مواد الاسماء لكان باذكره التركيب لا وجه انتهى وفي كلام ابن عباس ما يدل على ما ذكره المص عد كل حرف من كلمات متباينة [illegible] كما عرفت فحمل عليه بخلاف التحقيق وزبدة التدقيق ولو كان مقصوده اشار المص الجواب وتمثيل بامثلة حسنة والمعترض غفل عنه مع انه كان معلوما [illegible] ظهر ضعف قوله ولذا اشتغل بعض العلماء في صحة الرواية عنه وقال لو صحت لكانت من الرموز التي لا يفهمها الا صاحب الوحي او من تلقى عنه بواسطة او بدونها كابن عباس رضي الله تعالى عنهما فانه تكلف مستغنى عنه بما حققه المص على انه يرجع في المآل الى ما سيأتي من قوله ولعلهم ارادوا انها اسرار بين الله ورسوله ق لا تفسير لكل بهذه الالفاظ عطف على قوله تنبيه ولا تخصيص يعني الالاء واللطف والملك وغير ذلك ق اذ لا تخصيص لفظا بقيل لا اختصاص لفظا ومعنى انبه بهما على التمييز اي لا اختصاص من جهة اللفظ بانه يقتضي اللفظ اختصاصها بالمعنى اي بمعنى الالاء واللطف والملك لما عرفت من انه يمكن ان يكون المراد من اللام اللعن والملام المفهوم ولفظ اللام لا يقتضي اللطف والالاء وانما ذكره للتمثيل بامثلة حسنة وفي نكر عليه غيره ولا اختصاص من جهة المعنى ايضا فان من معنى اللطف كما يمكن انه يستفاد من اللام يمكن ان يستفاد من الخفي بل من الفاء في قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه ان اللام من جبريل فاذا انتفى المخصص انتفى التخصيص ق ولا لحساب الجمل عطف على لا اختصاص اي لم يستعمل لحساب الجمل فيلحق بالمعربات بهذا من قبيل ما رأيت فيحدثنا لكن هنا كلاهما مستقبحا اي لم يقع استعمال ولا الحاق بالمعربات تقريبه انه الاشارة الى المدد والآجال انما يقع اذا استعملت في كلام العرب لحساب الجمل حتى يلحق بالمعربات اذ الالحاق فرع الاستعمال وبهذا بطل قولهم انه الى المدة ظهر منه الجواب عنه قوله وبهذه الدلالة واكثر لغة عربية وفي بعض النسخ وقع الباء بدل اللام الجارة والحال واحد والمعنى ولا لحساب الجمل وسيبه عليه الباء ق والحديث لا دليل فيه اي على عدة لجواز انه لا يكون تبسمه عليه السلام لاجل التقرير على استنباطهم كما زعم بل تعجبا من جهلهم وكما احتمل حيث فسروها مع كونه من القرآن عربيا بما لم يستعمل فيه عند العرب

٢ بهذه المعاني دون غيرها

٣ والحديث لا دليل فيه لجواز انه تبسم تعجبا من جهلهم وجعلها مقسما بها وان كان غير ممتنع

كالاول لبنويه لغة العرب وما ذكرنا خلاصة ما ذكر في التوضيح والتلويح ق ونا هيك اي حسبك
وكاهيك اسم فاعل من النهي كانها تنهاك عن طلب دليل سواك هما والباء زائدة كما في حسبك
بدرهم وقيل انها متعلقة بالتمسك اي ناهيك التمسك بتسوية سيبويه فلا تكون زائدة
وقيل الباء متعلقة بناهيك نظرا الى المعنى اي اكتف بتسوية سيبويه انتهى ومثل هذا بعينه
اجراؤه في حسبك بدرهم اي اكتف بدرهم او حسبك التمسك بدرهم والظاهر المنقول كونها
زائدة وما ذكر تكلف وتسوية سيبويه قوله في باب العلم وباب الترخيم لو رخمت نابط شرا من الاسماء
لو رخمت رجلا سميته بقولي عشرة يا دار عبلة بالجواء تكلمي كذا قيل ق وحروف المعجم اي حروف
الاعجام اي حروف الخط المعجم بتبع التسمية بالجملة مشهورة لم يوجد في كلامهم وما ذكره سيبويه
مجرد تجويز لا يحتاج لا بد فيه في كونه السير انتهى وانت خبير بان كلام سيبويه مع انه امام جليل
في فن العرب انه كان حجة لا ثبات برفع الابانة في عموم ... ان سيبويه اذا نقل منه
امام آخر نحتج بذلك الى الاثبات ويلم حزاوا اذ نقل من شعر فصيح فالناقل كونه احادا لا يخلو عنه
شبهة ... بهذا الاشكال يجب عن صحة المقال فانه يؤدي الى الفساد والاخلال ق والمسمى
مجموع السورة جواب عن المعارضة بانه يؤدي الى اتحاد الاسم والمسمى و لكانه توهم اتحاد
الاسم والمسمى مبنيا على توهم انها من الاسماء التي يشارك الجزء والكل مثل الماء والرمان
كالعسل مطلقا والجبن اجاب بانها ليست من هذا القبيل بل من قبيل الاسماء التي لا تتناول اجزاء
كانسان وفرس فكما لا يقع التسمية على اجزائهما مثلا لا يقال لبعض زيد وراسه انسان كذلك
لا يقع التسمية على كل جزء من اجزاء السور بل المسمى المجموع من حيث المجموع ماخوذا فيه
الهيئة الاجتماعية والاسم لا يكون مسمى لانه جزؤه ... وقد عرفت انها غير متشابه الاجزاء
فلا يستلزم اطلاق الاسم على الكل اطلاقه على كل جزء منه حتى يلزم المحذور وتوجيه الاعتراض
المذكور مبني على توهم ان الجزء لا يغاير الكل كما نقل عن ... في خلاصة الجواب ان كل واحد
من تلك الاسماء لم يعتبر فيه شيء من الاجزاء في نفسه بل المعتبر في نفسه مجموع الاجزاء من
حيث المجموع معتبرا فيه الهيئة الاجتماعية العارضة للاجزاء باسرها فلا اتحاد اي فلا يتوهم
الاتحاد فضلا عن لزومه ق وهو مقدم من حيث ذاته جواب عن لزوم الدور المشار اليه بقوله
ويشبه عن تأخر الجزء عن الكل حاصله ان اردت بتأخر الجزء عن الكل تأخره باعتبار كونه اسما
فمسلم لكن هذا لا يضرنا لانه مقدم من حيث ذاته وتوقف الكل عليه من جهة الذات لا باعتبار كونه
اسما وتوقف الجزء عليه وتأخره عنه باعتبار كونه اسما فجهتا التوقف متغايرتان فلا يلزم الدور
الباطل المهروب عنه وان اردت بتأخره عن الكل من حيث ذاته فغير مسلم والمستند ظاهر مما ذكر
وبالجملة تقدم الشيء على الشيء ذاتا وتأخره عنه وصفا مما لا محذور فيه بل كثير في كلامهم ونقل
عنه قوس سره ان ذات الجزء متقدم على الكل واما ذات الاسم فلا يجب تأخره عن ذات المسمى بل ربما
كانه جزء له كما في الفواتح فتتقدم وربما انعكس الحال بينهما فيجب تأخره عن المسمى كما في اسماء
الحروف واذا لم يكن الاسم جزءا من المسمى ولا كلا له لم يوصف بالتقدم ولا بالتأخر باحد الاعتبارين
نعم وصف الاسمية متأخر عن ذات المسمى مطلقا لا تفاق وجزء الفواتح اجزاء السور من حيث
انها اسماء لها فاذا كانت الاسمية متأخرة لزم تأخر الكل الجزء ايضا لانا نقول اللازم على ذلك

٣ وناهيك بتسوية سيبويه بين التسمية بالجملة والبيت من الشعر

٣ وطائفة من اسماء

٤ والاسم جزء ...

٦ ومؤخر باعتبار كونه اسما ... فدور

على ذلك تأخر وصف الجزئية عن الكل ولا استحالة فيه انتهى تدبر بيانا له حتى لم يكن في الفواتح
فيه نوع مشابه مصادرة اذ لا يسلم الخصم ذلك الا ان يقال الكلام بناء على التحقيق وفيه انه خبير
وصف الجزئية عن ذات الكل دون اسمه اذ في الامر كذلك في كل جزء خارجا او ذهنيا كذلك
وانما يتقيد بالذات بالنظر الى المقام والا فوصف الجزئية متأخر عن وصف الكلية ايضا فتدبر
ثم الظاهر ان دعوى تأخر الاسم عن المسمى بناء على ان وضع التسمية من قبيل الوضع الخاص
للموضوع له الخاص لانه من الاعلام الشخصية ولا ريب في تأخره عن المسمى واما تعيين الاسم
لمن سيولد من الاباء مثلا من قبيل الوعد او تعليق التسمية بوجود المسمى الا يرى انه لا يعرف
ان من سيولد اهو ذكر ام انثى فكيف يعين الاسم المذكر او الانثى له واما قوله تعالى ومبشرا
برسول يأتي من بعدي اسمه احمد الآية فمن قبيل الاشارة الى التسمية بهذا الاسم الشريف بعد وضع
الى ان رسول يجيء الاولين والآخرين والانبياء في الكتب المتلوة وتوريته قول من قال ان الواضع
هو ابو البشر وفيه ايضا محافظة القاعدة المتفق عليها وهي ان الاعلام الشخصية موضوعة وضعا خاصا
لموضوع له خاص وهذا لا يتحقق الا بملاحظة الشخص بشخصيته ولا شك في تأخره واما القول بانه
لا يجوز ان يجعل المفهوم مرآة لمشاهدة الذات فيوضع الاسم بازائها بان يكون الوضع عاما
والموضوع له خاصا قول لم يقل به احد اذ الوضع العام للموضوع الخاص في الموصول واسم الاشارة والضمير
مع ان هذا قول بعض المحققين ورضي به المتأخرون واما عند الجمهور فانها الوضع العام للموضوع له
الخاص غير متحقق وبالجملة لم يقل احد بذلك الوضع في الاعلام الشخصية كانت او جنسية وبعض
المحشين ههنا مقال يقضي منه العجب ويتحير منه ارباب الادب ق والوجه الاول اقرب الى التحقيق
اي من سائر الوجوه وبين المراد من الوجه الثاني دون الذي اوهم ذكره عقيب ذلك اذ العلة المذكورة
توجد لذلك فعلم منه انه لو ذكر جميع الوجوه ثم ذكر قوله والوجه الاول الخ لكان اقرب الى التحقيق
وقيل يعني به الوجهين الاولين لانهما عنده وجه واحد كما مر لاتحادهما بحسب المراد والمآل انتهى
وفيه تأمل وجه الاقربية الى التحقيق هو ان كونها اسماء الحروف المقطعة محقق لا محالة بخلاف غيره
من الاحتمالات فانه ليس بمحقق مثل تحققها وان ذهب الى كونها اسماء للسور الاكثرون لانك
لا تجد ما قبلها وما عليها فلا يكون اقرب الى التحقيق وصيغة التفضيل ههنا بمعنى اصل الفعل بقرينة قوله اسم
لزوم النقل وقيل اصل القرب حاصل في كونها اسماء السور لا اندفاع ما اورد عليه مما ذكر من
الاجوبة انتهى وقد عرفت ان الوجه الاول مما ذهب اليه المبرد كما في ابن عادل وكفى به دليلا على تحقق
فلا وجه لما قيل ان هذا الوجه الاول قول لم يقل احد من السلف انتهى فالمناسب له ان يقول لم نعرف
كونه منقولا من السلف والمبرد امام موثوق به فلو لم يطلع ذلك النقل من السلف لم يذهب اليه
ق وادق للطائف التنزيل وهي الاشارات الخفية والاساليب العجيبة في الوجه الاول وجه في الاولوية
اول الامر الى التحدي المؤدي الى اسكات الخصم وتبكيتهم كما فصل المصنف هناك واما كونها
اسماء للسور فانما يستلزم ذلك ثانيا وبالعرض اذ المتبادر من الاسماء مسمياتها ابتداء والانتقال
الى التحدي المشار اليه بقوله استشعارا بانها كلمات معروفة التركيب الخ بالواسطة وربما يغفل عنه
لعدم سوق الكلام الى افادته بخلاف الوجه الاول فان الانتقال الذهني الى اللطائف اسرع ... تنبيه
على ان اللطائف الموحى اليها بقوله ههنا وقد راعى في ذلك ما يحق عند الادباء الخ منقبة بالمرة في

رد البيوطي

ويقال مثل ما يقال في وجه افادتها التشخيص فانه بتلك اللطائف يعلم بقي التنبيه حصلت في الاعلام الاول لا بالعقد

احتمال كونها اعلاما للسور الا انه يتكلف في بكونه اصل الموافقة للفظ لفظ مشترك بين
الوجهين ولهذا قال او في قوله واسلم من لزوم النقل افعل التفضيل هنا بمعنى اصل
الفعل والاولية كذلك اي اشرنا اليه فلا حاجة الى ان يقال ان كلمة من ليست تفضيلية
بل صلة للسلامة المفهوم من اسلم والمفضل عليه محذوف وهو الوجه الثاني
… الذي هو الظاهر فانها نقلا من المعاني التي هي الحروف المقطعة الى معنى اخر
وهي السور او اسماء القرآن او اسماء الله تعالى … ذكرناه اولى من اختيار الحذف
لكلمة من صلة لاسلم بمعنى سالم لا للتعليل بمعنى انه اسلم من الوجه الثاني من اجل لزوم النقل ٢
في وقوع الاشتراك للوجه الثاني فانه مع بعده عن الفهم يخالف الاستعمال اذ السلامة يتعدى
بمن يقال سلم من العيوب والذنوب واذا ابقي افعل التفضيل الذي يتعدى بمن قد يذكر صلة
ونترك كلمة التفضيلية بل الاصل في الالفاظ المستعملة في القرآن ان يراد بها المعاني اللغوية
حتى ذهب القاضي ابو بكر الى ان الحقيقة الشرعية اي المنقول الشرعي غير واقعة انتهى وهذا
يخالف ما حقق في المرآة من قوله ولا شك انه مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال لا مجرد
الاوضاع اللغوية حتى انها ربما تكون مهجورة متحققة بالمجاز انتهى والصلوة والزكوة والصوم
والحج وغير ذلك لا مجال لانكار انه من التي ذكرت في القرآن منقولات شرعية فما نقل عن القاضي
ابي بكر يشبه ان يكون افتراء وربما نقل من المرآة يرد الاعتراض على المص الا انه يقال ان قوله ووقوع
الاشتراك … مع قوله من لزوم النقل وجه واحد والكلام في ترجيح الاول على الثاني فقط
ويؤيده ذكره بنفي بقية الوجوه فلو برد ما اورد من ان الاولى ذكر ذلك بعد استيعاب الوجوه قوله في الاعلام ٣
اي الاعلام الشخصية اشار بها الى ان المراد بكونها اسماء السور كونها اعلاما شخصية فان القرآن
ان كان عبارة عما نزل به جبريل فلا ريب في انه شخصي وكذا اجزاؤه فاسم علم شخصي واذا كان عبارة
عن الكلمات المركبة تركيب خاص سواء لفظه جبريل او زيد او عمرو على ان الحق هذا في القرآن
… مثل الشخصي لكونه اسم سورة علم شخصي ومن البحث في التوضيح ولما كان اكثر الفواتح يشترك
فيها عدة من السور كالم والر وحم لزم وقوع الاشتراك في الاعلام من واضع واحد
فتدبر اذ وقوع الاشتراك في الاعلام حين تعدد الواضع حسن مثل زيد اذا وضعه جماعة
لا لادم فان تعذر وانه كانه يجري وتر وجود بالنقض قوله فانه يعود اي على الغرض اي الاشتراك
المذكور ليس بمستحسن فانه يعود بالنقض والابطال على مقصود العلمية اي على مقصود من ٤
العلمية من تمييز المعنى المسمى بحيث لا يلتبس بغيره والاشتراك لا يخلو عن الالتباس … بقرينة
بالقرينة فاذا قيل حم لا يفهم السامع احدى الحواميم السبع بخصوصها الا عند قرينة واما القول
بان المراد به انها كالاسماء لها اي تقول قرأت قل هو الله الآية فكما انه مثل هذه ليس باسم
للسورة فكذلك ليست باسماء لها لكن لما استفيد منها ما يستفاد منها على تقدير كونها اسماء للسور
اعتبر مجموع السور … وقالوا انها اسماء لها فلا نقل فيها فيكون سالما عن ذلك كما في الوجه
الاول الا ان الاول لعدم احتياجه الى التأويل بكونه اسم فضعيف جدا اذ استدلالهم
والاعتراضات الواردة عليه ودفعها باق عنه كل الابا قوله وقيل انها اسماء القرآن اي
من حيث المجموع والمراد اعلامه وتعدد الاعلام ويراد فيها لا محذور فيه اذ تعدد الاسماء يدل على شرف
المسمى وهذا اخرجه ابن جرير عن مجاهد واخرج عبد الرزاق وعبد بن حميد عن قتادة ولذا

٢ ووقوع الاشتراك
٣ في الاعلام من واضع واحد
٤ بالنقض على ما هو مقصود العلمية

ولذا انه ارجح مما اختاره المص فانه لم ينقل عن السلف انتهى وقد عرفت انه ما اختاره فقيل …
وحسن النقل به اي اطلع النقل عن السلف وانه راجح بهذا الوجه عن النقل دونه بهذا الوجه قوله ولذا
اخبر عنها الخ وهذا الدليل لا يفيد القطع لا … في كونه المراد منها البعض الا الكتاب والقرآن ٢
… تطلق على المجموع كذلك على البعض … صرح به المص هناك مع انه الاخبار عنها على احتمال وانه
غير متعين ولذا مرضه ولم يرتض به لعدم او تعينه … والقرآن عطف تفسير للكتاب او
لم يخبر عنها بالقرآن صريحا وانما قوله الر تلك آيات الكتاب وقرآن مبين في الحجر … عطف
على ما اضيف اليه الخبر لا على الخبر وقوله طس تلك آيات القرآن الا ان الخبر للآيات
وادعاء آيات القرآن بعيد الا ان يراد بها مجموع الآيات من حيث المجموع فيكون تسمية للقرآن
فيكون الاضافة بيانية ولا نقطع كون القرآن عبارة عن المجموع الشخصي دون القدر المشترك
قوله وقيل انها اسماء الله تعالى اخرجه البيهقي في الاسماء والصفات عن ابن عباس رضي الله
تعالى عنهما كما قيل قوله ويدل عليه اي دلالة ظنية لاحتمال التأويل انه عليا كرم الله وجهه كان
يقول الخ اخرجه ابن ماجه في تفسيره من طريق نافع عن ابي نعيم القاري عن فاطمة بنت علي ٣
ابن ابي طالب انها سمعت عليا رضي الله تعالى عنه يقول يا كهيعص اغفر لي قوله ولعله اراد في جواب ٤
استدلالهم وكلمة الترجي اما لعدم الجزم لاحتمال كونه المراد ظاهره او لانه عادة الكبراء يستعملون
كلمة الترجي والاطماع في مقام الجزم ولعله اراد يا منزلهما بتقدير مضاف فيه يدل انه …
لا يظهر له معنى مناسب لمن يعظم ويتمسك او مما يرجع اليهما كما … اسمائه مع ان اسمائه
توقيفية وهذا الاخير مدفوع بانه مثل هذا في حكم المرفوع وانه لا يتوقف على علي كرم الله وجهه
فيكون اذنا من الشارع وانما خصها بالذكر مع انه منزل الكل لحكمة لا تحت لنا او وقع اتفاقي او
من سائرها مع انها اشارة الى رموز خفية ولطائف دقيقة فلما جاء بها اراد في اسماء …
الحاجات وقيل الله … ابن ابي بردة وبابا ما ورد في الاحاديث مثل ما اخرجه ابن ابي حاتم
عن الربيع بن انس في قوله كهيعص قال معناه من يجير ولا يجار عليه انتهى ولعله اراد كلام من يجير
ولا يجار عليه انه الله … في الاول ليس بادل منه في الثاني فمن رضي به في الرواية الاولى لو رضي في ٦
الرواية الاخرى والا فلا قوله وقيل الالف من لطائف تسمية الله تعالى باسم الم الالف … اقصى الحلق
فيكون متعلقا بتسمية الله تعالى باسم الم خاصة اي المعنى وقيل في معنى الم خاصة بطريق الاشارة
الى المخارج الثلاثة سواء جعل من اسماء السور او من اسمائه تعالى او من اسماء القرآن او جعل من
اسماء الحروف المبسوطة فهو يعم بعد التخصيص وليس بجديد القول بانها اسماء الله تعالى ولا …
وهذا الوجه هو الاوجه ٧ ينبغي ان يكون اول الكلام ولا يكون جميع كلامه كلام الدنيا … الذي
تسمعه في القلب والاول مفتتح الكلام والوسط حشوه والاخر ختامه … انتهى ودفع …
بين هذا … بالم ليس وانما في محله فهو كالحول بين الحصا …
مما ذكرناه المراد بالالف الهمزة فانه اقصى الحلق اي ابعد مما يلي الصدر … في كتب اللغة وعليه
٨ قوله سر استأثره الله تعالى … استبد به اولا خص … وهو لازم كما في بعض النسخ
في اكثر النسخ … ان سر خصه الله تعالى بعلمه اي جعله مقصورا على علمه … عليه السلام والي
است … الله تعالى بالعلم المخفي … فالاولى … خصه
احمل على المقصود وهذا الابلاغ كلام المص من قوله وعلمهم ارادوا … فالاولى … السر اي
اي السر الله تعالى بعلمه فالمعنى حاول الى بيانه ما اراد وانه اذا اراده ظاهره يؤدي الى خلل عظيم … الشيء

٢ بالكتاب والقرآن
٣ يا كهيعص يا حمعسق
٤ يا منزلهما
وهو مبدأ المخارج واللام من طرف اللسان وهو وسطها والميم من الشفة وهي آخرها
٧ جمع بينها إيماء إلى أن العبد ينبغي أن يكون أول كلامه وأوسطه وآخره ذكر الله تعالى
٨ وقيل انه سر استأثره الله تعالى بعلمه
١٧

عنهما فقال لله لكل كتاب سر وسر القرآن فواتح السور فدعها وسل عما بدا لك
فهي من المتشابه الذي لا يعلم تأويله الا الله والمتشابه نوعان الاول متشابه اللفظ انه
لم يفهم منه شيء كمقطعات اوائل السور نحو طه ويس سميت بالمقطعات لانها اسماء
حروف يجب ان يقطع كل منها عن الاخرى في التكلم والثاني متشابه المفهوم انه كالمحال
ارادته كالاستواء واليد كذا في كتب الاصول وقوله لا يعلم تأويله الا الله بالنظر الى الامة
واما النبي عليه السلام فربما يعلم باعلام الله تعالى كذا قيل كما في المرآة فافتضح معنى
قول المفسر ولعلهم ارادوا انها اسرار بين الله ورسوله ويظهر منه ايضا انه لا منافاة بينه ٢ الاربعة عليهم وغيرهم من الصحابة ما يقرب منه
وبين قول الشعبي قوله وقد روي عن الخلفاء ٢ فعن الصديق رضي الله تعالى عنه
في كل كتاب سر وسر الله تعالى في القرآن اوائل السور وعن عمر وعثمان رضي الله تعالى
عنهما الحروف المقطعة من السر المكتوم الذي لا يفسر وعن علي رضي الله تعالى عنه ان العلماء
من قوله لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي والحاصل انه تفسير لما نور عن
اكثر السلف فهو ارجحها ولذا اقتصر عليه بعض المفسرين واختاره ائمة الاصول المحققين
لكن المفسر اختار الوجه الاول لاشتماله على اللطائف التي تحيرت العقول ولاستلزامه
التحدي فالحق احق ان يتبع وان خالف المشهور ٣ ولعلهم ارادوا ٣ الا ان مذهب الشافعي ٣ انها اسرار بين الله ورسوله ورموز لم يقصد بها افهام غيره
ان المتشابه مما يعلمها الراسخون وكان هذا المنقول مخالفا لمذهبه ظاهرا طرفه عن
ظاهره فقال ولعلهم ارادوا والتعبير بصيغة الترجي توهم بانه اتفاق اذ يبعد الخطاب
بما لا يفيد فعليل لوجوب تأويل كلامهم قال فخر الاسلام هذا في حقنا لان المتشابهات
كانت معلومة للنبي عليه السلام انتهى فعلم منه ان هذا المنقول عن الخلفاء كما يكون
مخالفا لمذهب الشافعي بكونه مخالفا للحق في بعض مباحث فالتأويل المذكور ليس بمخصوص
بمذهب المفسر كما زعم ارباب الحواشي لكن يرد عليه انه كما يبعد خطاب الله تعالى لرسوله بما
لا يفيد يبعد ايضا تبليغ الرسول بما لا يفيد فيلزم منه ان يكون الامة كالخواص من الامة
انه يلزم ذلك ايضا فما هو جوابكم فهو جوابنا قوله اذ يبعد الخطاب بما لا يفيد انه اراد
به انه لا يفيد اصلا فهو غير مسلم اذ يفيد ابتلاء الراسخين في العلم فان الراسخ في العلم
لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم اذ العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به فابتلاؤهم بمنعهم
عن التفكر والوصول الى مطلوبهم من العلم فهو اعظم النوعين ابتلاء لانه البلوى في
ترك المحبوب الشرعي البلوى في تحصيل غير المراد كابتلاء الجاهل بالامر على تحصيل العلم
وان اراد به انه لا يفيد معنى فنفعه ممنوع والمستند ظاهر مما تقدم ذكره قوله فانه جعلها
اسماء الله تعالى ثم شرع في بيان اعرابها بعد بيان معانيها اورد الفاء للاشارة الى ٢ او القرآن او السور
ان بيان اعرابها حقه بعد بيان معانيها بلا تراخ وكلمة الشك لعدم القطع في وقوعها
ولا وقوعها كذا الكلام في الاحتمالات الاخر ولرعاية الفعل الواحد قدم بيان ما اخره
قوله كان لها حظا من الاعراب اي على القطع لانها اسماء منقولة من مفرد او مركب مع
عتبار التركيب فيها قوله اما الرفع بكسر الهمزة وعديلها او في قوله او النصب وفي قوله او الجر ٦ اما الرفع على الابتداء
والرفع على الابتداء وخبره اما ما بعده انه صلح ان يكون خبرا له نحو الم الله لا اله الا هو
وفائدة الخبر باعتبار نفسه فلا يكون بمنزلة الله الله بل المعنى الله الذي لا اله الا هو
ولما كان الحق قلب النبي عليه السلام جاز ان يتعلق علمه بالتسمية قبل النزول بالوحي

بالوحي فيكون ما يجعل عنوانه انه موضوع معلوم الانتساب اليه عنده الى طلب فمن ذلك
من ادعى خلاف ذلك فعليه البيان اذ يكفي لنا الجواز في ذلك لكونه من الخطابيات وقد نقل
بعضهم ان جبريل عليه السلام لما نزل بقوله تعالى كهيعص فلما قال كاف قال النبي عليه السلام علمت فقال ها
قال علمت فقال يا قال علمت فقال عين قال علمت فقال صاد قال علمت فقال جبريل كيف علمت
ما لم اعلم انتهى ويمكن اثبات ما عداه بطريق المقايسة وان لم يصلح ما يذكر بعده الخبر
فيقدر الخبر مما يليق بالمقام نحو الم اي الله ذلك الكتاب اي منزله قوله او الجر عطف على
الخبرية بجزئيه عطف على الابتداء الصريح في المصدرية او هو اسم لا مصدر لفظه وليه انه مرفوع
الخبر من حيث انه جزء فيؤول الى الخبرية اي الرفع بناء على احد وجهين الفيلسوفين المقتضيين للاعراب
قوله او النصب فانه قيل كيف يجوز النصب فيما وقع بعده مجرور بالواو نحو ق والقرآن
المجيد ونحو والقلم فلذلك انه جعلت الواو فيه للعطف يلزم المخالفة بين المعطوف والمعطوف
عليه في الاعراب وان جعلت للقسم يلزم اجتماع القسمين على شيء واحد وهو مستكره قلت
يجعل الواو فيه للعطف ولما كان المعطوف عليه في محل يقع المجرور فيه كان العطف على المحل ٣ بتقدير فعل القسم
او للقسم على انه يقدر جوابه من جنس ما بعده كذا نقل عن المفسر على ان امتناع القسمين على شيء
واحد مختلف فيه كما نقل ابن الحاجب ويؤيده ما قيل انه لا مانع من جواز القسمين مؤكدا للآخر
من غير عطف فيكتفى بجواب واحد حاصله اختيار المفسر الشق الثاني من انه لا استكراه في اجتماع
القسمين على شيء واحد عند غير الخليل وسيبويه ولعل المفسر رجح قول غيرهما لدليل لاح له فاختار
ذلك وانه يثبت من ذلك ان جعل الواو للعطف لما ذكر ينوا في مذهب الخليل وسيبويه وقيل انه
مراد المفسر على التوزيع والتفصيل دون التعميم فيجوز كلها فيما يصح فيه وبعضها فيما يصح فيه البعض
دون البعض اذ لم يدع جريانه جميع الوجوه في كل واحدة بقرينة ظهور الفساد فلا حاجة الى ما تكلف
من انه زيف النصب لعدم استقامته في نحو والقلم ويس والقرآن الحكيم لاستكراه ائمة العربية لما
لما فيه من اجتماع القسمين على مقسم واحد ولا يجوز كون الواو عاطفة للمخالفة في الاعراب قوله على ظهر
الله لافعلن بالنصب فالنصب بفعل القسم المقدر بعد حذف حرفه وايصاله له والقسم به نحو الله
لا فعلن اي اقسم بالله لا فعلن نحو القسم ويحذف حرفه لابد حذف الفعل فلا يقال حلفت الله ٣ وبتأتى الاعراب لفظا
في فصيح الكلام كذا قيل قوله او بتقدير غيره اي النصب بتقدير غير الفعل القسم كما ذكر ونحوه مما
يناسب المقام قوله او الجر على اضمار حرف القسم آخره لانه عند بعض النحاة يضعف حذف حرف
الجر مع ابقاء عمله بلا عوض عنه لكن لا يرد عليه ما يرد على النصب وله رجحان في الجملة وهذا لكونه
مثلها الاسماء في موضع الجر باسقاط حرف القسم مذهب الكوفيين واختاره المفسر وتبعه
فلا يرد اعتراض صاحب المغني وهذا في ردود فانه ذلك مختص عند البصريين باسم الله فانه
البصريين ليس بلازم وان كان مذهبهم في هذا قويا مع انه مذهب الكوفيين في هذا يجوز
قويا واذا اختاره كثير من المفسرين والمعربين وقيل هذا القسم لا يعد من حسن الادب ثم اعتراض
البعض بانه لا اجوبة للقسم في سورة البقرة وآل عمران ويونس وهود والجواب
انه لا جواب مذكور وما ذكر لا يصلح ان يكون جوابا له فلا يضرنا لانه كثيرا ما حذف
ما ذكر عليه كقوله تعالى والنازعات غرقا الآية اي لتبعثن لدلالة يوم ترجف الراجفة وقوله تعالى
دليل الآية اي لنعذبنه كما صرح به المفسر هناك والجواب هنا معنونه ما بعده واللام في الجملة
الاسمية ليس بلازم عند بعضهم بل هو الاغلب كما في ابن مالك نقل المحقق واكثر المفسرين

من ذلك البعض ولا يخفى ان كلام المشايخ حمل على الذهول عن ذلك المحذور في غاية من
الغرابة على انه يمكن حمل كلامه على التوزيع والتفصيل دون التعميم كما ذكرنا في صورة النصب
ولم يخص لفظ الاضمار بالباء كما في الكشاف اذ العموم هو المناسب والاولى ان الباء لاصالتها
في القسم يليق بالاضمار دون الواو والتاء وعبر فيها بالاضمار وفيما مر بالتقدير للتفنن
وقيل الاضمار مع بقاء الاثر والحذف اعم منه ولذا عبر فيها بالاضمار دون ما في الاعراب
لما بين اعرابها بالوجوه الثلثة حاول بيان كونه لفظا او محلا تنبيها للفائدة واما قال
وبناؤ في الشارح الجرجاني بلا محذور وقال في المصباح ثالثها لا تعرب بشيء وتبقى ساكنة في
فاتحة ترتيب قوله فيما كانت مفردة مثل ص وق ون فانها معربة لفظا واتمام تنوينه
لامتناع الصرف لكن هذا اذا كانت اسما للسورة للعلمية والتانيث واما اذا جعلت اسماء
او اسماء الله فينبغي ان يكون منصرفا فينبغي انه ينون وايضا اذا كانت اسما للسورة ويجوز
صرف يجب الفتح في موضع الجر كما صرح به المحشي في سورة ص والكلام لا يخلو عن اجمال او ا
بهام واجمال فتامل واعلم ان كل كلام وقع في اي مقام حقه ق او موازنه لمفرد كحم فان الاعراب
فيهما ثابت لفظا ومحلا ايضا بانه يسكن اخره حكاية بحاله قبل ويكون اعرابه في محله او يقدر
اعرابه على اختلاف فيه والحكاية هي ان يجيء باللفظ بعد نقله على صورته الاولى وانما جاز
الحكاية فيهما مع ان الحكاية في الاعلام انما تجري في الجمل كما تقرر في الالفاظ التي وقعت
اعلاما لا بنفسها مثل ان حرف وضرب فعل لانه اكثر استعمال اسماء الحروف معدودة ساكنة الاعجاز
موقوفة حتى صارت هذه الحالة كانها اصل فيها وما عداها عارض لها فلما جعلت اعلاما للسور
جازت حكايتها على تلك الهيئة الراسخة فيها تنبيها على ان فيها شبهة من ملاحظة الاصل
لان مسمياتها مركبة من مدلولاتها الاصلية وهي الحروف المبسوطة والمقصود منه التنبيه
فتجويز الحكاية مخصوص بهذه الاسماء حال كونها اعلاما للسور او القران فلو سمي رجل بصاد
او بسورة الفاتحة لم يجز الحكاية كذا في الحواشي الشريفية كما قيل وعلى هذا لا يجوز الحكاية على تقدير
اسماء الله تعالى وكلامهم ظاهر في العموم والاولى حمل كلامه على التوزيع كما مر وحاصل ما ذكر
ان الحكاية ليست بمختصة بما ذكر فانهم اتفقوا على ان المفرد ايضا يحكى بعد من واي استفهاما
كما تقول لمن قال رايت زيدا من زيدا ويجوز فيهما ايضا كما تقول لمن قال
عن عرفات فكيف يختص بهذا باسم السورة وتعلل بما ذكر من قوله تنبيها على ان فيها شبهة
من ملاحظة الاصل لان مسمياتها مركبة من مدلولاتها الاصلية ق والحكاية ليست اي ما لم
يكن مفردة ولا موازنا بالمفرد ليس فيه غير الحكاية لما كان عليه ولا يعرب نحو كهيعص لا
موقوف على تركيب وجعل اسما واحدا وهو فيما فوق الاسمين خروج عن قانون العرب ولانه
في امتناع اعراب عدة كلمات باعراب واحد واما نحو ق فكلمة واحدة تعرب باعراب واحد
واما نحو حم وطسم وان لم يكن كلمة واحدة لكنه في حكمها
للمفرد فيصح ان يعرب باعراب واحد وهذا دليل واضح على ان المراد بقوله
بقوله اما الرفع او النصب او الجر ليس بكل المراد التوزيع والتفصيل حسبما يقتضيه المقام
ويستدعيه النظام بهذا اي كونه ذا اعراب غير معرب بما مختار المص واما صاحب الكشاف فصرح بجواز
الاعراب والحكاية في موازنة المركب ايضا حيث قال تنظر اعرابه للمفرد وكذا ان طاسين
ميم يتاتي فيها ان يفتح نونها وتصير ميم مضمومة الى طا سين فيجعلوا اسما واحدا كدارابجرد

والجواب عنه ان حم ونحوه على زنة المحبي فيكون غير منصرف

فانها كهابيل

٣ الا انها عدا ذلك وسعود اليك ذكره ان شاء الله تعالى مفصلا

كدارابجرد ق وان ابقيتها على معانيها عطف على قوله فان جعلتها اسما ثم تعقيبه تفصيل في
قدرت بالمؤلف بالرفع على الحكاية او بالجر ومعنى انه قدرت انه اولت تلك الاسماء بالمؤلف
من جنس هذه الحروف وجعلته بهذا المعنى بقرينة ان هذه الحروف مواد التاليف
واجزاؤه فذكر الجنس واريد الكل كان في خبر الرفع بالابتداء ثم قدم الابتداء ثم رجح حذف
الخبر على حذف المبتدا لان المبتدا الركن الاعظم فذكره اهم فاعتبار حذف الخبر فيما يحتمل
الامرين اولى واما تقديم حذف المبتدا فيما مر فللاشارة الى جوازه فيما يحتمل الامرين مع
التفنن في البيان وايضا الاهم الحكم على المخبر به بانه مؤلف من جنس هذه الحروف بظهور وجه
التامل وما بعده اولا على انه حذف المبتدا البتة راجح لهذا العارض حاول بها الاشارة الى ان
حذف الخبر محتمل والمراد بالرفع اما لفظا او حكاية كما مرت الاشارة اليه فذم هذا الوجه على
بالتبعية لانه راجح عنده حيث ق والاول اقرب الى التحقيق ووجه تاخيره عما سبق قد مر بيانه
ق على طريق قولك والمعنى المخبر به مؤلف من جنس هذه الحروف ق وان جعلتها مقتسما بها
اشارة الى ما قدم من جر الحروف مقتسما بها لشرفها وبهذا الوجه وانه كانه مذكور
بطريق الجواز وكونه سندا لمنع كونها اسماء السور لكنه لائق باعتبار في الجملة وهو مذهب
الاخفش ورده بقوله وجعلها مقتسما بها وانه كان غير ممتنع لكنه يحوج الى اضمار الباء لا دليل
عليها لا يقدر لانه لا يشكل الجار ق يكون كل كلمة منها منصوبا على اللغة الفصيحة ولذا
قدمه ق او مجرورا وهذا غير جائز عند بعضهم وضعيف عند بعض والظاهر ان المراد بكل
كلمة كل كلمة في افتتاح سورة مثلا الف كلمة ولام كلمة اخرى وميم كلمة اخرى فيحمل كل واحد
منها او لفظا منصوب او مجرور لان كل واحد منها كلمة على حيالها على تقدير ابقائها
على معانيها فيعرب كل واحدة منها واما كونه المراد مجموع المذكور بناء على انه معنى كل
كلمة منها ما وقع في افتتاح كل سورة مثلا الم كلمة وحم كلمة وطسم كلمة فضعيف جدا
لاستلزامه عدم الفرق بين كونها اسماء للسور وغيرها وبين كونها باقية على معانيها
واما القول بانه يلزم منه تعدد القسم على مقسم عليه واحد وهو مستكره عند البصريين
فقد مر الجواب عنه في الدرس السابق ويؤيد الوجه الاول ان الاعراب يجري في كل
جزء في نحو جاء ثلثة ثلثة حيث اجرى اعراب الحال على كل منها مع ان الحال واحد وتاويل
مفصلا بهذا التفصيل وبهذا لا يحتاج الى مثل هذا التوجيه واما في الوجه الاول وهو التاويل
بالمؤلف من هذه الحروف فلا يعتبر الاعراب في كل جزء منها لكونها ماولة بالمؤلف وهي كلمة
واحدة اعرب باعراب واحد ق ويكون جملة قسمية بالفعل المقدر له كما قسم وجواب القسم
ما بعدها ان صلح لذلك نحو يس والقران الحكيم انك لمن المرسلين والا فيقدر ما يناسب
المقام بمعونة قرينة النظام وقد حقق فيما مر ما يتعلق بهذا المقام والقول بانه الرفع
بالابتداء جائز ايضا على تقدير القسمية بانه يقدر الم قسمي كما ذكروه في لعمرك لان
لافعلن ضعيف بما صرح به الرضي وغيره من ان هذا التقدير مخصوص بما اذا كان المبتدا
صريحا في القسمية ومتعينا بها وقد مر مرارا ان المراد ببيان الاحتمال في الاعراب التوزيع
والتفصيل وانه معتبر اذا لم يمنع منه مانع فلا اشكال بانه جعل بعض الفواتح منصوبة في
نحو ص والقران ذي الذكر مع جر ما عطف عليه يستلزم مخالفة المعطوف للمعطوف عليه
او لاجتماع قسمين على مقسم عليه واحد وقد مر الجواب عنه بوجه اخر فتذكر ق وان جعلتها
ابعاض كلمات ق والمراد ببعض الكلمات الحروف المقتصر عليها كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى
عنهما انه قال الالف الاء الله ق او اصواتا بهذا اشارة الى قول من لا يجوز ان يكون الفواتح

فان ابقيتها على معانيها فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كان في حيز الرفع بالابتداء

على اللغتين في الله لافعلن

منزلة حروف التنبيه

المذكورة من بدوه ح عبر عن الزوائد بالاصوات لمشاركتها اياها في عدم الدلالة على
المعنى قوله منزلة منزلة حروف التنبيه اشارة الى انها مع كونها مزيدة لا تخلو عن فائدة
فكما ان حروف التنبيه تدل على التنبيه والدلالة على انقطاع كلام واستئناف آخر كذلك
تدل الفواتح المذكورة على ذلك والتنزيل المذكور يراد به هذا وانه كحروف التنبيه تدل
على معنى غير زائد ق لم يكن لها محل من الاعراب اما على تقدير كونها زائدة فظاهر واما
على تقدير كونها ابعاضا فلان مقتضى المروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ابع روايات
ان يكون الف مثلا اشارة الى انا لا انه بمعناه حتى يلزم كونه منزلا منزلته في الاعراب
د الا لزم ان يكون كلمة على حيالها للدلالة على المعنى وكذا لا محل لها من الاعراب اذا ابقيت
على معانيها ولم يأول بالمؤلف من هذه الحروف ولم يجعل مقسما بها وانما لم يتعرض له لما مر من
التنبيه عليه بقوله وهي ما لم يليها العوامل موقوفة خالية عن الاعراب وايضا يحتمل ان يرضى
بروايته جعلها اسرارا ح فالظاهر ان يكون لها حظ من الاعراب كسائر المتشابهات وكأنه
لم يرض به فلم يتعرض لبيان حكمه كما لم يلتفت الى قول ابي العالية لذلك وفيهما فيه وقيل ويندرج
في قوله او اصواتا منزلة ح الوجوه الخمسة من احد عشر وجها سبق ذكرها احدها ما ذكر
بقوله ولكونه اولها يقرع الاسماع ح وثانيها ما قاله قطرب وثالثها ما قاله ابو العالية
ورابعها ما فهم بقوله وقيل الالف من اقصى الحلق ح وخامسها ما روي عن الخلفاء وغيرهم
فيحصل الاستيفاء بجميع الوجوه المذكورة انتهى وهذا جيد اذا لم يكن لها معنى في الوجوه الخمسة
لكنها مع ان لها معنى في قول ابي العالية فاندراجها في الزوائد التي عبر عنها بالاصوات في غاية الخفاء
وكذا الكلام في البواقي ان لم يكن لها معنى فالحكم بالاندراج والا فلا ثم يرد على المحشي انه يجعل
ما ذكره لمن يرضى عنده مع ضعفه في نفسه فاللائق به اما الاستيعاب بجميع الوجوه سمينها
وسقيمها او ترك ما هو واه عنده بالكلية فذكر البعض منها وترك البعض الآخر لا يعرف له وجه
ذكر بعضهم فائدة ههنا نقلا عن ابن القيم في بدائع الفوائد حاصله ان كل سورة بدئت
بما يليق به مثلا ص فانه ذكر فيه الخصومات مع النبي عليه السلام والاختصام عند داود عليه
السلم وقد ذكرنا مثل هذا وما فيه وما عليه فيما مر فتدبر ق كالجمل المبتدأة وهي التي لم
اشتغا... فانها وقد يكون بيانا فلا يكون لها حظ من الاعراب والمفردات المعدودة اي المسرودة
على نمط التعديد مثل زيد عمرو بكر ولا اعراب لها لكن انها حل هي معربة وسكونها سكون وقف
او مبنية قوله الكلام في قوله وهي ما لم يليها العوامل موقوفة لما فرغ عن بيان حالها
بالنظر الى المعنى والى الاعراب حاول بيان الوقف عليها فقال ويوقف عليها وقف التام
التام الوقف قطع الكلمة عما بعدها فان كان على كلام مفيد فحسن ثم ان كان لما بعده تعلق بما
قبله فهو الكافي والا فهو التام وانه لم يكن الكلام تاما عنده فقبيح ناقص ولذا قال المحشي اذا
قدرت بحيث لا يحتاج الى ما بعده بان ابقيت على معانيها وذكرت على نمط التعداد او قدرت
بالمؤلف من هذه الحروف مبتدأ او خبرا او جعلت اسماء السور او القرآن او اسماء الله
ورتبت على الجزئية وحدها او نعتت بما ذكر واقرأ او جعلها مقسما بها محذوفة الاجوبة
ح والوقف عليها تام اذ المراد بعدم الاحتياج عدم تعلقها بما بعدها في كونها مفيدا واذا
لم يجعل وحدها جزءا بل جعل ما بعدها ايضا جزءا الا الا المبتدأ المحذوف او بدلا منها او جعلت
مقسما بها واجوبتها جعلت ما بعدها فالوقف عليها غير تام بل ناقص وان اشكال بان الوقف
التام كون الموقوف عليه غير محتاج الى ما بعده وكون ما بعده ايضا مستقلا بنفسه غير مرتبط بما قبله اصلا
والمحشي اخل بالشرط الثاني مدفوع بان المراد بعدم الاحتياج عدم تعلقها بما بعدها اصلا حلا للفظ

١٨٥

للفظ على الفرد الكامل بقرينة قوله انما فرقت بحيث لا يحتاج فانه بهذا التقرير دال وبل لا يحتاج فيه
الى ما بعده مع ان ما بعده كلام مستقل بنفسه وحمل اللفظ على معنى بمعونة القرينة لا يبعد بعيدا لا سيما اذا كان
ذلك المعنى فردا كاملا ق وليس شيء منها آية عند غير الكوفيين هذا هو الصحيح ولذا قدمه والتعبير بهذا اللفظ
اشارة الى من عداهم من البصريين او غيرهم والقول بانه مراده انه شيء من الفواتح ليست آية اصلا عند
البصريين ... لا اشارة الى المعنى من التعميم ق واما عندهم اي عند الكوفيين فالم في مواقعها وهي
ست سور آية مستقلة وقيل في آل عمران ليست بآية والمص يضيف اليه اذ الفرق بعرب الى التحكم
والمص آية حين قوله فالم ح في البواقي وهي الر وطسم وص وق ون وآلمر ليست بآية بل هذا
ونحوها في الكتاب وقيل الر آية كما في الارشاد وقد نقل عن المرشد ان الفواتح في السور كلها آيات
عند الكوفيين من غير تفرقة وهذا توقيف اي لا يمكن الوقوف عليه الا بتوقيف الشارع اي جعله وافقه
قوله لا مجال للقياس فيه بمنزلة التعبير لما قبله اي لا يدرك بالعقول بل يدرك بالنقول فمنشأ الاختلاف
اختلاف الروايتين اي روي انه عليه السلام يقف على رؤس الآي للاعلام فاخذ هذه الرواية الكوفيون
وفي رواية اخرى انه عليه السلام يوصل ما بعده فاخذ هذه الرواية غيرهم وانما حمل عليه اذ ما ثبت
عنه عليه السلام في تعيين رؤس الآي سوى الوقف والاعلام وهذا اتفق عليه عند الكل فنشأ الخلاف
ليس الا ما ذكرناه قيل واما عدد الآيات ففيه مذاهب خمسة مدني ومكي وكوفي وبصري وشامي
فالمدني رواه شيبة المدني مولى ام سلمة رضي الله تعالى عنها ويزيد بن القعقاع المدني والمكي رواه
رواه ابن كثير وغيره من اهل مكة عن ابي وابن عباس رضي الله تعالى عنهم والكوفي عن حمزة بن حبيب
الزيات مسندا الى علي رضي الله تعالى عنه والبصري عن المعلى بن عيسى عن عاصم والشامي عن ابن ذكوان
وابن عامر ومن ثمة اعترض الكوراني في كشف الاسرار بان التوقيف من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
لم توجد الآية اذ لو كان كذلك لم يكن فيها اختلاف وليس كذلك لاتفاق اهل الاداء على نقل هذه
المذاهب وقد نقل ابن الصائغ في حواشي الكشاف عن شيخه الجعبري ما يقرب منه والجواب عنه
ما في معالم التنزيل انه موجب اختلافهم في هذا التوقيف كالقراءة قال ابو عمرو هذه الاعداد وان
كانت موقوفة على هؤلاء الائمة فان لها لا شك مادة تتصل بها وان لم نعلمها اذ كل منهم لقي غير واحد
من الصحابة وسمع منه او لقي الصحابة مع انهم لم يكونوا اهل رأي واختراع بل اهل تمسك واتباع
وقال السخاوي لو كان ذلك راجعا الى الرأي لعد الكوفيون آلر آية كما عدوا الم ونحو كثير اما السور
فقالوا ان عددها علم توقيفا من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على ما روي ابي رضي الله تعالى عنه
ما كنا نعلم آخر السور الا اذا قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اكتب بسم الله الرحمن الرحيم
واما ترتيبها الذي في مصاحفنا وهو في المصحف العثماني المنقول من مصحف الصديق رضي الله تعالى
عنه المنقول مما كتب بين يدي النبي عليه الصلاة والسلام وعلى القراءة فهو توقيفي ايضا لكن الا انه
اورد عليه ما في صحيح مسلم عن حذيفة رضي الله تعالى عنه قال صليت مع رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم ذات ليلة فافتتح البقرة فقلت يركع عند المائة ثم مضى فقلت يصلي بها في ركعة
فمضى فقلت يركع بها ثم افتتح سورة النساء فقرأها ثم افتتح آل عمران فقرأها ثم فانه كما قال

وكهيعص وطه وطسم وحم ويس
ابو السعود
وحم عسق آيتان

مطلب ذلك الكتاب

القاضي وعياض يدل على ما قيل من ان ترتيب السور وقع باجتهاد من المسلمين حين كتبوا المصحف لا من النبي عليه السلام بل وكله لامته بعده وهو قول مالك وجمهور العلماء وقال ابو بكر ابن فلان في اصح القولين مع احتمالهما فليس بواجب في الكتابة والقراءة في الصلوة وغيرها ومن قال بانه توقيفي يقول ذلك على انه قبل التوقيف في الموضعين الاخيرة ولا خلاف في ان ترتيب آيات في كل سورة على ما هو عليه الآن توقيفي كما فصله في شرح خطبة الشرح ق ذلك اشارة اي لفظ ذلك او ذلك اشارة الى الم المذكور في النظم فعنه لعلاقة شريفة ولذا اخبر بكلمة ذلك او بوجود صيغة البعد بها اول من المعنى ما وقع في النظم ق الى الم لكن لا باعتبار جميع الوجوه بل انه اول بالمؤلف من حروف كما ذلك اجزاء او لا بحيث الاشارة اليه او فسر بالسورة او القرآن التعبير بالدال اولا وبجعل بناء ذكونه المراد بالم او المؤلف مجازا كما سبق توضيحه وكونه المراد به السورة او القرآن حقيقة عرفية لكونه اسما لاحدهما على اختلاف فيه ولما احتمل لهما ولغيرهما عبر بالتعبير الذي هو الكتاب والاظهار في المراد به معنى لغوي لا مصطلح الاصول وتقديم الاول لكونه راجحا عنده وايراده محكي باللام كانه اشارة الى انه مبتدأ جزء اما محذوف ذكر المتحدث او ذلك وقد مر منه والمعنى هذا المتحدى به مؤلف من هم ومقتضى ذلك انه راجح عنده فيجد فيه ما فهم منها القبيل كالقرآن يطلق على المجموع وعلى القدر المشترك بين الكل والجزء كما صرح به المص في اوائل السور المفتتحة بها قال في اوائل سورة يوسف سمي البعض قرآنا لانه في الاصل اسم الجنس فالمراد بالكتاب بعضه واما كونه المراد بالسورة جميع القرآن فضعيف لانه لم وغيره اسم للسورة التي بدئت به لا الجميع نعم اذا كان القرآن والكتاب عبارة عن الشخص المعهود كما سبق تحقيقه فيكون الكتاب مجازا عن البعض لوجود العلاقة وقيام القرينة ق فانه لما تكلم به صيغة المجهول تقبل لما ينقضي كلام الساري بعد الاشارة تكون المشار اليه بعيدا في غاية الحسن والبهاء ونماك بعدا فانه لما تكلم به وتقضى بصيغة المعلوم انه اريد بالمتكلم الوحي من الله تعالى فلا يتصور الانقضاء بل هو ممتد وكلام حقيقي يدركه بسرعة وليس في حيز الزمان حروف ومقطعة تتوقف على تموجات متعاقبة وان اريد به قراءة جبريل على رسول الله عليه السلام كما هو الظاهر فلا يبعد لانه قبل القراءة كذلك قال صاحب الكشف البزدوي اذا ذكر شيء وتقضى فلانه جهة البعد فانه اللفظ اذا انقضى وسماعه صار في حكم الغائب البعيد فيحسن ان يشار اليه بما يشار الى البعيد مجازا وجهة القرب لكون المعنى المذكور حاضرا متقدما متعينا في الذهن فصار كالمحسوس القريب فيشار اليه بما يشار الى القريب المحسوس المشابه نحو هذا فلذا الامر تراهم يستعملون في مثل ذلك صيغة البعد تارة والقرب اخرى وعلى هذا ورد قوله تعالى كذلك يضرب الله الامثال مشيرا بذلك الى ضرب المثل الى هذا المتقدم ذكره وهو قوله فاما الزبد فيذهب جفاء الآية وقوله ان هذا لهو البلاء المبين مشيرا به الى الامر بذبح الولد المتقدم ذكره الى حضور المحسوس وهذا كثير جدا لا سيما في كلام الله الاعلى فلو قيل هذا الكتاب لكان في غاية من البلاغة ولهذا قال جمع من المفسرين وائمة العربية معنى ذلك الكتاب هذا الكتاب ولعل مراده التنبيه على ما ذكرناه من استعمال اللفظين بالنظر الى الجهتين والالفاظ المخصوصة في استعمال ذلك وهي التعظيم فلا اشكال بان ذلك موضوع للاشارة الى البعيد والمشار اليها قريب فكيف يشار بذلك الى ما ليس ببعيد وينكشف من هذا البيان وجه كون اسم الاشارة الموضوع للاشارة الى الشاهد المحسوس في الاكثر فان ما هو معقول ينزل منزلة المبصر لامر مصحح لذلك الاشارة اليه مجازا واستعارة فذلك الامر المصحح انه انقضى بعد انقضاء بانه البعد وانه ويكون تشعر صيغة القرب والاشعار ذلك لم يتعرض لبيانه

لبيانه المص او لانفهامه من كلامه بالعناية ثم يلتفت اليه صاقيل وما قيل من انه باعتبار التقضي او باعتبار الوصول من الموصل الى المرسل اليه في حكم المتباعد وانه كالمصحح للايراد لكنه يجعل من ترجيحه على ايراد ما وضع للاشارة الى القريب فمدفوع بانه المص اكتفى بالسبب عن ذكر السبب فانه صيغة اذا استعملت في غير ما وضع له يراد بها التعظيم والتفخيم في بابه والاكتفاء بذكر اللازم شائع ذائع وقد اعترف المعترض بذلك حيث قال وما فيه من معنى البعد قرب العهد بالمشار اليه للايذان بعلو شانه وكونه في الغاية القاصية من الفضل والشرف الزمخشري بذكر اسمه انتهى فعدم التعرض لذكره لا يقتضي العدم بل ربما يعد من الفصاحة لكون اللفظ وجيزا والمعنى جزيلا وبهذا تبين ان ما ذهب اليه صاحب المفتاح من ان ذلك هنا للتعظيم الكتاب والاشارة الى البعد درجة في الهداية مآل ما اختاره صاحب الكشاف واختاره المص من ان ذلك للبعد المجازي المشعر للتعظيم والتفخيم قوله او وصل من المرسل الى المرسل اليه صار في حكم المتباعد كما تقول لصاحبك فذا عطيتك شيئا احتفظ بذلك اي بذلك الواصل منك اليك ولا يخفى عليك ان القرآن نزل على محاورات العرب العرباء واسلوب تراكيب البلغاء والبليغ اذا القى كلاما ليلقيه على غيره فقد يلاحظ في تركيبه وصوله اليه لتحقق وصوله في المستقبل فبحسب تلك الملاحظة يحسن ايراد صيغة البعد وقد لا يلاحظ ذلك فيحسن ايراد صيغة القرب الا يرى ان الاستفهام والترجي والتمني في كلام الباري حوادث بمثل ما ذكرنا كما جنح اليه بعض الافاضل في اوائل سورة النبأ فلا اشكال بان ذلك في كلام الله غير ظاهر لعدم التلفظ والترتيب فيه لا مر من ان الوحي تمثيل وليس في ذاته مركبا من حروف منقطعة تتوقف على تموجات متعاقبة او التنزول كما عرفت على وفق محاورات العرب وبه يندفع الاشكال بان قبل الوصول كان كذلك واما كونه المراد بالمرسل اليه غير النبي عليه السلام بل من وصل اليه الحال اي بمنزلة السامع لكلامك كملك الوحي فضعيف او سائر الناس كما اكده وتركه وتعريف الاسم مثلا بالنسبة الى النبي عليه السلام او الى من يتلقى اليه الكلام ثم الوصول على تقدير ان يراد بالم القرآن او المؤلف من هذه الحروف ظاهر لان سورة البقرة نزل قبلها بضع وثمانون سورة والقرآن يكذب به المشركون ثم انزل الله تعالى سورة البقرة فقال ذلك الكتاب يعني ما تقدم البقرة من السور كذا نقل عن ابن كيسان فانه قبل لم يكن القرآن واصلا جملة فلنا قد ينزل ما هو محقق الوقوع بمنزلة الواقع او اطلق الوصول على جميعه تغليبا للواصل على غير الواصل والحصر بن الوجهين اشار المص في قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك الآية ولا حاجة الى ان يقال ان القرآن يطلق على القدر المشترك بين الكل والجزء بل لا وجه اذ الظاهر ان القرآن اسم للمؤلف المخصوص تركيبا خاصا فهو كالعلم الشخصي والاطلاق على القدر المشترك مما اصطلح عليه ائمة الاصول وعلى تقدير ان يراد به السورة نفسها فالوصول بناء على ان بعض آيات هذه السورة نزل قبل هذه وبعضه انه في هذه السورة آيات مكية وهي قوله تعالى فاعفوا واصفحوا وقوله تعالى ليس عليك هداهم الآية فاطلاق الوصول على مجموعها تام من التغليب والتنزيل المذكور وقد مر توجيه آخر ولا يخفى عليك ان القرآن نزل على محاورات العرب قوله وتذكيره جواب سؤال بانه ان كانت الم اسما للسورة فحقه التأنيث

او وصل من المرسل الى المرسل اليه صار متباعدا أشير اليه بما يشار الى البعيد

اي بذلك الكتاب فانه خبره او صفته

من هذه الحروف وغيره

واجاب بان التذكير باعتبار الخبر وهو الكتاب وبنكشف منه جواب اعتراض آخر وهو ان الاشارة
الى الم مرادا به السورة غير صحيح لكون المشار اليه مؤنثا فاجاب بانا لا نم عدم الصحة اذ المطابقة
للخبر اولى من رعاية المطابقة للمشار اليه فلما كان الخبر مذكرا فتذكير اسم الاشارة اولى وان كان المشار اليه
مؤنثا وكذا الكلام اذا كان صفة ومراده بقوله فانه خبره اعم من كونه جزءا اولا او جزءا ثانيا يشير اليه
في بيان وجوه الاعراب لكن آخر احتمال الخبرية عن احتمال كونه صفة لكان اولى لما سيأتي في بيانه
الاعراب ولو بين ان السورة مثل ما النعت والصفة في عدم انفكاك التذكير عنه فلا يختص في التأنيث
لم يبعد ثم في قوله متى اريد بالم السورة اشارة الى توهم وهم من قال ان الاشارة الى بعض القرآن من
حيث هو هو ولا تأنيث فيه من هذه الحيثية انما التأنيث فيه باعتبار كونه مسمى بالسورة واذا لا
لان التأنيث فاشار الى رده بان التعبير عن ذلك المنزل بالسورة مشهور ومستمر بحيث كان حقه ان يعبر
بها فيقال قرأت سورة البقرة ولو قال قرأت بعض المنزل لم يفهم المرام والمعترض لذهوله عن
اشارة المص وقع في هذا الريب الضعيف والظاهر ان قوله صفة اشارة الى وجه التذكير على تقدير ان
يكون المشار اليه الم مرادا به السورة فيكون التذكير لتذكير صفته وهذا وان كان مخالفا لما صرح به الكشاف
لكن سوق الكلام يقتضي ذلك اذ القاضي كثيرا ما يخالف صاحب الكشاف فالرد بانه مخالف لما صرح به الكشاف
ليس بمستحسن فانه لما حصر الكشاف حيث قال وان جعلت الكتاب صفة فانما اشير به الى الكتاب صريحا
لان اسم الاشارة مشار به الى الجنس الواقع صفة له كما تقول هند ذلك الانسان اشار المص الى
ان الحصر غير مسلم بل يصح حينئذ ان يكون المشار اليه الم ويكون التذكير لتذكير صفته كما صح ان يكون
اشارة الى الكتاب قوله الذي هو هو صفة الخبر اذ الخبر في صورة حمل المواطاة عين المبتدأ في الخارج
وان تغاير ذهنا قيل الظاهر انه صفة الخبر ويعرف منه حال الصفة بطريق الاولوية انتهى ولا يخفى
ضعفه اذ القياس لا يجري في اللغة وما يجد حذوه الا ان يقال الاوصاف قبل العلم بها اخبار فيؤول
الى ان الصفة مثل الخبر في حسن مراعاة المطابقة ولا يجزيه عدم ذكر النكتة في ذلك صريحا اذ اشار
اليه كان في ذلك قوله الظاهر فيه تنبيه على انه يمكن ان يكون قوله الذي هو صفة للصفة لا سيما اذا كان
هكذا فانه جزء او صفة الذي هو كما في بعض النسخ فيكون تذكير اسم الموصول باعتبار تذكير الخبر
ولا يخفى لطفه ومناسبته هنا كما لا يخفى ثم كون الكتاب صفة مع انه جامد مما صرح به النحاة جوازه
في اسم الاشارة لعل وجهه ان ذا يدل على ذات مبهمة والكتاب على ذات معينة وخصوصية الذات
المعينة بمنزلة معنى حاصل في الذات المبهمة فلهذا صح ان يقع الكتاب صفة لذلك كما افاده الفاضل
في قول ابن الحاجب ومررت بهذا الرجل فاحفظ هذا فانه ينفعك في مواضع كثيرة شتى وبه يندفع
الاشكال بان النعت تابع يدل على معنى في متبوعه فكيف يكون جامدا قوله او الى الكتاب عطف على
قوله الى الم اعادة الجار لطول العهد او للاشارة الى ان قوله فيكون صفة لا احتمال لكونه صفة لكونه مشارا
اليه والمشار اليه لا يكون صفة لاسم الاشارة والقول بان الاشارة يستدعي تقدم المشار اليه على الاشارة
والكتاب متأخر عنه مدفوع بانه لا يلزم تقدمه في الوجود ولو ذهنا ولا يجزيه تقدمه في الذكر لان
اسم الاشارة مبهم الذات كما عرفته ويرتفع ابهامه باسم الجنس او بالصفة ولذا التزم في نعته ان يكون

ان يكون معرفا باللام او موصولا لانه بمعناه وقال ابن عصفور كل اسم واقع بعد اسم الاشارة
او اي في النداء او اذا الفجائية فهي للعهد الحضوري انتهى ولا يخفى عليك ان هذه الكلية غير مسلمة
كيف وقد ذهب بعض الى ان اللام على تقدير الوصفية ايضا للجنس والتعيين مستفاد من اسم الاشارة
فانه بمنزلة لام العهد حينئذ فيجب ان يكون مراد ابن عصفور ان الامر كذلك في اكثر الاستعمال او كلما لم
يدع داع الى الحمل على خلافه في مقام الخطابيات كارادة الحصر هنا فانه يقتضي الحمل على الجنس كما انه
كذلك في صورة كونه خبرا ليتوافق الاحتمالان في افادة الحصر والقول بانه لا فائدة في الاخبار
عن السورة بصدق الجنس الكتاب وان قصد الحصر كان اسم الاشارة لغوا دفعه بعضهم بانه على تقدير
العهد ايضا يلغو اسم الاشارة اذ التعيين والاشارة الى الموعود حصل من اللام انتهى وهذا الاشكال
يرد في كل موضع وقع الاسم المعرف بلام العهد صفة لاسم الاشارة فيقال في دفعه ان التعيين في اسم
الاشارة حسي وفي اللام العهدي عقلي فلا لغو فلا يبعد كون الاشارة الحسية فوق الاشارة العقلية
اذ الغرض يتعلق به ايضا ولك ان تقول انما حصل من لام العهد من التعيين يؤكد التعيين الحاصل
باسم الاشارة لكونه مميزا باكمل تمييز قوله والمراد به الكتاب الموعود اي المراد بالكتاب هنا سواء كان
الاشارة اليه او الى الم الكتاب الموعود انزاله على ان اللام للعهد الخارجي قيل ظاهره انه على هذا اعني
وصفية الكتاب هو الموعود وتعريفه للعهد الخارجي وهو مخالف لما في الكشاف فانه جعله
مستقلا فقال وقيل معناه ذلك الكتاب الذي وعدوا به وقال شراحه انه جواب آخر بانه ليس
باشارة الى الم بل الى الكتاب الذي وعدوا به على لسان موسى وعيسى عليهما السلام او بقوله سنلقي
عليك قولا ثقيلا لتقدم نزول المزمل انتهى ولا يخفى عليك ان في لفظ الكشاف لو سلمت بحث بعيد
من المص لان عادته اذا لم يكن ما ذكره الكشاف مرضيا عنده عدل عنه وخالفه الا ترى انه عدل عن قول
الكشاف وعدوا به الى الموعود انزاله اذ المخاطب بقوله انا سنلقي عليك هو الرسول عليه السلام فلا
فلا يلائمه صيغة الجمع وايضا لم يعبر بوعد بل الموعود للدلالة على الثبات وانه اي الانزال من
شانه لا محالة ولا ينفك عنه ثم في جعل الانزال نائب الفاعل للموعود مبالغة اذ الموعود هو النبي
عليه السلام والانزال موعود به قيل ثم ان كلام المص مخالف للكشاف لانه جعل الوعد توجيها
للبعد والمص جعله توجيها للتذكير ولم يخصه بالوصفية والمص خصه ولا يخفى ان مسلك
العلامة اظهر فلا وجه للعدول عنه انتهى وجوابه ما مر ولم يبين وجه اظهرية حتى يتكلم
عليه على ان الظاهر من سوق كلام المص ان قوله او الى الكتاب اشارة الى احتمال آخر في
اشارة لفظة ذلك بعد بيان احتمال اشارتها الى الم وبيان وجه البعد والتذكير ولذا متى اريد
به السورة وليس غرضه هنا توجيها للبعد والتذكير اما الاول فقد تشبث اركانه واما الثاني
فلا يختص الاشارة الحق بالاشارة الى الكتاب مرادا بالم السورة حتى يقصد توجيه التذكير
بل في هذا الوجه يجري تفسيرات الم بالمعنى الذي يصح حمل الكتاب عليه قوله ونحوه بالجر عطف
على قوله بقوله ونحو القول السابق كقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الاية

ان الله بقوله تعالى انا سنلقي عليك قولا ثقيلا

بهذا انما يستقيم اذا اريد بالم السورة لا القرآن كله ولا المؤلف من هذه الحروف لدخول قوله
انا سنلقي عليك الاية في الكتاب الموعود فلا يصح الوعد به قلنا انه اذا اريد بالم القرآن فيراد
بالقرآن بعضه اما مجازا كما هو الحق ... ان القرآن وكذا الكتاب موضوع للمؤلف
المخصوص تركيبا خاصا او بينهما يعم الكل والبعض على ما هو مصطلح الاصوليين وكذا الكلام
اذا اريد به المؤلف من جنس هذه الحروف او المراد القرآن كله واطلاق الموعود عليه للتغليب
وهذا هو الظاهر لان المراد الكتاب الموصوف بكونه لا ريب فيه هدى للمتقين عام لكل جزء جزء منه او
او لكل جزء منه وله نظائر كثيرة مثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر الاية فهل يجوز لك
ان تقول والمنزل سوى هذه الاية وقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا
بسورة الاية فهل يسوغ لك ان تجاسر على ان الاعجاز يعني هذه الاية دونها وقوله تعالى
يا ايها الناس قد جاءكم برهان من ربكم الاية البرهان والنور المبين غير هذه الاية دونه هذه
ام هو صادق عليها صدقه وما سواها فتامل وكن على بصيرة قوله او في الكتب المتقدمة
المراد بها التورية والانجيل فالجمع ما فوق الواحد فلا يرد ما يرد على الاول من انه انما يستقيم
اذا اريد بالم السورة فلا يحتاج الى الجواب ومع ذلك اخره لان كونه الموعود انزاله في الكتب
المتقدمة لا يفيد العهدية الا اذا كان الرسول عليه السلام عالما بهذه الاشارة بذلك الوعد
والقول بانه لعله اوحي اليه هذا من قبل لا يفيد اذ العهدية مستند الى الوحي لكن الثبت
بهذا يتحقق البعد على تقدير الاشارة الى الكتاب الموعود مطلق ثم لا يخفى ان الموعود في الكتب
كل القرآن فاذا اريد بالم القرآن او المؤلف من الحروف فالامر ظاهر وان اريد به السورة فلا
يحمل الكتاب عليه اما ان يراد بالسورة كل القرآن مجازا بطريق ذكر الجزء وارادة الكل
والقرينة حمل الكتاب عليه او ان يراد بالكتاب بعضه مجازا وهو السورة اذ البعض
كانه موعود في ضمن وعد الكل او لا يراد بالم ح السورة بل يراد القرآن كله او المؤلف
من الحروف اذ استيعاب جميع الاحتمالات في كل واحد من التوجيهات ليس بلازم الا يرى
ان الم يحتمل ان يكون اسم الله تعالى وان يكون الحروف نفسه وغير ذلك ومع هذا الايراد
بهذه المقالة في هذا الاحتمال والذي قلنا وبالجملة ما ذكره المص هنا يجب حمله على معنى يصح
الحمل عليه وقد مر نظيره في بيان صفات الحروف قوله وهو مصدر اي الكتاب مصدر كتبه
كتبا وكتبا وكتابة اي خطه فهو مصدر الثلاثي كالقيام لا كالخطاب لانه من خاطب
لا من خطب ولعل مراد من قال فهو كالخطاب انه مصدر اريد به المفعول والا فيرد انه يكون
مصدرا من كاتب ولم يقل به احد قوله سمي به المفعول مبالغة كرجل عدل لكن النكتة التي اعتبر
في عدل تحققها هنا غير ظاهر والبعض تصدى لبيانه فقال جعل لكمال تعلقه به كانه عينه وقد
ما لا يخفى قال الراغب الكتب ضم اديم الى اديم بالخياطة يقال كتبت السقاء وفي المتعارف
ضم الحروف بعضها الى بعض والاصل في الكتابة النظم بالخط وقد يقال ذلك للمضموم
بعضها الى بعض باللفظ لكن قد يستعمل كل واحد للاخر ولهذا سمي كتاب الله وان لم

وان لم يكن كتابا والكتاب في الاصل مصدر ثم سمي المكتوب كتابا والكتاب في الاصل اسم للصحيفة
مع المكتوب فيه انتهى ولم يذكر الراغب قوله كلباس لعله ذكره المص للتعريف مع انه اخذ من الراغب ولا يعرف
وجهه كما مر ذكره قوله او فعال بمعنى المفعول اي ليس بمصدر بل هو من الاسماء المشبهة بالصفات
كالامام والاله وليس بصفة وتحقيق الفرق بين الاسم المشبه بالصفة والصفة قد مر توضيحه في سورة
الفاتحة في كشف معنى الفاتحة فعلى هذا يكون حقيقة في معنى المكتوب ويفوت المبالغة التي ادعاها المص
وكانه لهذا اخره ولعل منشأ التردد عدم الظفر بالنقل عن الثقات باحد الاحتمالين على التعيين وما نقل
عن شراح التهذيب من انه في اللغة مصدر بمعنى الجمع سمي به المفعول للمبالغة لا يفيد اذ لا جزم
فيه قوله كاللباس الموضوع للملبوس من الثياب تمثيل للاخير اذ هو متعين للاسمية قوله
ثم اطلق اي في العرف على المنظوم بعد ما كان بمعنى المكتوب حقيقة على الثاني ومجازا على الاول
ثم هذا الاطلاق بالنظر الى العرف حقيقة وبالنظر الى اللغة مجاز فيكون مجازا بمرتبتين كونه للمصدر
بمعنى المفعول الذي هو المكتوب ثم كونه بمعنى المنظوم ولو اطلق الكتاب بالمعنى المصدري اولا
على المنظوم لم يبعد فيكون مجازا بمرتبة واحدة وقيل وهذا الاطلاق حقيقة بالنظر الى اللغة لان
الكتاب في اصل اللغة بمعنى المجموع مطلقا كما يفهم من قوله واصل الكتب الجمع وظاهر انه حقيقة
في المنظوم عبارة ايضا اللهم الا ان يقال قد هجر هذا المعنى في العرف العام واشتهر الكتب والكتابة
في معنى الخط والرقم فانعكس الامر بالنظر الى العرف وكلامه اي كلام المص مبني عليه انتهى قوله وظاهر
انه حقيقة في المنظوم عبارة ضعيف اذ المنظوم عبارة لا يكون وجوده الا متعاقبا كوجود الخطوات
فانهم قسموا الوجود الى الوجود مجتمعا والى الوجود متعاقبا ولا ريب ان الوجود في التلفظ لعدم
مساعدة الالة تلفظه دفعة لا يكون مجتمعا فلا يتناول الكتاب بمعنى المجموع المنظوم عبارة فيكون
مجازا في اللغة لكن لاشتهاره في العرف يكون حقيقة فيه قوله اللهم قد اصاب في اشارته الى
ضعفه اذ هجره في العرف العام لا يلائم الا بالجفر بالبال واما المنظوم في الخط فالجمع حقيقة فيه
اذ المكتوب هو اللفظ اذ الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه كما نقل عن شرح المقاصد للمحقق
التفتازاني فالاشكال والصور الدالة على الالفاظ مجتمعة في الوجود قوله لانه مما يكتب اي من
شانه ان يكتب ويجمع في الرقم والخط وان لم يجمع في الخط فعلا فيكون مجازا اولها فيكون
قوله هذا اشارة الى العلاقة قوله ومنه اي من الكتب بمعنى الجمع الكتيبة للجيش المجتمع
وجماعة الخيل اذا اغارت من المائة الى الالف والاول هو الاشهر وفصله بقوله ومنه لكونها
بمعنى الاجتماع والمأخوذ منه الجمع ولعل هذا مراد من قال وفصله على عادة اهل اللغة في
بيان ما يؤخذ من الاصل لمناسبة معنوية وان لم يكن ظاهرة قوله معناه اي معناه المراد منها
ولو مجازا فانه يصح اضافته الى اللفظ لفهمه منه بقرينة معينة كما نبه المص عليها بقوله الا
يرى الى قوله تعالى وان كنتم في ريب الاية فهو جنبه دفع اشكال بانه كيف يصح نفي الريب على الاستغراق

١٨١ اذا الكتابة تصوير الالفاظ الى ... قال ان الكتابة ...

٢ ثم اطلق على المنظوم عبارة قبل الكتب

٨ واصل الكتب الجمع

في الخط ... ومنه قال ... نقل عن الراغب ... في اللفظ بدل ... والجمع ثم اعترض على المص فقد وهم

١٨٠

مع كثرة المرتابين والريب فيه ودفعه بقوله معناه انه لوضوحه اى فى نفسه من جهة اللفظ والمعنى
ومجموعهما فان القرآن معجز من جهة اللفظ والمعنى جميعا لا سيما بالنسبة الى العرب العرباء فانه وضوحه جدا
بالنظر اليهم فى الذروة العليا قوله وسطوع برهانه الدال على اعجازه بسبب بلاغته وعلى كونه من عند
الله تعالى وبرهانه عدم اقتدار المعارضة مع تهالكهم فى المضادة والمعارضة وهذا برهان انى يفيد العلم
بكونه وحيا من الله كما ان وضوحه فى نفسه مع قطع النظر عن برهانه دليل لمى يفيد اليقين باعجازه
ولذا قدمه على سطوع برهانه اذ الدلالة على الاعجاز مقدم على الدلالة على كونه من عند الله تعالى والسطوع
ظهور النار والنور وارتفاعهما واستعير هنا لغاية الظهور تلويحا مع مطلق الظهور او البرهان شبه
بالنور فى النفس ففيه استعارة مكنية وتخييلية قوله بحيث لا يرتاب جزاء له وما بينهما اعتراض
لبيان علة قوله لا يرتاب فقوله لوضوحه تعليل لقوله لا يرتاب قدم ليفيد الحكم من اول الامر معللا
فيكون له فى النفس استقرار لا يكون لما ذكر تعليله بعده قوله العاقل فيه تعريض للكفار بانهم
لفرط جهلهم كالبهائم ليس لهم عقل المعاد بانهماكهم فى العناد فالمراد بالنظر الصحيح المؤدى
الى الاعتقاد قوله بعد النظر الصحيح متعلق بلا يرتاب والنظر التدبر والتأمل فى لفظه فانه
كما ذكرنا معجز من جهة النظم اى النظم الغريب والاسلوب العجيب المخالف لنظمهم ونثرهم فى مطالعه ومقاطعه
وفواصله مع ما فيه من كمال البلاغة ونهاية الفصاحة والتفكر فى معناه حيث اخبر عن
المغيبات واقاصيص الاولين واحاديث الآخرين او التفكر فيه من جهة مناسبة الكلم
للمقام الذى اورد فيه الكلام ومعنى كونه صحيحا كونه على وجه يطابق الواقع والرعاية
بقاعدة المنطقيين ليست بلازمة فى مثل هذا المقام قوله فى كونه وحيا متعلق بلا يرتاب
لا بالنظر الصحيح اذ النظر كما عرفت ليس الا فى نظمه ومعناه وفى احوالهما حتى يعرف اعجازه
ثم كونه وحيا قوله بالغا حد الاعجاز اشارة الى ان النظر الصحيح كونه معتدا بانه وحى من
من عند الله تعالى بسبب كونه بالغا حد الاعجاز وبلوغ حد الاعجاز بسبب كونه فى اعلى
طبقات البلاغة بانه يبلغ مرتبة لا يمكن للبشر ان يأتى بمثله من جهة النظم والمعنى
كما اوضحناه آنفا فهذا الوصف كالعلة لعدم الارتياب فى كونه وحيا وفيه رمز الى انه
ممتاز عن سائر الكتب السماوية ببلوغه حد الاعجاز دون الكتب سائرة من الكتب الالهية
واضافة الحد بيانية اى النهاية التى هى الاعجاز او المرتبة التى هى الاعجاز فانه الحد يجئ
بمعنى النهاية والمرتبة قوله لا انه احد لا يرتاب فيه اى لا ان معناه ذلك وان كان
الظاهر الحقيقى هذا المعنى والقرينة الصارفة ما اشير اليه بقوله الا يرى الخ
وهو معطوف على قوله انه لوضوحه والغرض المستفاد منه قصر قلب اى معناه ذلك لا هذا لان
المخاطب اعتقد العكس بناء على الظاهر فقلب الحكم لمكان القرينة والاحد هنا اسم لمن يصلح
ان يخاطب يستوى فيه الواحد والجمع والمؤنث والمذكر فهمزته اصلية والاحد بمعنى الواحد

الواحد همزته منقلبة عن الواو فلا يناسب ان يراد هنا وتقديم المسند اليه على الخبر الفعلى المنفى لا يخلو عن سوء الابهام
فالاولى ان يقال لا انه لا يرتاب احد فيه قوله الا يرى توضيح لكون المراد المعنى الاول دون الثانى لعدم
كون المراد المعنى الثانى وهو الظاهر لان هذه الاية تدل على ذلك واما كون المراد الاول فلا يدل عليه فمن
قال انه توضيح لكون المراد المعنى الثانى الاول دون الثانى لم يصب وانما عبر بما ذكر للاشعار بانه لغاية ظهوره
كالمحسوس الذى يرى ويبصر فترى من الرؤية البصرية او القلبية والاستفهام للانكار والوقوعى فقيل وبعض
الطلبة يقرؤه بالياء التحتية والرواية بناء الخطاب انتهى ومثل هذا البحث قيل للجدوى عدل عن قول
الكشاف ما نفى ان احدا لا يرتاب فيه انتهى لانه ظاهره نفى نفى الريب فيكون اثباتا له فيفسد المعنى
وشراح الكشاف تكلفوا فى توجيهه ما تكلفوا والاحسن ان يقال ان قوله ما نفى مجمل وقوله ان احدا
ان احدا لا يرتاب فيه تفصيله يتقدير القول اى ما نفى الريب نفسه ولم يقل ان احدا لا يرتاب
فيه بقرينة قوله بعده وانما المنفى كونه متعلقا للريب ومظنة له وتقدير القول فى مثله شايع كثير
لكنه خلاف الظاهر وعن هذا عدل المص عنه واصاب واجاد والظاهر ان مراد المص كما فى الكشاف وهو ان
المنفى فى الحقيقة لياقة الريب به لا هو نفسه اذ نفى نفس الشئ يستلزم نفى لياقته فاريد هذا اللازم
مجازا لقرينة مضت ذكرها ومسلك صاحب المفتاح ان الريب الواقع فيه بمنزلة العدم بناء على
ان الريب انما يعتد به اذا كان من عاقل بنظر صحيح وريب غيره كالعدم لوجود ما يزيله ويقطع عن اسه
وهذا معنى لطيف وباب واسع عند ارباب البلاغة حيث نزلوا وجود الشئ منزلة العدم لما ذكرناه
مثلا لكن حمل كلام المص عليه بعيد بل غير صحيح لما ذكرنا من الدلالة على ان مراده هو الاول
قوله الى قوله تعالى وان كنتم فى ريب الآية وجه دلالتها على وجود نفس الريب ان كلمة ان لا تقلب كان الى معنى
الاستقبال وانه اذا اريد ابقاء معنى الماضى مع ان جعل الشرط لفظ كان وان كلمة ان بمعنى اذا فيفيد
القطع بوجود الريب واختيار كلمة الشك للاشعار بالتوبيخ على الارتياب وتصوير انه مما لا ينبغى
ان يثبت لكم الا على سبيل الفرض والترديد لوجود ما يزيله او لتغليب غير المرتابين على المرتابين كما
فى المفتاح والدليل على ما ذكرنا من ان وجود الريب مقطوع به وان بمعنى اذا هو ان سورة البقرة
مدنية وقوله تعالى ان هذا الا اختلاق حكاية عن المنكرين الدال على وجود الريب بل على انكاره من
الآيات النازلة فى مكة وكذا قوله تعالى ما هذا الا افك مفترى وكذا قوله تعالى ما هذا الا سحر مبين من السور
المكية فنزول قوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا لكونها مدنية بعد وجود الريب والشك
منهم فلا وجه لاستشكال بعض الفضلاء ثم دفعه بما لا يسمن لدى العقلاء قوله فانه ما ابعد الريب
اى لم يجعل الريب بعيدا عنهم فما نافية لا تعجبية وانما عبر بذلك مع انه الظاهر فانه بما خفى عنهم الريب
لما بيناه من ثبوت الريب لهم فظة على معنى الشك الظاهر من انه الموضوع للشك وعلى ما ذكرنا

شهاب

الا لا يا منلا خسرو

كون الريب متحققا وقوله فانه ما ابعده الى آخره فقط كلمة الشك اضمحل ما قبل في التنوين الذي ذكره خفاء

قوله بل عرفتهم المزيح له اى المزيل له في نفس الامر وبالنسبة الى المنصف فان قوله تعالى فأتوا بسورة امر للتعجيز

فاذا عجزوا عن الاتيان تحقق ان ليس لهم مجال الريب فيه فان معنى قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا الآية هو

انكم اذا شهدتم في معارضته وعجزتم عن الاتيان بما يساويه او يدانيه ظهر لانه معجز والتصديق به واجب

فآمنوا به والى ذلك اشار المص بقوله وهو ان يجتهدوا في معارضته قوله المزيح اسم فاعل من الافعال بمعنى

المزيل والطريق يذكر ويؤنث وهنا جعل مذكرا فلذا جعل الضمير الراجع اليه مذكرا اى قوله وهو وضمير المزيح والاجتهاد

افتعال من الجهد وهو بذل الوسع والطاقة وهذا استفاد من الامر باتيان سورة والامر بالدعوة بقوله

وادعوا شهداءكم الآية النجم في اللغة مشترك بين الكوكب وما يقابل الشجر من النبات الذي لا ساق له ونجوم

القرآن مقاديره النازلة في كل حين والمراد هنا السورة القصيرة او مقدارها اذ لا تحدى باقل منها يقال

نجم عليه الدين اذا جعل نجوما اى مقادير معينة يقال نجمت المال اذا وزعته كانك فرضت ان تدفع اليه

عند طلوع كل نجم نصيبا ثم صار متعارفا في تقدير دفعه باى شيء قدرت ذلك كما نقل عن الراغب

قوله مجال الشبهة اصل المجال محل الجولان وهو الحركة في الجوانب وهو كناية عن نفي الشبهة على ابلغ

وجه قوله لا مدخل للريبة بمنزلة عطف تفسير له قوله بمعناه لا ريب فيه للمتقين في العموم على ظاهره وانه

نفي جنس الريب لكن لا عن كل احد بل عن المتقين الذين شاهدوا التقوى واستعدوا القبولها فلا اشكال

بوجود المرتابين لكن التخصيص لا يناسب مقام المدح اذ الظاهر ان قوله لا ريب فيه يستشهد على كمال الكتاب

وتلك الشهادة لا تتم الا بنفي الريب عن كل احد وايضا على هذا يكون فيه صفة لاسم لا وللمتقين

خبر لا والغالب في الظرف الذي بعد لا التي لنفي الجنس كونه خبرا وهذا الوجه ليس بقوى وايضا كونه

صفة يوهم ان فيه ريبا كائنا منتفيا عن المتقين الا ان يقال انه صفة لمجموع الريب والنفي فلا يخفى وهنه

وايضا هذا المعنى لا يجرى فيما لم يذكر فيه المتقين كقوله تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين

ولو كان المعنى ذلك لحسن نصب ريب لمشابهته مركبا بالمضاف وايضا ان النفي حينئذ متوجه الى

القيد فيفسد المعنى اذ يلزم وجود الريب حال عدم كونه هاديا كذا قالوا والجواب ان المفهوم ليس

بمعتبر عندنا وعند بعض العلماء ولعل من ذهب الى هذا المعنى ممن لا يقول به على ان حال عدم

كونه الكتاب هاديا محال والمحال جاز ان يستلزم المحال ولهذا قيل ان هذه الحال لازمة فيفيد

انتفاء الريب في جميع الازمنة او النفي متوجه الى المقيد بملاحظة الحال او لا نم ان النفي ثم يناقضا

المنفي هو الريب فقط نظيره قوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد حيث لوحظ النفي اولا ثم المبالغة

ثانيا فلا يلزم ايهام اثبات نفس الظلم له تعالى والقول في وجه عن بعضه انه يأبى عنه وصف المتقين

بالذين اذ المعنى ح لا ريب في حقيقته للمتقين المصدقين بحقيته مدفوع بانه مبنى على فصل

الذين والمراد بالمتقين المشارفين للتقوى كما اشرنا اليه قوله وهدى حال اما بمعنى الهادي

او باق على معناه للمبالغة وعلى الاول مجاز لغوي وعلى الثاني مجاز عقلي قوله والعامل فيه اى

نجم من نجومه وبذلوا فيها غاية جهدهم حتى اذا عجزوا عنها

ان ليس فيهم

١٨٢

بل دجى م

الظرف الواقع صفة للنفي

فاذا كان العامل ما ناب عنه الظرف لا يلزم اختلاف الحال وذي الحال في العامل لان الظرف عامل في الحقيقة في المجرور ... الحال ايضا

١٦٩

اى في الحال لانها تذكر باعتبار اللفظ وتؤنث باعتبار تأويلها بالصفة او الضمير راجع الى هدى

الواقع حالا قوله والعامل عطف على هدى حال وهما من مقول قيل والمراد بالظرف الجار والمجرور

لكن المراد به عامل الجار الذي هو الحصول والاستقرار اذ الصفة حاصل او حصل والتنبيه على ذلك

قال الظرف الواقع صفة للمنفي ولم يكتف بالظرف قوله والريب في الاصل الخ اخر بيانه معنى الريب

عكس الكشاف لان تحقيق مضمون الجملة اهم لكونها متشبهة كما عرفت وجه تقديم الكشاف هو ان

منشأ الاشتباه كون الريب بمعنى الشك فان لم يعلم معناه لا يتوجه الاشكال حتى يشتغل بدفعه فللتقديم

وجه وجيه لكن المص نظر الى كون الريب بمعنى الشك واضح معروف فلا يحتاج الى البيان وبيانه بعد

تحقيق مضمونها لتوضيح اصله وسبب اطلاقه على الشك لا لانه بمعنى الشك فانه معروف مفروغ عنه ولكل

وجهة قوله في الاصل اى في اصل اللغة مصدر الفعل المتعدي وهو راب اشار اليه بقوله رابني الشيء

اذا حصل من التفعيل فيك الريبة بكسر الراء وهي ايضا مصدر لكنه لازم اذ قلق النفس

واضطرابها لازم فتحصيل الريبة ... ريب والريب مطاوعه وقد يستعمل الريبة متعديا كما يجيء في

الحديث واصل قلق النفس عدم السكون والقرار كتقلب المريض على فراشه والاضطراب بمعناه لانه

افتعال من الضرب كانه ضرب فاضطرب ويقابله الاطمينان ثم عم الحركات الحسية والمعنوية والقلق

الحاصل من الشك حركة معنوية قوله سمي به الشك اى استعمل فيه مجازا بالنسبة الى اصل اللغة والعلاقة

ما اشار اليه بقوله لانه يقلق النفس الخ اي من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب الخ لكن فيه نوع ضعف

اذ قلق النفس كما يحصل بالشك يحصل ايضا بغيره كالخوف والحزن فمن اين يعلم خصوصية الشك بذكر

قلق النفس فتأمل في جوابه وايضا الشك من افراد الريب ما قام به الريب فانه يقلق النفس

ويحصل فيها الاضطراب لا من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب والغلط انما نشأ من عدم الفرق

بين القلق المتعدي والقلق اللازم فان الشك فرد من الشيء الذي يقلق النفس وسبب للقلق اللازم

فهو اى الريب نقل من العام الى الخاص فيكون حقيقة اصطلاحا وانه كان مجازا بالنظر الى اللغة

من قبيل ذكر العام وارادة الخاص ولو سمي بقولنا ما ذكرناه اذ الشبهة شائع في وضع اللفظ المطلق

او الاسم العلمي وان استعمل في معنى الاستعمال مجازا قال الراغب الشك وقوف النفس بين

شيئين متقابلين بحيث يترجح احدهما على الآخر بامارة والريبة التردد في المتقابلين وطلب

الامارة مأخوذ من مري الضرع اذا مسحه للدر فكانه يحصل مع الشك تردد في طلب ما يقتضي

غلبة الظن والريب ان يتوهم في الشيء امرا ما ثم ينكشف عما توهم فيه انتهى وهذا الفرق باعتبار

اصل ولا فرق في الاستعمال بينهما قوله وفي الحديث دع خطاب عام لمن يصلح ان يخاطب ما يريبك

بفتح الياء من الريب او بضم الياء من الارابة تعني هذا لا فرق بين الريب والارابة وقد نقل عن ابي زيد

انه قال يقال رابني من فلان امر اذا كنت مستيقنا منه بالريب واذا اسأت به الظن ولم يستيقن

منه بالريب قلت ارابني من فلان امر هو فيه ارابة والارتياب يجري مجرى الارابة وعلى هذا

الفرق يتعين في الحديث احدهما والظاهر الفتح والمعنى اترك ما يريبك اي ما يحصل فيه

الريبة والقلق ذاهبا او منتقلا او قاصدا الى ما لا يريبك الى ما لا يحصل فيه القلق والاضطراب

مصدر رابني اذا حصل فيك الريبة وهي قلق النفس واضطرابها

كذا قال ...

لانه يقلق النفس ويزيل الطمانينة

العام

متعلق ...

١٨٤

قوله فالمراد الشك لكن لا مطلقا بل كون الشيء في نفسه مشكوكا فيه غير صحيح قوله ريبة اي من
انوا وما يقلق النفس ويجعلها مضطربا فالامر بترك ما يريبك وان كان عاما لكن المراد به الشك
دون غيره من الخوف والحزن ونحوهما بمناسبة ذلك قال فان الشك ريبة والصدق اي كون الشيء
صادقا في نفسه من جهة الحل والحسن طمانينة اي مما تطمئن به النفوس وحاصل المعنى
اترك ما شككت في حسنه او حله ولم تظفر بدليل يكشف عن احواله وخذ ما تيقنت حله
وحسنه واعمل به ونظيره ما ورد في الحديث الصحيح اتقوا الشبهات فانه من حام حول الحمى
يوشك ان يقع فيه وقال عليه السلام لواصبة استفت نفسك يا واصبة البر ما
ما اطمانت اليه النفس واطمان اليه القلب والاثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر
وان افتاك الناس وافتوك كذا قيل وهذا اذا لم يوجد فيه نص يكشف عن احواله واذا وجد
فلابد ان يعمل به فلا اعتبار لعمل النفس والظاهر ان الامر هنا للوجوب والمراد بالنفس النفس
القدسية الطاهرة المواظبة على الطاعة فالتمييز المستنبط عام خص منه البعض اذ النفوس
المعيوبة المالوفة بالشهوات الشهية لا يعبأ بترددها وتقلقلها وقال قدس سره اي اذا وجدت
نفسك مضطربة في امر فدعه واذا وجدت مطمئنة فيه فاستمسك لان اضطراب قلب المؤمن
في شيء علامة كونه باطلا محلا لان يشك فيه وطمانينته علامة كونه حقا وصدقا فالحديث
معناه دع ما تشك فيه الى ما لا تشك فيه فان العمل بالمشكوك يقتضي قلقا وترددا وفي ذلك تشويش
بخلاف العمل بالمعلوم فانه يقتضي سكونا وراحة والاول اقوى انتهى وما ذكره لا من القبول
معتبر في تقريبه وتطبيقه بلفظ الحديث خفي لانه قوله فان الشك ريبة علة لما قبله وحمل
عليه ريبة وبهذا لم يظهر من تقريره ودونه خصوص كون الشك من افراد الريبة ترك ما
لو قال محلا للشك الذي هو سبب الاضطراب لسلم من الاشكال وبالجملة الحديث الشريف من جوامع
الكلم وحاو لانواع البلاغة والبراعة يتحير في حله ارباب الفطانة قيل وقد صحح الحافظ ابن حجر
ما في الكتاب بعينه وقال انه رواه الطبري انتهى ثم عرض المص بنقل هذا الحديث الشريف
الاستشهاد على ان الريب في الاصل معناه مغاير للشك اذ الريبة في الحديث بمعنى قلق النفس
بقرينة حمله على الشك والا لم يكن في الحمل فائدة فالحمل يدل على مغايرته للشك ومقابلتها بالطمانينة
تدل على ان تلك المغايرة هو قلق النفس لكن يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون من قبيل شعري شعري
بالتاويل المناسب له وانه لم لا يجوز ان يكون ريبة مجازا في معنى القلق في الحديث قوله ومنه
اي من هذا القبيل وهو استعمال المسبب في السبب على ما قالوا او هو استعمال ما قام به العام في الخاص
على ما قيل ريب الزمان اي مصائبه والاضافة اما بمعنى في او بمعنى اللام فيكون مجازا في الاسناد
للملابسة والمصائب كالشك مما تقلق النفس وتزيل الطمانينة وهذا دليل على ما ذكرنا من الريب
بمعنى قلق النفس متعديا عام للشك وغيره وما في الحديث عام خص منه وجه فصل بعضه منه هو
ان الريب هنا ليس بمعنى الشك بل بمعنى المصيبة لكنها تشاركه في كونها سببا لاضطراب النفس ولذا
ذكره هنا فقال ومنه ريب الزمان ومنه ايضا ريب المنون في قوله تعالى ام يقولون شاعر نتربص

٨ ومنه ريب الزمان لنوائبه

نتربص به ريب المنون اي ما يقلق النفوس من حوادث الدهر كما قاله المص الحوادث ثم الخبر النبوي
كما في حديث مسلم نوائب الحق لكنه خصت بما يحدث من الشر والمصائب وهو المراد هنا قوله يهديهم
الى الحق اي هدى وان كان مصدرا لكنه بمعنى هاد مجازا والتعبير به للمبالغة وحمل الهادي على المستقبل
للاستمرار التجددي مع انه استعمل في النظم هكذا قال تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم الاية ولو قال
المص يهديهم للتي هي اقوم او يهديهم للحق بلام الجارة لكان اوفق في النظم ولم يقل يهدي لهم كما يقتضيه
النظم للاشارة الى ان اللام الجارة للصلة ومزيد التفصيل مذكور في سورة الفاتحة وقوله الى الحق اشارة
الى ان المفعول الثاني محذوف اختصارا لقيام القرينة قوله والهدى في الاصل مصدر لكن ليس المراد هنا
هنا لما عرفته ولذا قيده بقوله في الاصل قوله كالسرى والتقى ونقل عن سيبويه انه قال جوز ان الهدى مصدر
والجوى ليس بمصدر لان فعلا لا يكون مصدرا ولو فرع الاختلاف في كونه مصدرا ايد كونه مصدرا
بمجيء نظائره مصدرا وانت خبير بان المنكر لا انكر كون السرى والتقى مصدرا فلا يتم الاستشهاد به
ولو قال اسم مصدر كالسرى لكان اسلم عن المناقشة وهذا الوزن نادر في المصادر لا يوجد الا الهدى
والتقى والسرى والبكا بالقصر وزاد الشاطبي لقى بالضم ومن انكر مصدريتها جعلها اسم مصدر
قوله ومعناه اي معناه العرفي لانه كالهداية في اللغة الارشاد قال ابن عطية الهداية في اللغة الارشاد
لكنها تتصرف فيها على وجوه يعبر عنها المفسرون بغير لفظ الارشاد وكلها اذا تؤمل رجعت كذا في الحاشية
المضروبة في سورة الفاتحة قوله الدلالة اي الدلالة بلطف لامر من انه في اللغة الارشاد وهو عين اللطف
وعن هذا لا يستعمل الا في الخير موضحه في سورة الفاتحة الموصلة الى البغية وجد الايصال بالفعل
او لا قوله وقيل قائله صاحب الكشاف الدلالة الموصلة الى البغية البغية بالباء الموحدة والغين المعجمة
بمعنى المطلوب ويجوز في بائه الكسر والضم قال في المصباح عنده بغية بالكسر وهي الحاجة التي تبغيها
وضمها لغة وقيل بالكسر الهيئة وبالضم الحاجة انتهى نقله بعضهم والمراد الايصال بالفعل ومن قال
مراده من شانها الايصال حصل الايصال بالفعل او لا فلم يصب وفي شرح العقائد بهذا التعريف نسب
الى اهل السنة والاول الى المعتزلة عكس ما في القاضي حيث قال ثم المذكور كلام المشايخ ان الهداية
عند نا خلق الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب ثم قال والمشهور ان الهداية عند
المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل
المطلوب انتهى وهذا المشهور هو الموافق لما في القاضي يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية
المرادة في اغلب استعمالات الشرع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوي او العرفي فلا منافاة كذا قيل
فالقول الثاني قول المشايخ لا قول صاحب الكشاف فقط كما جنح اليه اكثر ارباب الحواشي ولما كان قول
المشايخ بيانا للحقيقة الشرعية لا وجه لتمريضه فان ما هو اغلب استعمالات الشارع هو اللائق في
بالاعتبار في بيان معنى اللفظ المستعمل في كلام الشرع والحاصل ان الهداية عند اهل الحق مشتركة اشتراكا
معنويا بين المعنيين ثم صار غالب استعمالها في المعنى الثاني اي الايصال بالفعل وهو مختار المشايخ قوله
لانه جعل مقابل الضلالة مرادا هذا بحث معقول القول ودليل مختار الزمخشري ولا شك ان عدم الوصول
معتبر في مفهوم الضلال فلو لم يعتبر الوصول في مفهوم الهداية لم يتحقق التقابل بلا دغدغة نظر لانه انما يعتبر التقابل

١٨٥

٧ الدلالة مطلقا

الفاضل الخيالي

الثاني بحث واعتقد المشايخ ومستمد

٩ في قوله تعالى لعلى هدى او في ضلال مبين

اذا اعتبر في مفهوم الهداية عدم الوصول واما عدم اعتبار الوصول فلانه يجوز ان يراد بها
الوصول بقرينة المقابلة كما في قوله لعلى هدى او في ضلال مبين فالتقريب ليس بتام واعترض
ايضا بانه المذكور في مقابلة الضلال هو الهدى اللازم بمعنى الاهتداء اما تجوزا او اشتراكا
وكلامنا في المتعدى ومقابله الاضلال كما في قوله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء والاستدلال
به لا يتم اذ ربما يفسر الاضلال بالدلالة على ما لا يوصل الى المطلوب لا بجعله ضالا اى غير واصل
واجيب بانه لا فرق بين اللازم والمتعدى الا بان اللازم تأثر والمتعدى تأثير فمعنى قوله لانه
جعل الهدى اللازم المطاوع للهدى المتعدى مقابل الضلالة ففي العبارة استخدام ولم يكن المطاوع
في خلاف اصله ولما كان الوصول معتبرا في المطاوع كان الايصال معتبرا في الاصل والا لكان الانكسار
متحققا بلا كسر وهذا سفسطة وقد كان معنى هذا الاستدلال على الغلط وعدم ترك المقصد
دليل الغلط وعدم الذى ذكره الكشاف مع هذا الدليل حيث قال ولان اهتدى مطاوع هدى ولن
يكون المطاوع في خلاف اصله تنبيها على ان الادلة الثلثة لكشف عند التحقيق دليلان
فلا يرد اشكاله فيه من بان التمسك بالمطاوعة وجه مستقل وذكر المقابلة مستند زائد لان
اعتبار الوصول في الاهتداء مستكمن من الدليل انتهى لان هذا الورود انما يرد على صاحب
الكشاف دون المص ولا يخفى عليك ان المطاوع لا يخالف اصله اذا اريد به حقيقته بلا
فلا يصح ان يقال كسرته فلم ينكسر وعلمته فلم يتعلم الا ان يراد المجاز فيقال كسرته اى اردت كسره
فلم ينكسر واردت تعلمه فلم يتعلم لكن كون الهدى بمعنى الاهتداء مطاوع هدى المتعدى يقتضى ان
يجئ هدى المتعدى بمعنى الايصال ولا ننكره وانما كونه منحصرا في معنى الايصال فلا يقتضيه اذ
قد عرفت انه المعتبر في مفهوم الهداية عدم الوصول لا اعتبار عدم الوصول فيجوز ان يراد بها الوصول
بقرينة المقابلة لا لكونه خاصا به بل لكونه فردا منه وله نظائر كثيرة ولو ادعى ان المقابلة للضلال
يقتضى ان يكون مطاوعا للهدى المتعدى المختص بالايصال لا يدعى البيان اذ المقابلة لا تثبت
تلك الدعوى قوله ولانه لا يقال مهدى اى لا يقال في مقام المدح هذا الشخص او فلان
مهدى الا لمن اهتدى اذ لا مدح الا بالوصول اليه والحصر الذى في كلام المص بملاحظة المدح
فيرد عليه ايضا ان هذا انما يلزم منه ان الايصال معتبر في مفهومه وقت قيام القرينة كالمدح وليس
بمطلوب والمطلوب ان الايصال معتبر وشرط في مفهومه وليس بلازم اذ قد مر مرارا ان الهداية
عندنا مطلق الدلالة سواء حصل الاتصال اولا وحصول الايصال عند قيام قرينة لا يضرنا
لانه من افراد الدلالة المطلقة ولو قيل ان مراده مطلق الحصر سواء كان في زمن المدح قلت انه مع مخالفته
لمالحظ الكشاف فهو بهذا الدليل المذكور ممنوع ودونه اثباته خرط القتاد والاستقراء التام
المتمام منه مشكل والاستقراء الناقص غير نافع الا يرى ان قوله تعالى واما ثمود فهديناهم
يفهم منه الآية يفهم منه انهم مهديون بالهداية بمعنى الدلالة وارسال الرسل مع انهم
ليسوا بمهديين كما نطق به قوله تعالى فاستحبوا العمى الآية على وجه ظاهر واعترض على قوله انه لا مدح
الا بالوصول بانه الاستعداد الكامل والتمكن من الوصول اليه فضيلة يستحق المدح عليه انتهى
وهذا غريب جدا اذ التمكن من الوصول اليه كونه فضيلة اذا لم يضيعوا واذا استعدوا لك الحصول
وعملوا بخلافه صار صاحبه مذموما مدحورا وكونه التمكن في نفسه فضيلة لا يعتبر ولذا ذم الله تعالى

ذم الله تعالى الكفار بانهم صم بكم عمى الآية انظر كيف الحق العدم قواهم واستعدادهم وقوله تعالى
فلا يستطيعون سبيلا اى الى الحق والصراط المستقيم فتأمل في انه تعالى سلب عنهم الاستطاعة
والتمكن بالوصول الى الحق بانهماكهم في الطغيان واصرارهم على التقليد فكيف قال انه في نفسه
فضيلة مع انه ملحق بالعدم بالنص الصريح وهذا اكثر في القرآن لكن اكثرهم ذهبوا اليه مع
وضوح فساده فتدبر فان العقل من ذلك يتحير فائدة اختلفوا في ان الهداية هل
هي حقيقة في الدلالة المطلقة مجاز في غيرها او بالعكس او هي مشتركة بينهما اشتراكا لفظيا او
او موضوعة للقدر المشترك ذهب الى كل طائفة ويمكن التوفيق بينهم بمثل ما مر نقلا عن بعض
الافاضل بان مراد بعضهم بالنقل الى اللغة والبعض الاخر بالنقل الى العرف او الى استعمال
الشارع ثم يرفع الاختلاف بينهم في الجملة وان لم يرفع بالجملة فتأمل فانه بسليقة سليمة
ومن على بصيرة والظاهر ان المص اختار الاشتراك المعنوى حيث قال الهداية الدلالة
ولم يقيد بالمطلقة فيشمل الدلالة المطلقة والدلالة المقيدة وقيل اختار المص الاول ولما كان
الدلالة المطلقة شاملة لحصول الوصول فلا يخالف ما ذكره في سورة الفاتحة من انها
تتنوع الى انواع رابعها كشف الامور بوحى ونحوه مما يختص بالانبياء والاولياء عليهم
السلام وهى دلالة موصلة بلا ريب قوله واختصاصه بالمتقين الاولى وتخصيصه اذ لا
لا اختصاص بهم قال تعالى هدى للناس بل التخصيص بالذكر والنكتة مسوقة له الا ان يقال
المراد بالاختصاص التخصيص لكن المتبادر منه الاختصاص ويؤيد ما ذكرنا ما قيل المراد بالاختصاص
التعلق الخاص الذى يعبر عنه بالاختصاص لا الحصر حتى يرد ان اللام لا يفيد الحصر وحاصله
ان المراد الاختصاص في الاثبات لا الثبوت والمعنى وتخصيص الهدى المفسر بالدلالة
المطلقة بالمتقين في الذكر لوجهين قوله لانهم هم المهتدون به واكده بتأكيدات ايراده بالجملة
الجملة الاسمية وايراد كلمة التحقيق وضمير الفصل والخبر المعرف باللام للمبالغة في بيان ثبوته
لهم دون من ختم الله على قلوبهم قوله والمنتفعون عطف تفسير له واشارة الى ان اللام في للمتقين
للانتفاع وان كانت زائدة لتقوية العمل وهذا يؤيد ما ذكرنا من ان مراده بالاختصاص
الاختصاص في الاثبات لا في الثبوت اذ اللام لا يفيد الحصر بل الانتفاع الذى هو تعلق خاص
وبهذا عبر عنه بالاختصاص قوله بنصبه مصدر اضيف الى المفعول اى بنصب الله تعالى
دليلا على ذلك لهم بشرح صدورهم له دون غيرهم ممن جعل على قلوبهم اكنة واما نفسه تعالى
الكتاب دليلا على اطلاقه فعام كما سيجئ وقيل هو بفتحتين دون بفتح النون وسكون الصاد
وهو كل ما جعل علامة منصوبة وقيل قال في القاموس كل ما جعل علامة كالنصب انتهى فهو
بهذا المعنى ليس جمعا فالاضافة بيانية والمنتفعون بعلامة هو الكتاب الكامل في العلامة
والدلالة وفي بعض النسخ بنصبه على انه واحد النصوص اى بنص من نصوصه وآية من آياته

كما فسر به بعضهم كانه اشار به الى ان آية من آياته تكفي في الهداية فاطلق بجموعه في لا وجه للقول
بانه تحريف ثم المراد بالمتقين المشارفين للتقوى بكونهم مستعدين لها غير مطبوع القلوب سالمين
عن آفات المشاعر وعن العيوب و اما من طبع الله على قلوبهم فبعيد عن التقوى لاصرارهم على الكفر والادلة
فتسميتهم المتقين مجاز اولى باعتبار ما يؤل اليه و المعتبر في المجاز باعتبار ما يؤل اليه حصول
المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان اللاحق بزمان وقوع النسبة ولا يمتنع حصوله له في
حال الحكم اى زمان وقوع النسبة والحكم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت ايقاعهم
خمرا مجاز و ان حصل المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل قوله تعالى وآتوا اليتامى ١٨٧
اموالهم كما في التلويح وما نحن فيه المنفي ليس حصول التقوى عن الترك ثابتا له في زمان وقوع
النسبة اى نسبة الهداية وان ثبت له في زمان التكلم مثل قولك لصاحبك الكتاب يهديك بلا ريب
فهو في وقت الهداية ليس بمؤمن متق مع ان وقت التكلم موصوف بالتقوى في ازمنة سلفا وله
قبله فانه اذا عبر عن شيء بما فيه معنى الوصفية وعلقت به معنى مصدريا فهم منه في عرف
اللغة ان ذلك الشيء موصوف بتلك الصفة حال تعلق ذلك المعنى به لا بسببه فاذا قلت
اعطيت الف دينار درهم غنيا فهم منه ان ذلك الشخص موصوف بالغنى باموال اخر حال
تعلق اعطائك اياه لا بسبب اعطائك اياه فاخذت غناه على انه صفة مجازية له
و ان لم يكن غنيا فاذا اردت انه غني باعطائك يكون مجازا باعتبار ما يؤل اليه
ومعنى النظم الجليل ان الكتاب هاد للمتقين بهداية الكتاب لا بهداية غيره فهو في قوة
ان هذا الكتاب هاد للضالين الصائرين الى التقوى فهو مجاز اولى بطريق احرى وبهذا
التحقيق ظهر ان القيل في قوله قتيلا مجاز اولى وقول من قال انما نحن فيه غير محتاج الى التأويل
وليس من المجاز اذ المتقي يهتدى بهذا الهدى حقيقة وهذا ما جنح اليه المص لا يعرف له
وجه وهداية الكتاب نوع ثالث من الانواع الاربعة فلو بلا حظ هنا كون الهداية على
مراتب اربعة ثم للتقوى ثلاث مراتب يمكن ملاحظة هنا ويحصل احتمالات كثيرة بكون المتقي
مجازا في بعضها دون بعضها وسيجيء التوضيح في آخر الدرس **قوله** وان كان دلالته اى دلالة
على ما يوصل الى المطلوب وان لم يحصل الايصال بالفعل عامة شاملة لكل ناظر اى لكل من
شانه النظر الصحيح و انما اعتبر النظر اذ الدلالة لا تحصل بدون النظر وانت خبير بان كونه
دليلا بالنظر الى ذاته ونفسه فلا حاجة الى اعتبار النظر وكم من مسلم اشار به الى ان المراد
بالمتقي المسلم وهو المرتبة الاولى من التقوى وكانهما مختار المص والظاهر انه مسلم بالمشارفة
او كافر مختوم القلب وهو من المشاعر وبهذا الاعتبار قال تعالى هدى للناس فلا منافي

فيه الامن صقل العقل واستعمله
في تدبر الآيات والنظر في المعجزات
وتعرف النبوات لانه كالغذاء الصالح
لحفظ الصحة فانه لا يجلب نفعا
ما لم تكن الصحة حاصلة

فلا منافاة **قوله** او لانه لا ينتفع بالتأمل الخ التأمل التفكر والتدبر يقال تأملته اذا تدبرته
وفي المصباح هو اعادة النظر فيه مرة بعد اخرى حتى تعرفه انتهى كما قيل وهو من الامل
اى الرجاء الامن صقل بالتخفيف بمعنى الجلاء من صقل السيف والمرآة وفيه استعارة
مكنية وتخييلية شبه العقل بالمرآة ونحوها في قبول الجلاء بعد التدنس بالاوساخ في
الذهن واثبات له الصقل او الجلاء قرينة ومنه يكشف تشبيه الاخلاق الردية بالاوساخ
ورد واستعمله في تدبر الآيات عطف تفسير وبيان للمراد بقوله صقل العقل التدبر اصله النظر
في ادبار الشيء والمراد هنا التفكر التام الصحيح في معاني الآيات وهي الدلائل لا شتمالها على
الآيات الآفاقية والانفسية فالمراد بالآيات آيات القرآن والمراد بالتدبر في الآيات
القرآنية التدبر في الآيات الآفاقية المذكورة والانفسية لتذكير الآيات اياها والمراد
بالنظر في المعجزات التأمل في بلاغة القرآن وهي معجزة دالة على صدق مبلغه وبه
يعرف النبوات والجمع في الموضعين لتعدد دلالتها على النبوة وعلى الاعجاز وبهذا اندفع
لما قيل من قوله لا ينتفع بالتأمل فيه اى في الكتاب واكثر المحشين حملوا الآيات على الادلة التي
وضعها الله تعالى للاستدلال بها على وجوده تعالى ووحدانيته وادعوا انه لا وجه لحملها
على آيات القرآن لفساد المعنى مع انه لا يلائم قوله والنظر في المعجزات انتهى ولا يخفى
انه ان اراد به ان حمل الآيات على آيات القرآن مع قطع النظر عن اشتمالها وتذكيرها
الآيات الآفاقية والانفسية فلا يضرنا وان اراد به ان الحمل المذكور غير صحيح فمنع
عدم ملايمة لفساد المعنى بالتأمل ليس بمسلم لما ذكرنا وجه صحة الحمل على آيات
القرآن ثم المرضي بين الجوابين ان معنى الاول ان الهداية الدلالة مطلقا كما اختاره
المص وهي عامة للمكلفين فذكر وجه التخصيص بالمتقين لكونهم منتفعين به
ومهتدين بهدايته خصوا بالذكر كتخصيص الانذار بمن يخشاها مع انه عام للكل
وحاصل المعنى الثاني ان المراد بالهداية مطلق الدلالة ايضا والمراد بالمتقين
الموصوفون بالتقوى حقيقة بالمرتبة الاولى اذ التأمل في الكتاب لا يكون الا بعد الا
الايمان به وما فيه اجمالا وهذا ظاهر من تقريره حيث قال او لانه لا ينتفع بالتأمل
فيه الخ فالوجه الاول بالنسبة الى المشارفين للتقوى بالمرتبة الاولى والوجه الثاني
بالنسبة الى الموصوفين بالمرتبة الاولى منها و الهداية في كلا الوجهين بمعنى الدلالة
وحقيقة فيهما ومن فسر الهداية بالدلالة الموصلة فلا يتوجه عليه الاشكال لان
ايصال الكتاب الى البغية ليس الا للمتقين ولا يخفى ما فيه ثم ان الكتاب هاد ١٨٨
في جميع المعتقدات بحسب الاعتداد وان لم يكن هاديا بالنظر الى ذاته ثم معرفة الله
تعالى وبعض صفاته مما يتوقف ثبوت الشرع عليه وهاد الى جميع الاحكام العملية

والنكات الحاصل ان التخصيص باعتبار نحو نفعها
واما بالنظر الى نفسها فعام فلا اشكال منه

الاول
وعكس بعضهم فقال في الوجه الاول المراد بالمتقين
وسيجيء هذا الوجه ان المراد بالمتقي فتفسير
الموصوفون بالتقوى وبني على هذا الوجه في الوجه
الثاني وبنى بالمشارفين على التقوى
المتقين انتهى ولا يخفى ضعفه منه

عن اخرها قوله لانه اي الكتاب لكونه مشتملا على انواع المعارف الالهية وسائر
العلوم الاعتقادية والعملية التي هي الغذاء الروح كالغذاء الجسمانية وبهذا ظهر
وجه حسن تشبيهه بالغذاء دون الدواء اذ الدواء ليس غذاء كله فلا مناسبة بينهما
الصالح لحفظ الصحة اي الصحة البدنية بحسب جرى العادة بطريق السببية فانه
كما انه قوامه بالغذاء كذلك قوام الارواح بالعلم المأخوذ من الكتاب لكن كون الغذاء
سببا صالحا لحفظ الصحة ليس مطلقا بل اذا لم يكن في البدن انحراف عن الاعتدال فانه
وجد ذلك الانحراف بحيث ذا الغذاء كما اشار اليه بقوله فانه لا يجلب ه وهذا محسوس
معروف وكذلك الغذاء الروحاني لا يجلب نفعا ما لم يكن النفس صحيحة سالمة عن العلل
والامراض النفسانية فاذا كانت النفس مؤفة باوساخ الكفر مصرا عليها معرضا عن
الانقياد لصحيحة يزداد بذلك الغذاء الكامل التام داء وهذا العسل
كما ان الاطعمة النفيسة التي تغذ تفر البدن لاختلال مزاجه فعلم من ذلك التقرير
ان قوله لان الغذاء ه تعليل لما تضمنه قوله او لانه لا ينتفع ه وهو ان الانتفاع
بهذا الكتاب يتوقف على الاتصاف بالمرتبة الاولى من التقوى والا فلا ينتفع بل
بل يضر نظيره في المشاهد الغذاء ه فادمج روح الله روحه المعقول بالمحسوس
ولله دره قوله دعلى هذا ورد قوله تعالى وننزل من القرآن ما هو شفاء ما هو
في استصلاح نفوسهم كالدواء الشافي للمريض لكن لا للكل بل لمن له استعداد لذلك
وهو المؤمنون ومن لطيف فان كل القرآن كذلك وكونه للتبعيض لا يلائم غرض المص
وهذا ناظر الى قوله ينتفع به من صقل العقل وقوله تعالى ولا يزيد الظالمين الا خسارا
الا خسارا لتكذيبهم وكفرهم ينتبت قوله لا ينتفع به من كان في طبعه شقاوة واصرار
على التكذيب فالاية الكريمة تدل على شقي ما ادعاه لكن في النظم الجليل عبر با
الشفاء بالنسبة الى المسلمين والمص عبر بالغذاء لما ذكرنا في وجه اختياره فلا يضر
ذلك في اثبات ما ادعاه اذ الغذاء من قبيل الشفاء والدواء مع زيادة المنافع الكثيرة
لمن له صحة قوله لما لم ينفك اي لعدم انفكاكه عن بيان تعيين المراد والمعنى اما العقل
او النقل وهذا مذهب الشافعي فانهم قائلون بان المتشابهات يعلمها الراسخون في العلم
ولا يلزم عندهم الوقف على قوله تعالى الا الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله فاذا وجد
البيان الحق بالكتاب فيكون هدى فنقول لمن قال اذا بين ذلك المراد منه لم يكن هدى
في نفسه وانما يكون كذلك لو افاد ابتداء ما يفيده الكتاب ضعيف جدا بل مخالف لما
في الاصول واما عند الحنفية فلا يعلمها الا الله تعالى والوقف المذكور عندهم ولو في الذمة
لازم فتوجيه الهداية انها تهدي الى الله تعالى اسرارا يستبد بها ولا يعرفها احد و

وبهذا التوضيح ظهر ضعف ما قيل والاوجه ان يقال الهداية الى الشيء الدلالة على الطريق فلا يستقيم باستنادة الاهتداء له عنه انتهى اذا ليس الى الطريق لا يكون مناسبة بهذا المتشابه على انه من قبيل الهادي في نفسه او بسببه لما ذكر منه

فلا يحسن ان يقال ان القرآن بالنسبة الى غير الاصحاء كالداء لانه لا يلائم حسن الادب منه

قوله ولا يقدح من القدح الطعن في بحج الزناد وهو ضرب بعضه ببعض والمراد به الاعتراض فانه ضرب معنوي وهذا جواب سؤال مقدر وتقريرهما ظاهر منه

٩ ما فيه من الجمل والتشابه في كونه هدى

٦ ورحمة

احد وهذا مما يجب الاعتقاد به فالاية المتشابهة تهدي الى ذلك وقد مر في اوائل السور ما يتعلق
به فارجع اليه واما القول بان هذا التوجيه غير صواب لانه ذلك الابتداء ليس من قبيل
الهدى مبنيا على الحرمان عن الهدى واجيب ايضا بان كونه هدى يكفي فيه انه هدى
في بيان الشرائع وتأييد لما في العقول ولا يلزم ان يكون هدى كله ولا يخفى عليك ان
كونه كذلك وان سلم لكن لا حاجة اليه هنا لتحقق كونه هدى لما ذكرنا واما المجمل فلا خفاء
في عدم انفكاكه عن بيان تعيين المراد بل لو لم يتعرض له واكتفى بالمتشابه لكان اسلم
واظهر قوله اسم فاعل تمهيد لقوله من وقاه اشار الى ان مخاء واو فتعرض لبيان ثلاثيه
مع انه غير متعارف قال في الصحاح اتقى اصله اوتقى فقلبت الواو تاء لانكسار ما قبلها
وابدلت منها التاء فادغمت فلما كثر استعماله على لفظ الافتعال توهموا ان التاء من
نفس الكلمة فازال هذا الوهم بقوله من وقى وقاه فاتقى وبنه على ان فاءه ليس تاء
بل واو وايضا اشارة الى ان اتقى مطاوع وقاه ويتعدى الى المفعولين قال الله تعالى
فوقاه الله سيئات ما مكروا الآية فيتعدى اتقى الى مفعول واحد قال تعالى فاتقوا
النار التي وقودها الناس الآية وليس كون المطاوع لازما شرطا اذ معنى المطاوعة
قبول الاثر سواء كان متعديا او لازما فبين اللازم والمطاوع عموم وخصوص من وجه
اجتمعا في نحو الانكسار ويتحقق اللازم في نحو ذهب دون المطاوع وبالعكس في نحو اتقى
والمطاوع بكسر الواو في الحقيقة هو المفعول به الذي صار فاعلا لكنهم سموا فعله المسند
اليه كالانكسار المسند الى الزجاج الذي هو المطاوع حقيقة مطاوعا مجازا قوله اسم
لمن يقي نفسه مما يضره في الاخرة الاولى وصف لمن يقي ه نفسه مفعول اول له وقوله
مما يضره مفعول ثان له وتعديته بمن لتضمينه معنى التبعيد ولا يبعد ان يكون اشارة
الى ان تعديته بنفسه الى المفعول الثاني من قبيل الحذف والايصال اذ اصل معناه
الحفظ والصيانة كما ثبت في كتب اللغة وهما يتعديان الى المفعول الثاني بحرف الجر نحو من وعن
وهذا هو التحقيق وما ذكر اولا مبني على الظاهر وقد يقي في بعض ما يتقى عنها كما اختاره بعض
المحشين لكن مع قوله نفسه والمشهور باسقاط لفظ نفسه واختار بقوله في عرف الشرع الى
انه من قبيل نقل العام الى الخاص كالصلوة والزكوة قوله اي الاتقاء المدلول عليه بالمتقي
ثلث مراتب فالاتقاء مشترك بينها اشتراكا معنويا ولما كان لها تفاوت عبر بمراتب دون الانواع
وايضا المرتبة الاولى متحققة في الاخيرتين لكان الثانية توجد في المرتبة الثالثة فلا يناسب
التعبير بالنوع والقسم اذ الظاهر التباين الكلي وعليه اي ورد عليه قوله تعالى والزمهم
كلمة التقوى اي كلمة الشهادة والتوحيد التي بها يحصل التوقي عن العذاب المخلد او
المراد بسم الله الرحمن الرحيم او الوفاء بالعهود والمعنى الاول هو الاوفق لغرض المص

٢ والمتقي

٨ والوقاية فرط الصيانة

وهو في عرف الشرع

١٨٩

٩ الاولى التوقي من العذاب المخلد بالتبري من الشرك

اى الوقاية من النار / الاول

والاضافة اما لكونها سبب للتقوى او لكونها لاحل التقوى فعلى الاضافة لامية حقيقية
لكونها من اضافة السبب الى المسبب وعلى الثانى الاضافة لادنى ملابسة مجازية وعليه
ارادة المرتبة الاولى فى هذه الاية هو ان الظاهر منها كلمة الشهادة واما على المعنيين
الاخيرين فلا يظهر كونها من المرتبة الاولى من التقوى ولا شك فى تحقق فرط الصيانة
فى هذه المرتبة الاولى التى هى الايمان اما بعذر فى الاخرة فرده الاكمل هو العذاب المخلد
فيراد به هذا الفرد الكامل سواء كان تحقق ما يعذر فى الاخرة سوى هذا الفرد الكامل
او لا فلا اشكال بان المعنى اللغوى معتبر فى المعنى الشرعى ففرط الصيانة غير متحقق فى
المرتبة الاولى اذ فرط الصيانة عما يعذر فى الاخرة ان لا يحوم حول ما يفضى اليه
اصلا مخلدا او غير مخلد قوله التجنب عن كل ما يؤثم التجنب الترك والاحتراز واصله
الاخذ فى جانب غير الجانب الذى هو فيه فهو ملزوم للترك فاريد به مجازا ثم صار حقيقة
عرفية فيه يؤثم يفعل من الاثم اى يوقع الاثم عمدا من فعل كالسرقة مثلا او ترك كترك الصلوة
والتركيب من قبيل ولا تطع منهم آثما او كفورا اذ حاصل المعنى ان لا يفعل بما يؤثم من فعل
او ترك فيفيد الاستغراق حتى الصغائر عند قوم فعلا كانت او تركا عطف على قوله كل
ما يؤثم اذ الصغائر افراد ضعيفة من متوعدها متمسكين بما روى عن النبى عليه السلام
لا يبلغ العبد ان يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس فيه حذرا مما به بأس وفى كلامه
اشارة الى ان المختار ان اجتنابها ليس بمعتبر فى التقوى اذ الانبياء عليهم السلام غير
معصومين عنها سوى ما يدل على الخسة ككسر قدامة وتطفيف حبة عند الجمهور
مع انهم ائمة المتقين والحديث الشريف محمول على الزجر وبيان ان الاحتراز عنها
اولى نظائره كثيرة فى الاخبار والايات ولا يقال والحديث يحمل على تقدير صحته على المرتبة
الثالثة لان الانبياء عليهم السلام فى المرتبة الثالثة هذا على تقدير كون الكبائر متعينة
كما ورد من انها سبع او تسع وغير ذلك واما على ما قيل من ان صغر الذنوب وكبرها بالاضافة
الى ما فوقها وما تحتها كما نقل المصنف فى سورة النساء فى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه
الاية فلا بد ان يجتنب عن الاثام كلها سوى حديث النفس فانه كل الاثام على هذا التقدير
كبيرة باعتبار النظر الى ما تحتها وحديث النفس صغيرة فقط لكن القول الاول هو المعتمد المعول
وبعضهم نقل عن اهل الحديث وكثير من اهل السنة ان الصغائر مكفرة باجتناب الكبائر
كما هو رأى المعتزلة فانه ثم ذلك فالامر ظاهر لكن ما رأيناه فى الكتب الكلامية والتى بحث
فيها ان ذلك مذهب المعتزلة وقول اعلمائنا ويجوز العقاب على الصغائر ولو مع اجتناب
الكبائر يدل على خلاف ما نقله البعض قوله وهو المتعارف باسم التقوى اى المتعارف فى عرف الشرع
لا ينصرف فى عرفه الجزء الاعند قرينة على خلافه فيراد فى عرفه المعنى الاول او المعنى الثالث
كما سيجئ وهو المعنى اى المراد اسم مفعول من عنى يعنى اصله معنوى فاعل اعلال رمى مرمى
كرمى بقوله تعالى ولو ان اهل القرى آمنوا واتقوا الاية اما عدم كونه المرتبة الاولى

وتيل من الابنا

٧ والثانية

٤ باسم التقوى

١٥٠

الاولى مرادة فبقرينة عطف اتقوا على آمنوا وحمل عطف تفسير خلاف الظاهر وهو
وقوله تعالى لفتحنا عليهم الاية يشعر عدم كون المرتبة الاولى مرادة واما عدم ارادة المرتبة
الثالثة ففير ظاهر قوله والثالثة ان يتنزه عما يشغل من الاشتغال يعنى يلهيه عن
اى قلبه اصل السر الحديث المكتوم فاريد به هنا محل مجازا ولا يبعد فى اطلاق السر على القلب
حقيقة عن الحق اى الحق تعالى فان الحق من الاسامى السامية ويتبتل اليه
اى الى الحق التبتل هو الانقطاع اليه تعالى بالعبادة واخلاص النية وملاحظة
جلاله وجماله ومعرفة مبدئه ومعاده وهذا يؤيد كون المراد بالحق هو الله تعالى
اذ لا حاصل لانقطاع العبد الى الحق المقابل للباطل بشراشره اى بكليته جمع شرشرة
بمعجمتين مكسورتين ومهملتين اوليهما ساكنة وثانيتهما مفتوحة وهى القطعة
من الشئ بشراشره بقطعه فيتبتل الى الحق انقطاعه بجميع قطعه التى هى اعضاؤه
وحواسه حتى فؤاده قال صاحب القاموس فى شرح الديباجة الشراشر الاثقال الواحدة
شرشرة يقال القى عليه شراشره اى نفسه حرصا ومحبة وشراشر الذنب زباذبه
ولا يخفى ان هذا مخالف لما ذكرناه او لا والمناسب للمقام هو الاول والثانى يحتاج
الى التكلف فى تطبيقه على المراد هنا قوله وهو التقوى الحقيقى اى اللايق بان يسمى
التقوى لتحقق المرتبتين الاوليين فيها مع زيادة قيود اخرى فهو ليس بمقابل المجاز
فلا اشكال بان المرتبتين الاوليين ايضا حقيقتين فاوجه التخصيص بها المطلوب
بقوله تعالى واتقوا الله حق تقاته الاية وانما قال المطلوب بقوله تعالى ولم يقل الواجب
اذ الظاهر ان الامر للندب لانه لو كان للوجوب لزم ان يكون من هو موصوف بالمرتبة الثانية
من التقوى آثما عاصيا فهو مجرد التحريض على قطع المراتب وتكميل النفس باكمل المعارف وليس كذلك
وتفسير هذه الاية بقوله حق تقواه وما يجب فيها وهو استفراغ الوسع فى القيام بالواجب
والاجتناب عن المحارم كقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم الاية يوهم ان الامر للوجوب
وانها ليست بمنسوخة بقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم فانها حينئذ المرتبة الثانية
من التقوى اذ الاستطاعة فى التقوى محل احدى المرتبة الثانية يؤيده ما قال اجلة
المفسرين لما نزلت هذه الاية شق ذلك عليهم فقالوا يا رسول الله ومن يقدر على هذا
فانزل الله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم فنسخت هذه الاية قال مقاتل ليس فى آل عمران من
المنسوخ الا هذه الاية كذا فى معالم التنزيل والمصنف لم يرض بالنسخ بل نبه على ان مآل
الايتين واحد فبنى كلامه هنا وكلامه فى تلك الاية نوع تنافر الا ان يقال اشار الى ما قاله
بعض المفسرين هنا واما فى سورة آل عمران فنبه على ما هو المختار عنده قوله وقد فسر قوله
تعالى هدى للمتقين على الاوجه الثلثة واعلم ان الهداية على معنيين الدلالة المطلقة والدلالة

اى حاصل لو قيل ان الامر للوجوب وان المراد المرتبة الثالثة فيلزم ان الاية تكون منسوخة بتلك الاية وان قيل ان الامر للندب والا يكون عليها لان الا يكون منسوخة وان المراد المرتبة الثالثة وان كان المراد بالتقوى قبل الامر للوجوب والمراد بالتقوى المرتبة الثانية لانه حق التقوى بالنظر الى العوام فلا يكون منسوخة ايضا

الموصل كما ذكرهما المص والتقوى على ثلاث مراتب توقي الشرك وتجنب الكبائر من المعاصي
واجتناب ما عاق عن الحق فالاحتمالات ستة في بعضها الهداية حقيقة وفي بعضها مجاز
وكذا الاتقاء حقيقة في بعضها ومجاز في بعضها فانه اريد بالهداية الدلالة فالمتقين مجاز اولي
باي معنى كان او الهداية مجاز في معنى الدوام والثبات وان اريد بالمتقين الموصوفين بالمرتبة الاولى
والهداية بالنظر الى المرتبة الثانية او الثالثة فكلاهما حقيقة وان اريد بالهداية الدلالة الموصلة
مجازا لان الكتاب سبب للايصال فالمتقين ايضا مجاز اولي باي معنى كان او الهداية مجاز
في معنى الثبات وان اريد بالمتقين الموصوفون بالمرتبة الاولى او الثانية والهداية بالنظر
الى المرتبة الثانية او الثالثة فكلاهما حقيقة وان اريد بهم الموصوفون بالمرتبة الثالثة
لا جرم ان الهداية مجاز في الثبات او المراد المراتب المترتبة عليها وقد مر مزيد التوضيح
في سورة الفاتحة ومذاق المص المجاز الاولي كما لوح اليه في آخر كلامه وللاشارة
في كلامه الى ان هذا التفسير غير مرضي عنده اذا اشار اليه ايضا في تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون
بالغيب الاية ولم ينبه على جواز ان يفسر بما بعدها اذ لا طائل تحته اذ المرتبة الثالثة جامعة
للمرتبتين والثانية مشتملة على المرتبة الاولى مع ان اعتبار الهداية بالنظر الى ما بعدها في
غاية من التكلف قوله واعلم الخ استيناف بمنزلة فصل الخطاب في مثل هذا المقام خطاب
عام على سبيل الشمول لا على سبيل البدل فانه وان كان مفردا لكن بمعونة القرينة
يعم والقرينة هنا كون المأمور به بالعلم عام لا يختص بمخاطب دون مخاطب اوجها اي انواعا
وبهذا شاع في العرف حتى صار كالحقيقي ومعنى الوجه الحقيقي معروف قال في الاساس
لهذا الكلام وجه صحة اي نوع وضرب منها قوله او معتذرا بالمؤلف ولم يتعرض لاعداد منها
اذ لو جعل معتمدا بها او واقعا على سبيل التعداد كان منقطعا عما بعده وان جعل اسما لله تعالى
يحتاج تعلقه بما بعده الى تقدير المضاف والكلام في بيان نظم الاية من غير تكلف اذ المقصود
هنا بيان وجوه الاعراب بمجموع الاية باعتبار تركيبها وانتظام جملها واما بيان
اعراب وجه اعراب كلمة تقدم ذكرها واستوعب جميع احتمالاتها حيث قال فان جعلتها
اسماء الله تعالى او القران الخ وايضا ما سبق عام لجميع فواتح السور من الحروف
المقطعات وما ذكر هنا خاص بالم فلا تكرار وذلك اي لفظ ذلك خبره وقد رد ذلك المؤ
لخبر اخص والمحمول في القضية الموجبة الكلية لا بد وان يكون اعم او مساويا حاول دفعه
وقال وان كان اخص من المؤلف الى قوله لان المراد به المؤلف الكامل الخ فيكون مساويا
والقرينة على تلك الارادة ايراد تلك الحروف للتحدي كما صرح به فيما مر وقال والمعنى ان هذا
المتحدى به من جنسه فوجه التخصيص والاخصية بالنظر الى الارادة وان الاعمية بحسب المفهوم
لا يضر وبهذا الاشكال لا يرد على كونه الم جزءا على ان المعنى ان المتحدى به مؤلف من جنس هذه

٢ ان الاية تحتمل وجوها من الاعراب
ان يكون الم مبتدأ على انه اسم
القران او السورة

٤ ان الاخص لا يحمل على الاعم
لان المراد به المؤلف الكامل البالغ
اقصى درجات الفصاحة
ومراتب البلاغة

من جنس هذه الحروف قوله والاصل اي القاعدة الكلية لا بمعنى الراجح وغيره قوله الكامل
البالغ الخ وبهذا المفهوم وان كان ايضا اعم فانه كما يصدق على ذلك الكتاب يصدق على مثله
بل اعلى منه فانه قادر على ان يوجد ما هو اعلى منه فضلا عن مثله لكنه في الخارج منحصر في
القران فالقضية خارجية اي الحكم على الافراد الخارجية فقط لا على ما هو اعم من الافراد
الخارجية وغيرها مما يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل فلا ريب في ان المؤلف الموصوف
بهذه الصفات منحصر في الكتاب وبه يندفع اشكال آخر ايضا وهو ان كون الكتاب في اقصى درجات
البلاغة غير مسلم فانه تعالى قادر على ان يوجد ما هو اعلى منه وجه الاندفاع هو ان الكلام فيما هو
موجود في الخارج على ان المراد بذلك كونه معجزا غير مقدور البشر والدرجات المراقي كالسلم واحدها
درجة والمراتب جمع مرتبة وهي محل الرتوب وهو الاستقرار استعير للشرف كالمنزلة والمكانة
والرتبة تشبيها للمعقول بالمحسوس والظاهر ان في كلامه تفننا اذ المراد بالفصاحة البلاغة
فاختيار الدرجات في الاضافة الى الفصاحة والمراتب في الاضافة الى البلاغة لمجرد التفنن اذ لا كلام
في الفصاحة المشهورة وقيل لا تفنن لان المرقاة توصل الى الرتبة فهي اعلى منها فلذا اضافها
في البلاغة اشارة الى ان البلاغة اشرف من الفصاحة ولا يخفى ما فيه قوله والكتاب
صفة ذلك اي لفظ ذلك او اشير بذلك الى ذلك وفيه لطافة لطيفة وكونه صفة لها
لكونه موولا بالكامل في كونه كتابا بدليل علي تؤذن على معنى انه الكتاب الكامل الخ ولا حاجة
الى التأويل بانه الحاضر المحسوس بل لا يصح لانه في كل جامد سواء فهم منه معنى المشتق او لا فحج
لا وجه للنزاع في كونه الجامد وصفا لاسم الاشارة مع ان الزجاج وابن جني ومن تبعهما
ذهبوا الى انه عطف البيان وذهب البعض الى انه بدل واللام فيه للعهد كما هو المتبادر
في اللام الداخلة على الاسم الواقع صفة لاسم الاشارة لانها يقتضي الحضور في الحس حقيقة
او تأويلا فالمعهود الموعود انزاله بقوله انا سنلقي عليك قولا ثقيلا او في الكتب المتقدمة
كما صرح به المص فيما سبق وتجويز المص كون اللام للجنس في صورة كون ذلك مبتدأ والكتاب
خبره وقد صرح به في شرح المط يشعر بكون اللام للجنس في هذه الصورة اذ الصفة بمنزلة
الخبر فيفيد حصر جنس الكتاب على القران ولا يجوز ذكر ذلك فانه بمنزلة المتعهد مع ما فيه
من الافادة للتعظيم المستفاد من كونه للبعد ثم حمل الكتاب على القران ظاهر لتغايرهما
مفهوما واتحادهما خارجا واما على السورة او المؤلف فباعتبار صحة اطلاق الكتاب
كالقران على الكل والجزء اما بالاشتراك ان قيل القران والكتاب عبارة عن المفهوم
الكلي الصادق على الكل والجزء او اطلاقه على الجزء مجاز ان قيل انه اسم للمجموع المنزل

وبذلك يندفع ما قاله البعض من المفسرين
من ان المعنى اراد انه المتحدى به من جنس كلامهم
وذلك لا يستقيم لان الاوصاف المذكورة بالتركيب
حروف تكلمهم فذكرها انه المتحدى به لغو
وجه الاندفاع هو ان الاوصاف اذ لا تحدي
اعتبار تركيبه فلا يقتضي
بدونها فلا لغو هو الشاهي
مصحح

مبحث

بان جبرئيل عليه السلام على رسولنا عليه السلام قوله او ان يكون اي او يحتمل الم خبر مبتدأ محذوف اي على
ان يكون اسما للقرآن او المؤلف او السورة كما صرح به اولا تقديره القرآن او السورة او المتحدى به الم اي
المؤلف من جنس هذه الحروف التي الفوا منها كلامهم مقابلة المتحدى به للسورة والقرآن باعتبار تغاير المفهوم
وان كان عبارة عن احدهما وهذا الترديد لا يخلو عن نظر اذ المحكوم عليه لا بد وان يكون معلوما للمخاطب دون المحكوم
به فان كان معلوما للمخاطب دون كونه قرآنا او سورة او المتحدى به فيتعين ان يكون مبتدأ والقرآن واخ
واخواته ان يكون خبرا وان كان عكس ذلك فيتعين الم ان يكون خبرا وما ذكر في وجه صحة زيد المنطلق
والمنطلق زيد اعتبارين مشكل هنا فان الخبر اذا كان معرفة لافادة السامع حكما على امر معلوم باحدى طرق التعريف
باخر مثله او لازم حكم كذلك فلا بد في جعل احد المعرفتين مبتدأ والآخر خبرا من ضابط كما بين المحقق التفتازاني
في شرح التلخيص وتحقيق ذلك الضابط ههنا خفي ليس بجلي والقول بان غرض المص بيان مجرد الاحتمالات
لا يناسب النظم الجليل قوله خبرا ثانيا عند من جوز تعدد الخبر بلا عاطف تركه او بدلا اي بدل الكل والخلو عن
الضمير لا يضر قوله ولا ريب في المشهورة اي القراءة المشهورة والمراد بها المتواترة وهي قراءة الفتح
مبني لتضمنه معنى من اي وجه البناء تضمنه معنى الحرف وهذا قول راجح محقق يحققه النحاة وقيل
بني لتركيبه لا مع اسمها تركيب خمسة عشر هذا وجه بنائه واما وجه بنائه على [illegible] ما اشار اليه بقوله
منصوب المحل اشار بقوله النافية للجنس الى انه نص في الاستغراق الا عند ظهور القرينة اذ نفي
الجنس يستلزم نفي جميع الافراد فيكون لعموم النفي لا لنفي العموم واشار ايضا الى ان اسم الجنس موضوع
للماهية كعلم الجنس وهذا قول البعض واختاره المص لا وثقه دليل ومن جعل اسم الجنس موضوعا للفرد ما
فلا يكون كونه للاستغراق في النفي اذ نفي فرد ما لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد قوله لانها نقيضتها
وفي بعض النسخ نقيضتها بمعنى ان الاثبات ونقيضها في نفيه اي لانه لما كان لن لتأكيد النفي وان لتأكيد الاثبات
او تلك موضوعة للنفي وهذه للاثبات فهو من قبيل حمل النقيض على النقيض في العمل من وجه واطلاق
النقيض عليها اما لان المفرد يطلق النقيض عليه بمعنى المنافي او بملاحظة مدخولهما بمشترك قولهم ان
لا لتأكيد النفي وان لتأكيد الاثبات كيف يكون لا لتأكيد النفي فيقتضي ان يتحقق في الكلام نفي سواه كما
في لن لتأكيد اثبات الجملة التي دخلت هي عليها فالتعويل على القول بانها موضوعة للنفي قوله ولازمه
للاسماء فهو باعتبار هذا من حمل النظير على النظير قوله وفي قراءة ابي الشعثاء بشين معجمة مفتوحة وعين
مهملة ساكنة وثاء مثلثة بعدها الف ممدودة اسمه سليم بن الاسود المحاربي التابعي وقيل سليمان
مرفوع بلا اي معرب مرفوع منونا وفي هذه القراءة الشاذة الاستغراق بطريق الجواز لا الايجاب
كما نبه عليه صاحب الكشاف فافادة الاستغراق بمعونة المدح والمقام قوله وفيه اي لفظ فيه
خبره اي خبر لا والتذكير باعتبار تأويل اللفظ او المعنى راجع الى الريب قوله ولم يقدم تأخير الخبر

٧ وذلك

٦ والكتابة صفته

٤ على انه اسم لا

٩ التي بمعنى ليس

٣ العامل عمل ان

كذا نقل عن بعض الحواشي

الخبر وعدم تقديمه على اصله فلا يرام له نكتة فما وجهه كانه نظر الى ان الظرف هنا اهم لانه المقصود
نفي الريب فيه لا مطلق نفي الريب فيليق بالتقديم اشار بقوله كما قدم في قوله لا فيها غول فان تقديم الظرف فيه
لكونه اهم قلنا لم يقدم هنا كما قدم هناك بحث وبينهما في الاهمية فاجاب بانه لم يقصد تخصيص اي لو قدم لافاد
ذلك التخصيص وهو ليس بمقصود لانه يوهم نفي الريب عنه واثبات الريب لسائر كتب الله تعالى ولا يخفى
فساده لكن يرد عليه ان التقديم لافادة مجرد الاهمية لا للحصر والتقديم ليس افادته القصر كليا كما بين
يجوز ان يكون
في محله وقرينة عدم القصر ما ذكر من اثبات الريب لسائر كتب الله تعالى ومما لا يفيد التقديم التخصيص قوله تعالى
فاما اليتيم فلا تقهر واما السائل فلا تنهر وقوله تعالى وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون
ونظائره كثيرة الا ان يقال ان التخصيص لما كان لازما للتقديم غالبا فتقديم الظرف هنا يوهم التخصيص
ولم يقدم لئلا يكون سالما عن سوء الابهام ~~[illegible]~~ وفي المفتاح انه لو قدم لدل على ان ريبا في
كما صرح به في اخر القول حيث قال وفي الثالثة تأخير الظرف حذرا عن ايهام الباطل
سائر كتب الله تعالى وهو باطل ولا خفاء في انه توجيه آخر ولو قيل انه مراد المص انه لم يقصد التخصيص
اذ التخصيص يفيد ان الريب ثابت في سائر كتب الله تعالى وهو باطل لاتحد التوجيهان ومعنى لا فيها غول
ان عدم الغول مقصور على الاتصاف بفي خمور الدنيا او على الحصول فيها لا يتجاوزه الى الاتصاف
بفي خمور الدنيا او الحصول فيها وان اعتبرت النفي في جانب المسند فالمعنى ان الغول مقصور
على عدم الحصول او الكينونة في خمور الجنة لا يتجاوزه الى عدم الحصول في خمور الدنيا
فهو من قصر الموصوف على الصفة دون العكس كما توهمه البعض كذا في شرح التلخيص والقول
بانه ان نقل الى حاصل المعنى كان من قصر صفة الاغتيال على خمور الدنيا لا يعبأ به لمخالفته القاعدة
والقول الصداع والقول بانه لا تحدد وفيما ذكره لما فيها من التحريف تحقق ريب فلا تحدد
فيه غريب جدا اذ المراد بالكتب ما انزلت على الرسل عليهم السلام والريب ان ثبت ثبت
بالنسبة اليها واما بعد التحريف فهل يطلق عليها كتب الله ام لا ففيه كلام طويل قد مر توضيحه
في سورة الفاتحة ثم الظاهر ان كلام المص على قراءة ابي الشعثاء وعلى القراءة المشهورة لا على الاول
نقلا كما اورده عقيب بيانه حتى ذهب اليه بعضهم وقال ذكر هذا الكلام الزمخشري في القراءة
المشهورة والمص عدل عنه واورده عقيب قراءة الرفع وجه العدول هو ان لا ريب فيه على
القراءة المشهورة مما لا يصح فيه تقديم الظرف اذ لا يجوز لا فيه ريب بدون الرفع والتكرير
ولا عديل هنا للمنفي حتى يصح تكريرها او يقدر واجيب بان ذلك انما هو اذا كان
التأخير على نية التقديم وهنا التأخير لا على نية التقديم وهذا الكلام لم ينقل من
نقاة النحاة ولذا عدل عنه وقال على ان وجوب التكرير مما خالف فيه ابو العباس على ما في
الرضي وهذا قول مرجوح والجواب ان كلام الشيخين في عدم تقديم الظرف ولو قدم لذكر

نفي الريب من بين سائر الكتب كما قصد ثمه

كلام علي

١٨٣

لذكره عديل وادعاء ان ليس له عديل فقط سخيف مثل ان يقال لا فيه ريب ولا انكار ومثل ما ذكر
في نفي الريب ومثل ان يقال لا فيه ريب ولا متقارب منه في البلاغة وغير ذلك قوله او صفته
عطف على خبره اي وفيه صفة لا ريب وفيه تفكيك النظم لكن لا محذور فيه اذا ظهر المراد وللمتعين خبره
اي خبر لا وفيه نوع اضطراب كما بيناه سابقا وان لم يرد الاشكال بان المرتابين كثيرون فكيف نفي عنه
الريب ولذا اخره تنبيها على ضعفه قوله نصب على الحال اي من الضمير المجرور فيه والعامل فيه الظرف
وقد مر تفصيله والقول بانه ذو الحال ذلك او الكتاب والعامل معنى كلام التقدير به اسم الاشارة
مخالف لما مر من المص وان كان صحيحا في نفسه قوله على ان معنى انه الكتاب [illegible] وانما احتيج الى ذلك
دفعا لتوهم حصر الجنس حتى يرد انه يلزم كونه سائر الكتب الالهية كتابا بل المقصود حصر الكمال اذ القرآن
لكونه معجزا لاشتماله البلاغة والفصاحة في غاية الكمال والكتب الالهية مما سوى القرآن لا تماثله
في هذا الكمال ولا يلزم منه نقصانها اذ الكمال من قبيل الكلي المشكك فهو اتم فيه مما هو في غيره
والحاصل ان القرآن اكمل وما سواه كامل فالحصر بالنسبة اليه والمراد بالكتاب الكتب كلها
لا بعينها على كون المراد اسما للقرآن او مأولا بالمؤلف من هذه الحروف فانه اذا كان اسما للسورة
فلا يستقيم هذا التوجيه اذ حصر الكمال فيها يستلزم انتفاء ذلك الكمال من سائر السور لانها
المقابلة لها لا الكتب المتقدمة كما كان المقابل للقرآن سائر الكتب الالهية دون كتب العباد
ولا يتجاسر على ذلك احد والتوجيه الذي نقل عنه لا يخلو عن تكلف والى ذلك اشار المص بقوله الذي
يستأهل ان يسمى كتابا فان المتبادر من التسمية كونه حقيقة واطلاق الكتاب مجازا على الوجه
الراجح ههنا [illegible] مختص بكون الكتاب خبرا لذكره عقب قوله والكتاب خبره وكذا ان كان الكتاب
ذلك صفة ذلك ان حمل اللام على الجنس دون الحمل على العهدية كما ذهب اليه بعض [illegible] الجنس
وان حمل اللام على العهد بمعونة المقام في كونه خبرا مثل كونه صفة كما لا يخفى عنه الانتقال
٦ قوله والجملة اي جملة ذلك الكتاب او جملة ذلك الكتاب لا ريب فيه خبر الم سواء
اريد به القرآن او المؤلف الكامل في تأليفه ولا يراد به السورة كما عرفت الا بتكلف وخلو
الجملة عن الضمير العائد الى المبتدأ لاتحادها معه وهذا الاحتمال انما اذا كان الم مبتدأ واما اذا
كان خبر مبتدأ محذوف فلا يجري هذا الاحتمال ولم يتعرض له لانه حمل الكلام على ما يصح الاعتماد
المذكور فيه هو الظاهر الواجب اعتباره ٧ قوله والاولى اي الاولى بما سبق والانسب به باعتبار
انه ابلغ [illegible] وعلى ما سبق فهو اما جملة واحدة او جملتين متناسقة اي متناسبة ومرتبط
بعضها ببعض من جهة التقرير كما اشار اليه بقوله تقرر اللاحقة بالسابقة [illegible] النسق
النظم يقال نسق الدر اذا نظم فقوله تقرر اللاحقة بالسابقة بيان لجهة التناسق

٢ او الخبر محذوف كما في لا ضير وبذلك وقف على ريب [illegible] فيه خبر هدى قدم عليه [illegible] والتقدير لا ريب فيه فيه هدى وان يكون ذلك مبتدأ والكتاب خبره

٤ الكامل الذي يستأهل ان يسمى كتابا

٦ او صفته وما بعده خبره

٧ او يكون الم خبر مبتدأ محذوف

في القاموس استأهل استوجب لغة جيدة وانكار الجوهري باطل [illegible] استأهل لذلك بل اهل لذلك [illegible] صح

٢ لم يدخل العاطف بينهما

التناسق من جهة كون الجمل الثانية مقررة للاولى ومؤكدة لها في المعنى واما كون الاولى متبعة
للثانية فوجه آخر لا يلاحظ هنا فمعنى قوله ولذلك اي ولاجل كون اللاحقة مقررة للسابقة
ترك العاطف لوجود كمال الاتصال المانع من العطف كما بين في فن المعاني واما عند النحاة فيصح
العطف كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون فقول الشيخين في بعض المواضع من المحل انه عطف على ذلك مع انه
تأكيد محمول على اصطلاح النحاة او تلك العلة علة مصححة لا موجبة فيصح العطف عند اهل المعاني
ايضا في مثل ذلك وانما كان هذا اولى لانه ادخل في البلاغة لاشتماله على ما هو مدار البلاغة ومنبعها
من رعاية جانب المعنى وجزالته واعتبار الدلالات العقلية والارتباطات المعنوية وفيما عداه
من الوجوه المذكورة روعي جانب اللفظ وانتظامها على وجه الصحة مع سداد المعنى كما في الكشاف
ويرد عليه ان الوجوه المذكورة ان تحقق فيها البلاغة من طرفها الاعلى او ما يقرب منه بحيث
يصل الى حد الاعجاز فلا مزية بين الوجهين والا فالوجوه المذكورة مطروحة في نظر البلغاء والقرآن
معجز من جهة اللفظ والمعنى فرعاية جانب المعنى ليس اولى من رعاية اللفظ على وجه الصحة
مع سداد المعنى قوله فالم جملة منقطعة عما بعدها بحسب اللفظ والاعراب وكونها جملة بتقدير
المبتدأ او الخبر سواء قدر بالمؤلف من جنس هذه الحروف او جعل اسما للقرآن او السورة
لان المص خص كلامه في بيان احتمال الاعراب في الآية بالوجوه الثلثة كما صرح به اولا فالوجوه
الاخر لا يلاحظ هنا لكن كلامه دلت على ان المتحدى به هو المؤلف يوهم كونه مختصا به
باحتمال كون الم اسماء المبسوطة المقدرة والمأولة بالمؤلف من جنس الحروف كما هو المختار عنده
وسكت عن الاشارة الى الوجهين والقول بان القرآن او السورة بمنزلة المؤلف من جنس ما يركبون
بعيد فالاولى ان يقال انه اكتفى به لكونه مختارا عنده واحال على المقايسة على ذلك
واكتفاؤه بهذا وعدم تعرضه لعكسه تنبيها على رجحانه على عكسه اذ كون الكتاب المتحدى به امر
معلوم يليق ان يكون محكوما عليه واما اتصافه بانه المؤلف من جنس [illegible] وان كان معلوما ايضا لكنهم
لما قالوا انه سحر او شعر كانهم لم يعلموا انه مؤلف من جنس ما يركبون فكان لا يليق بان يكون محكوما به
فقد لعن عكسه مع انه مختار صاحب الكشاف اذ الاعتبار المذكور وهو تنزيل علمهم منزلة الجهل عن
جار ههنا لاصرارهم على التحدي والمعارضة والعاجز ومن هذا ينكشف حسن ما ذكرناه من ان جعل الم مبتدأ
ظاهرة تارة وخبرا اخرى لا يليق هنا اذ الفرق بينهما الذي ذكر في مثل زيد المنطلق والمنطلق زيد
اعتباره هنا تكلف قوله مقررة لجهة التحدي [illegible] فصلها اجماله اولا بان الكتاب متعلق بقوله
مقررة المنعوت بغاية الكمال اذ قد عرفت ان الحصر المستفاد من تعريف المسند حصر الكمال على وجه
المبالغة كما مر توضيحه [illegible] بغاية الكمال من جهة لفظه ومعناه فهو معجز من جهتهما
وباعجازه هاد الى الطريق الاقوم بخلاف غيره من الكتب السماوية [illegible] معنى قول شارح التلخيص
التلخيص معنى ذلك الكتاب انه الكامل في الهداية لان الكتب السماوية انما تتفاوت بحسبها [illegible]

١٩٤

بحث صحة العطف في صورة التأكيد

كلام عليه

٣ من جنس ما يركبون منه كلامهم

٣ وذلك الكتاب جملة ثانية

٤ ولا ريب فيه جملة ثالثة تشهد على كماله

اى لاغير الهداية من نحو الاعجاز اذ لا اعجاز لكتب السماوية حتى يكون القرآن اكمل منها فيه بل
ببلاغته واعجاز نظمه يهدى الى انه من عند الله تعالى دون سائر الكتب فهذه الجملة بمنزلة التأكيد اللفظى
كما نقل عن الشيخ عبد القاهر قوله ثم سجل اى حكم حكما قطعيا او قرره واثبته يقال سجل عليه بكذا
اذا شهره كانه كتب به عليه سجلا كذا نقل عن شرح مقامات الزمخشرى له والمص جعل استعارة
للاثبات وهذا فى بعض النسخ ليس بموجود قوله تشهد على كماله اى تبين عليه فالنسبة استعارة له
قوله اذ لا كمال اعلى مما للحق واليقين اى كما لا نقص انقص مما للباطل والشبهة ولهذا لما قيل له
بعض العلماء نعم لذلك قال فى حجة تبتغى انقضاها وفى شبهة تنتضى انقضى حالكما فى
الكشاف قوله لا يحوم الشك حوله وفيه استعارة مكنية حيث شبه اليقين بماء عذب والشبهة
بطائر يريد القرب منه ولا يصل اليه واثبات الحوم له تخييل والاولى انه استعارة تمثيلية اذ
لا ابصار الى غيرها ما امكنت شبهت الهيئة المأخوذة من الشك وعدم اعتبار الجزم باليقين
وعدم قربه من الحق فضلا عن وصوله بالهيئة المأخوذة من الماء وطلب الطائر شربه
بدورانه فى اطرافه ولم يقدر الوصول اليه فذكر اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبه بها واريد
الهيئة المشبهة وبهذا ظهر كونه كناية ولما كانت الجمل الاربع كل منها مؤكدة لما قبلها كما قصد
المص اختيارا لمسلك الزمخشرى ظهر ان ترك العطف لازم اذ عطف التوكيد على المؤكد
ممتنع فى نظر البليغ ولم يذهب الى ما ذكره صاحب المفتاح وسائر ارباب المعانى من ان لا ريب لشبهه
الى ذلك الكتاب بمنزلة التأكيد المعنوى وهدى للمتقين بمنزلة التأكيد اللفظى كما فصل وجهه
شروحه وحواشيه لانه يرد عليه انه الا يجب عطف هدى للمتقين على لا ريب فيه لا شتراكهما
فى انهما تأكيد لذلك الكتاب ولا امتناع فى عطف احد التأكيدين على الاخر واما ما قيل
عطف التأكيد على المؤكد كما اختاره الشيخ له وان امكن الجواب عنه بان يقال انه لما كان لا ريب
فيه مؤكدا للجملة الاولى اتحد بها فالجملة الثالثة التى يتوهم العطف عليها هى ذلك الكتاب
معتبر معه ما هو من تتمته بل اذا تعدد التأكيد سواء كان من نوع او لا لا يصح عطفه اذ لم يسمع
ولم ينقل احد من النحاة ثم انه قيل عليه انه يقتضى ان يكون من اسباب الفصل كون الثانية مؤكدة
لما اكد بالجملة الاولى ولو قيل انه لم يعطف على لا ريب فيه لئلا يتوهم عطفه على ذلك الكتاب
جاز وهو احسن مما ذكره السيد واقرب ولا يلزم منه اختراع سبب آخر للفصل انتهى ولا يخفى
ان مثل هذا البحث قليل الجدوى وما اختاره الشيخ بالاعتبار احرى قوله او يستتبع
كل واحدة عطف على قوله تقرر فلفظة او لمنع الخلو للتنبيه على ان واحدا منهما كاف فى ترك
العطف فاظفك بالوجهين والمعنى او يطلب التبعية كل واحدة منها ما يليها وبهذا الاستتباع
من قبيل استتباع الدليل الانى للمدلول اذ الاعجاز معلول لكونه بالغا حد الكمال وحدة

ع ك

على كماله ينفى الريب عنه

لانه

وهدى للمتقين مما يقدر مبتدأ خبر رابعة تؤكد كونه حقا لا يحوم الشك حوله

بانه هدى للمتقين

الك ق

منها ما يليها

وبيانه انه
لانه اولا على اعجاز المتحدى كتابه من حيث انه من جنس كلامهم

وحد الاعجاز هذا فى الجمل الاولى والثانى والثالث دليلا لمبانه فوجه الفصل هنا كون الجمل لوازم
ودخول العاطف على اللازم ممتنع فيتحقق كمال الاتصال بينهما كما فى الوجه الاول فان هذا الوجه
اشارة الى انه من القسم الثالث من الاستئناف الذى هو سبب الفصل وهو ان يكون الثانية جوابا
عن السؤال الناشئ عن السبب مثل قوله تعالى قالوا سلاما قال سلام كانه لما فهم من اسم الاعجاز
المتحدى به كانه قيل فماذا يلزم من ذلك فاجيب ذلك الكتاب فلما فهم منه انه الكتاب
البالغ حد الاعجاز كانه قيل ما يلزم من ذلك فقيل لا ريب فيه وقس عليه ما سواه كذا قيل ولا يخفى
عليك ان هذا وان كان حسنا فى نفسه لكنه لا يلائم كلام المص حيث قال اولا استتباع
الدليل المدلول وثانيا استنتج منه فانه صريح فى ان اللاحق دليل للسابق والعدول عنه
الى مثل ما ذكره القيل تحريف للكلام وتغيير للمرام وترك الفاء التفريعية على ما هو المعهود فى
ذكر النتائج بعد الدلائل لكون المقصود الاخبار بكل جملة مستقلا لكون اللاحق
بكونه نتيجة للسابق ولازمة له فى نفس الامر ترك العاطف والنكات مبنية على الاغراض
والارادة كما صرح به ارباب البلاغة حتى قالوا اذا كان بين الشيئين علاقة المشابهة لكن
لا يقصد تلك العلاقة فاستعمال لفظ المشبه به فى المشبه يكون غلطا لا استعارة ولا يلزم
منه انتفاء المشابهة فكذا هنا لا يقصد الاستدلال فيحسن ترك الفاء بل يقبح اتيانها لما
لما ذكرنا وتحقق الدليلية والمدلولية فى نفس الامر يلزم ترك العاطف وقول المص
يستتبع كل واحدة منها ما يليها استتباع الدليل اشارة الى ما ذكرنا وكمال الاتصال بين
اللازم والملزوم لا مجال لانكاره والظاهر انه من قبيل التأكيد مثل الاول لكن فى هذا الوجه
يتقرر الاول بين اللاحق لكونه دليلا له لا من قبيل الاستئناف لما عرفته ولا من قبيل بدل
الاشتمال كما جنح اليه بعض المحشين وقال فالاول لاستلزامه لما يليه وكونه فى قوته يجعل
منزلته منزلة بدل الاشتمال لما بينهما من الملابسة والملازمة نوزانه وزان حسنها
فى اعجبنى الدار حسنها فترك العطف لشدة الاتصال كما قرر اهل المعانى فى قوله
اقول له ارحل لا تقيمن عندنا لان الثانى مترتب على الاول ترتب المدلول على الدليل
كما توهموه انتهى كانه غفل عن قول المص استتباع الدليل للمدلول فتوهم انه
اخذ اخيه وتعبير المص عن الاستلزام بالاستتباع لانه من الصنائع البديعية
وهو ان يمدح شىء على وجه يستتبع المدح بشىء آخر كقوله نهبت من الاعمار ما لو
حويته لهنئت الدنيا بانك خالد وهذا المعنى واقع هنا فانه كل سابق مدح
يستتبع بمدح لاحقه والظاهر ان لفظ الاستتباع وقع قصدا من المص اشارة
الى تلك الصنعة لا اتفاقا قوله وفيه مجزولا اشارة الى انه كون الاول دليلا على
الثانى دليلا انيا بملاحظة هذه المقدمة ولم يتعرض اولا لظهوره مما سبق قوله ولزم

لا يبعد انه بكونه م

من معارضته استنتج منه انه الكتاب البالغ حد الكمال

ذلك انه لا يثبت اشارة الى ان كونه كتابا بالغا حد الاعجاز دليلا قاطعا على نفي الريب داخل كلام
هنا للتنبيه على لميته كان الاستنتاج فيما قبل للاشعار على اثبته الشيء المتعلق لا محالة
بفتح الميم بمعنى لا بد هدى للمتقين اى الصائرين الى التقوى قوله و في كل واحدة من الجمل ابتدائية
مسبوقة لنكتة لطيفة معنوية كانت او لفظية بعد بيانه تناسقها بالوجهين ويحتمل الحالية
اى والحال انه يوجد في كل واحدة من الجمل النكتة هي مسئلة لطيفة اخرجت بدقة نظر وامعان
فكر من نكت رمحه في ارض اذا اثر فيها وسميت المسئلة الدقيقة نكتة لتأثير الخواطر في استنباطها
ووصفه بذات جزالة تنبيها على كمال لطفها وحسنها وهي مصدر جزل الحطب بالضم اذا عظم
وغلظ ثم استعير في العطاء فقيل اجزل له العطاء اذا وسعه وفي الرأي فيقال رأي جزل اى
قوي والمعنى نكتة ذات جزالة اى قوي حسنه قوله ففي الاولى الفاء تفصيلية او تعليلية
الحذف اى ايجاز الحذف اذا الم اما مبتدأ محذوف الخبر او العكس سواء كان مأولا بالمؤلف
من جنس هذه الحروف او اسما للقرآن او للسورة وكون الحذف نكتة من حيث يتعلق
بداعي الحذف حذف المسند اليه او المسند او حذف حرف القسم او الفعل لكن قد عرفت ان كلام
المص هنا مختص بالوجوه الثلثة في مراد الاولين وايضا انه من حيث يتعلق بمقام الايجاز نكتة
نكتة وظهر من هنا البيان ان النكتة لداعي الحذف لا الحذف نفسه وقد حقق في موضعه
ان داعي الحذف اذا وجد في كلام اما داعي حذف المسند اليه فقط او داعي المسند فقط
فتحققهما هنا معا ولو على سبيل المناوبة على ما ذهب اليه المص مشكل الا ان يتكلف ويقال هنا
بناء على الاعتبار وما لم يعتبر كأنه لم يتحقق فانه نظر الى داعي حذف المسند اليه يعتبر حذف
المسند اليه وان عكس عكس او يقال مراد المص به حذف المسند اليه كما هو توضيحه ولعل بعض الافاضل
قال الحذف نكتة من حيث يتعلق بداعي حذف المسند اليه وسكت عن عكسه لما ذكرنا قوله والرمز
اى الاشارة الى المقصود وهو التحدي وكونه وحيا من الله تعالى وجه كونه رمزا ان الم اسما للمؤلف
على ان المتحدى به مؤلف من جنس ما يركبون منه كلامهم واما اعجازه وكونه وحيا بواسطة ان
انهم عجزوا عن آخرهم عن المعارضة فهو رمز وكونه مقصودا ابا لا فادة من الجملة الاولى اصلي
لا حقيقي فلا بد فيه تحقق مقصود غيره وبالجملة مختار المص كون الم معناه مؤلف من هذه
والتركلام منها عقبه مع التعليل اى بيان علته وهي الاعجاز فانه يلوح الى انهم انما عجزوا
عن المعارضة لاعجازه انما نشأ عن كونه في ذروة العلا العليا من البلاغة والبراعة وكلمة مع
في مع التعليل يشير الى ان اصل النكتة هو التعليل لكن كونه اصلا متبوعا لعجزهم عن المعارضة ظاهر
واما بالنسبة الى الحذف فيشكل بهذا اذا جعل التعليل نكتة اخرى واما اذا جعل من تتمة الاول
او جعل متعلق به فقط فالامر واضح قوله في الثانية التعريف اى تعريف المسند المفيد للحصر واما جعل
عاما لتعريف ذلك فليس بقوى اذ المتناول في ايراد ذلك كونه نكتة الدلالة على كمال تميزه

١ الريب باطرافه اذ لا نقص مما يعتريه الشك او الشبهة وما كان كذلك كان لا محالة هدى للمتقين
٢ منها نكتة ذات جزالة

١٩٦

وهذا التوجيه لازم في كل موضع جوز فيه الامرين كقوله فصبر جميل الآية

وهذا زيادة على النكتة

٦ وفي الثانية

١ وفي الثالثة تأخير الظرف

بتميزه والتوسل ببعده الى التعظيم وعلو الدرجة لا في نفي تعريفه وايضا هذا انما يقال في لفظ يعرف تارة
باللام وينكر اخرى بترك اللام واسماء الاشارة لا يتصور ذلك فيها فالصواب تخصيصه بتعريف المسند
ومن خطأ التخصيص وصوب التعميم لم يصب قوله حذرا عن ايهام الباطل وهو كونه الريب في سائر
كتب الله تعالى ولقد اصاب هنا في اقحام الايهام وهذا موئد ما قلنا انه يقدم الظرف في لا ريب فيه لو
تحقق لا وهم التخصيص لانه يفيده وقد مر البحث هناك قوله وفي الرابعة اى النكتة في الجملة الرابعة
وهي هدى للمتقين حذف الحذف اى حذف المبتدأ وهو هو هدى وقد مر مرارا ان الكلام هنا على
ان الاولى ان يقال انه اربع جمل فلا حاجة الى ما قيل وهذا مبني على ان لا يجعل الظرف خبرا مقدما
عن هدى وان لا يعتبر الوصف على ما قبله قوله والتوصيف بالمصدر اى توصيف بالمصدر وهو هدى
والاصل كونه هاد للمبالغة في كونه هاديا كانه تجسيم فصار هدى لكن هذا اذا ابقي على ظاهره
وجعل المجاز في الاسناد واما اذا جعل بمعنى المشتق على كونه مجازا مرسلا فلا مبالغة فيه في
فالاولى ان لا يأول بالمشتق مع ان المص فسره بالمشتق والقول بان المبالغة مستفادة من التعبير
بالمصدر وان كان المراد مشتقا ضعيف الا يرى ان الشيخ عبد القاهر قال في دلائل الاعجاز
لم يرد بالاقبال والادبار غير معناهما حتى يكون المجاز في الكلمة وانما المجاز في ان جعلتها لكثرة
ما تقبل وتدبر كانها تجسمت من الاقبال والادبار وليس ايضا على حذف المضاف واقامة المضاف
المضاف اليه مقامه انتهى كذا في شرح التلخيص الا ان يقال مراد المص انه لو لم يقصد المبالغة
كان حقه ان يجاء بالمشتق لا انه مراد فتبصر كلامه ههنا وكلامه فيما سبق لا يكون نصا في
قوله وايراده منكرا للتعظيم اى هو هدى لا يعرف قدره ولا يكتنه كنهه قد سبق ان تعريف
الكتاب للتفخيم اى للتعظيم وهنا تنكير هدى للتعظيم فان التعظيم واراده ان كان داعيا
داعيا للتعريف فلا يكون داعيا للتنكير وان كان عكس ذلك فعكس هذا فتأمل في جوابه قوله
وتخصيص الهدى بالمتقين الباء داخلة على المقصور عليه نكتة رابعة للجملة الرابعة وجعل
استينافا بعيد اما اولا فلان المص في بيان النكات واما ثانيا فلان الجواب عن سؤال الحصر
التخصيص قد مر بقوله لا انه المنتفعون به وبيان تعدد النكات لا ينافي قوله وفي كل واحدة
منها نكتة بالتوحيد لتعدد النكات في بعض منها لان النكتة اسم جنس يحتمل القليل والكثير
وايضا جعل المجموع مما في كل واحدة واحدة نكتة واحدة مجازا لتعلقه بامر واحد باعتبار
الغاية متعلق بالمتقين اى المتقين الذين هم صاروا موصوفين بالتقوى في المستقبل بعد الفوز به
موصوفون بها حالا لانه فيه تحصيل الحاصل ظاهرا وظاهر كلام المص ان المتقين ليس
معنى كانوا مجازا اولى وقد مر التوضيح فيه قوله وتسمية المشارف للتقوى متقيا
على قوله تخصيص ونكتة خامسة للجملة الرابعة وانما احتيج اليه اذ المجاز باعتبار ما
قد يكون بطريق المشارفة انه حصل عن الفور كقتل قتيلا فانه حقيقة عقيب الفعل
القتل به وقد يكون بطريق الضرورة انه حصل بعد زمان كتسمية العصير خمرا فلذا
قال وتسمية المشارف اى تسميتها على المقصود لكن كونه ما نحن فيه من قبيل المشارفة على

كلام عليه

كلام عليه

١٩٧

على اطلاقه مشكل فان منهم من آمن عقيب استماع الكتاب ومنهم من آمن بعد مدة والانكار
مكابرة على ان ذلك الفرق لم نطلع عليه في غير الحل فالاولى ان تسمية المشارف بالجي
معطوف على قوله على الغي به عطف تفسير بيان للعلاقة وان يعم المشارف الى الفور والى
ما بعد زمان ويؤيده ما في التلويح من قوله ان المعتبر في المجاز باعتبار ما يؤل اليه حصول المعنى الحقيقي
المسمى المجازي في الزمان اللاحق ولم يقيده بشيء وبالجملة لا بد فيما نحن فيه من التعميم لما ذكرنا
وان ثبت الفرق المذكور وبهذا او لما قيل ان هذين الوجهين ما لهما واحد ووجه واحد
وان قوله باعتبار الغاية بيان لعلاقة المجاز لشموله الضرورة والمشارفة وستجيء ان بيان
صنفيها قوله ايجازا اذ اصل الضالين الصائرين للتقوى فلا جرم ان التعبير عنهم بالمتقين
يكون ايجازا ولما سقط التعبير بالضالين وعبر بالمتقين الذي كان في غاية من المدح يكون تفخيما
لشان الهدى والمهتدي وجعل شانه راجعا الى الهدى وتعظيمه للاشعار بانه لا يليق ان يسند
الا الى اشرف المخلوقين او راجع الى المتقي الدال عليه المتقين وتعظيمه انه لصدد التقوى مع
بانه كانه متق بالفعل وهذا الوجه هو الاولى لتقدم ارتباطه بما قبله بغير تقدير اخرى فعلم من هذا
التقرير ان قوله ايجازا متعلق بتسميته لا الى التخصيص ثم قوله ايجازا نكتة لفظية وتفخيما
نكتة معنوية فعلم منه ان قوله نكتة في قوله وفي كل واحد منها نكتة عامة للفظية والمعنوية
لا اللفظية فقط قوله على انه صفة بيان الموصولية اذ المراد بالموصولية الاتصال لمقابلته
مفصول فالموصول معنى لغوي اعني الاتصال معنى سواء وجد الاتصال لفظا اولا مجرورة
انما تعرض له لانه مع كونه صفة لا يكون مجرورة كما سيجيء مقيدة اي صفة احترازية تقيد فائدة
لا يفيدها موصوفها قوله انه فسر التقوى بترك ما ينبغي اي بترك الشرك فان ما ينبغي وان
كان عاما لسائر المنكرات لكن الفرد الاكمل الذي يستأهل ان يسمى ما لا ينبغي الشرك معاذ
الله تعالى والمعنى انه فسر التقوى بالمرتبة الادنى وبهذا التوجيه اوفق لقوله فيما سبق وقد فسر
قوله هدى للمتقين على الاوجه الثلثة وايضا المعنى الشرعي هو المتبادر من اللفظ الوارد
في كلام الشارع حسبما امكن ولا ريب في امكانه هنا فعلى هذا يكون قوله مرتبة عليه في غاية من
الظهور واستغنى عن التكلف الذي يورث الفتور ولما كان المرتبة الاولى عاما لفعل الحسنات
وترك سائر المنكرات فانها تعتبر بلا شرط شيء ولا تعتبر بشرط لا شيء فهذه الصفة تكون مخصصة
ومقللة للشركاء وقيل ان هذا المعنى خارج عن المراتب الثلثة التي ذكرها المصنف فيها معنى بحسب الظاهر
فهو اما معنى آخر عرفي لغوي او عرفي عامي لا عرفي شرعي او عرفي شرعي غير ما ذكر لانه لا ابعد في
ان يكون بين المراتب الثلثة للتقوى مراتب اخر مؤكدة او مغفورة بينها فيكون معنى المتقين
التاركين للمنهيات وهو اعم من ان يكونوا فاعلين للمأمورات او غير فاعلين لها فهذا الوصف
يخرج غير الفاعلين لها فيقلل الشركاء وهذا المعنى غير المرتبة الاولى اذ هي عبارة عن ترك

ترك الشرك وهذا عام لترك جميع المنكرات وغير المرتبتين الاخيرتين وهذا ظاهر وضعفهما ظاهر
اما الاول فلما عرفت من ان المعنى الشرعي لا يعدل عنه حسبما امكن واما الثاني فلانه يشبه اثبات
المعنى الشرعي بالرأي اذ صرح الائمة بان للتقوى ثلث مراتب وقولهم هذا ان اريد التقوى ان فسر بترك
ما لا ينبغي وان سلم انه يفهم منه معنى آخر مغاير للمعاني الثلثة لا يعارض تصريحهم اذ المفهوم لا يعارض
مع انه مأول بما ذكرنا كيف لا وقد عد المرتبة الاولى من التوقي عما يفرة في الاخرة وظاهر انه التوقي
جميع ما يفرة مع ان التوقي عن الشرك لا يخفف عن جميع ما يفرة بل يصونه عن العذاب المخلد فمعنى
كونه قسما منه بناء على الحمل على الفرد الكامل كان التوقي عن العذاب المخلد توقيا عن جميع ما يفرة
فكذا هنا كما اوضحنا ثم اعترض عليه بان ترك ما لا ينبغي كله يستلزم الاتيان بالطاعات اذ ترك
الطاعات مما لا ينبغي فلا يكون الصفة مقيدة واحسن ما قيل في الجواب انه وان استلزم اتيان
الطاعات من حيث التحقق الا انه ليس عينه من حيث المفهوم فانه نظر الى نفس مفهوم التقوى وتفسير
بمجرد الاجتناب كانت الصفة مقيدة غير ما افاده موصوفها لكونها خارجة عن مفهومه وان نظر الى
الاستلزام وتفسير التقوى بفعل الطاعات وترك السيئات كانت كاشفة انتهى ولا يخفى عليك
ان الموصوف بالتقوى موصوف بما صدق عليه التقوى لا بمفهومها فيكون المعنى هدى للموصوفين
بترك جميع ما لا ينبغي وقد اعترفت انه يستلزم فعل الطاعات باسرها والموصوف موصوف بترك
بترك جميع ما لا ينبغي مع لازمه اعني فعل الطاعات فلا يكون الصفة مقيدة مخصصة نعم المغايرة
بحسب المفهوم قد يقابل المصير مفهوما وان تساويا في التحقق في التقسيم لكن لا يجري هذا في مثل ما نحن
فيه وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان المقصود انه يمكن ان يراد بالتقوى ههنا معناه اللغوي الذي هو
الاحتراز بعتبر تعلقه ببعض ما اعتبر تعلقه به شرعا او يراد به معناه الشرعي لكن بعض معناه تجوزا
انتهى وجه الظهور ان الاحتراز باعتبار تعلقه ببعض ما اعتبر تعلقه به شرعا انما يمكن هذا اذا امكن
مفارقة ذلك البعض عن البعض الاخر وقد عرفت عدم امكانه بحسب التحقق والانفكاك مفهوما
لا يفيد قوله ترتب التحلية على التخلية الترتب في كلام المؤلفين التفرع على الشيء ووقوعه بعده
مطلقا او يجب يكون الاول مقتضيا للثاني بسببية ونحوها وما نحن فيه من قبيل الاول اذ التخلية
لا يستلزم التحلية لكن التخلية تتوقف عليها فيكون واقعا بعدها في الوجود فكان ذكرها
بعد التخلية مناسبا وغرضه الاشارة الى وجه التقديم والتخلية الاولى بالحاء المهملة بمعنى التزيين
من الحلي وبها استعير لتزيين الظاهر والباطن بالاعمال الصالحة والاخلاق الحسنة والتخلية
الثانية بالخاء المعجمة من الخلو عن الاعمال المردية والاخلاق المهلكة وجوز بعضهم التخلية بالجيم
من الجلاء وهو خلاف المتعارف والمتداول في الالسنة ما ذكر مع ان المستقبل بمعنيه لانه من
صقل السيف اذا جلاه والتشديد للمبالغة لكن كونه مجموع ذلك تخلية محل بحث اذ الايمان بالغيب
من ازالة الشرك او مستلزم له اذ لا واسطة بينهما عند اهل الحق الا ان يقال انهما مختلفان بالحيثية

ما زالة الشرك من حيث انها ازالة تخلية ومن حيث اذعان النفس تحلية و التلازم لاينافي
التغاير فتأمل وقول بعض المحشين فلو حمل على التنزه عن الشرك كانت مفيدة باعتبار الصلوة
وما بعدها يومي الى ذلك البحث قوله و التصوير على التصقيل عطف تفسير لما قبله اذ التصوير
نقش الصورة لان القلب كما قاله الامام كاللوح القابل للنقوش فكما ان اللوح يجب اولا تطهيره
عن النقوش الفاسدة و الاوساخ الرديئة ليمكن النقوش الصالحة فكذا يجب تطهير القلب
والنفوس عن العقائد الزائغة والاخلاق الرديئة حتى يمكن اثبات العقائد الحقة و الاخلاق
الحسنة فالتصوير هو التخلية بالخاء المعجمة و التصقيل هو التحلية و انهما مستعارتان
من المحسوس الى المعقول قوله ما لا ينبغي يجيء بمعنى لا يصح و لا يجوز وبمعنى لا يحسن و ان جاز
وما نحن فيه بالمعنى الاول و ان اعترض اذ قد عرفت به الشرك و ان اعتبر العموم كما ذهب اليه
ارباب الحواشي فان شرط في التقوى الاحتراز عن الصغائر فالمراد معنى لا يحسن فقط وبهذا
المعنى لا يستعمل الاضطرار عاما مثل قوله تعالى لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر الآية قال الآمدي
في ابكار الافكار الترك في اللغة يطلق على عدم الفعل يقال ترك كذا اذا لم يفعله سواء
لضده او لا وسواء قصد ام لا كالنائم و الغافل و لا مانع منه لغة ومخالفة بعض المتكلمين
فشرط ان يكون الفعل مقدورا له في العادة فلا يقال ترك خلق الاجسام وقد يطلق على
مقدور مضاف على مقدور آخر عادة نحو ترك الحركة بالسكون وعكسه وعلى هذا ان اوجبنا
اوجبنا ربط الثواب و العقاب بالافعال فلا يكون مرتبطا بالترك بمعنى عدم الفعل با
باصطلاح الاصول و ان لم نوجب ارتباطه بالفعل بل جوزنا ترتب العدم علامة على الثواب
و العقاب فلا مانع من ارتباطه بالترك بالمعنى اللغوي على كلام الاصوليين فيمتنع القول
ترك خالق العالم في الازل عليه تعالى اذا تحقق انه في الازل غير مقدور بخصوص امتناع ذلك
على الاصطلاح الاصولي اذ الترك لذلك فعل مضاف لخالق العالم و تقدير فعل الله تعالى
في الازل انتهى ومنه علم ان الترك فيه خلاف هل هو صرف ام لا كذا قيل و في التلويح ولا نزاع في
ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب و ميلان النفس مما يثاب عليه و اما
الحرام بمعنى عدم المباشرة لا يثاب عليه و الا لكان لكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام
لا يصدر عنه انتهى ملخصا نعم منه ان قول الآمدي فلا مانع من ارتباطه بالترك بالمعنى اللغوي
منظور فيه بالنظر الى الثواب قوله او موضحة من الايضاح ويحتمل من التوضيح و العمل المنا
في ان فسر راجع الى التقوى بتأويل الاتقاء بمايم الحسنات وترك السيئات اي الكبائر با
باجمعها او الصغائر عند قوم و المراد بالترك هنا ما نقلناه عن التلويح آنفا اذ الترك الذي
عد من التقوى ما يثاب عليه لا مطلقا و المراد بالموضحة الصفة الكاشفة التي هي كالتعريف
في كونها تفصيلا لموصوفها و شارحة له شرح الحد المحدود تصريحا او تلويحا فهي مساوية

ان يغفل ايضا عن بعض آخر ان ترك الكفر عين الايمان و اللازم تحقق النفلية بمعنى الاخص على الاعم المنتفي ... صح

مساوية ان اشترط في التعريف المساواة و الا يجوز كونها اعم كالتعريف فنظر المحشي المساواة
ولذا قال لاشتماله الخ ومن نظر الى التاني قال لا حاجة الى حمل الايمان و الصلوة والصدقة
مشتملة على جميع العبادات الخ وان اريد بالموضحة ما يقابل المخصصة وهي ما يرفع الاحتمال لكونه
اعم واضح اعلم ان اصطلاح المعاني ان الصفة التي تقلل الاشتراك تسمى مخصصة ولو معرفة
و التي ترفع الاحتمال تسمى موضحة ولو نكرة وتخصيص التخصيص بالنكرة و التوضيح بالمعرفة
اصطلاح النحاة فلما كان التقوى في الاحتمال الاول عاما لجميع المسلمين او عاما لمن فعل الحسنات
او لا اختص بتلك الصفة وفي التفسير الثاني لما كان محتملا للاحتمال الاول او المرتبة
الثالثة ارتفع الاحتمال الآخر بتلك الصفة فتبين ما هو المراد من الموصوف وعن هذا قال
في الاول لصفة مقيدة و في الثاني موضحة قوله لاشتماله اي الوصف المدلول عليه بقوله صفة
وبهذا اشارة الى كون الوصف مساويا والى دفع اشكال على ما هو اصل الاعمال اي الموقوف
عليه فالاصل بمعنى ما يبتنى عليه الشيء و هو الايمان الشرعي فان صحة الاعمال تتوقف عليه
و اساس الحسنات عطف تفسير لاصل الاعمال فالاصل والاساس واحد ومعناهما بالنظر الى
الايمان ما مر وبالنظر الى الصلوة و الصدقة كونهما اما العبادات وعمدتها والمتعينين في كل منهما وضحة
في اصطلاح الشرع فان اساسيتهما ليس كاساسية الايمان وان اشتركا في مطلق الاساسية
والاصالة او الايمان بيان لاساس الحسنات و الصلوة و الصدقة بيان للاصل بمعنى الام
على اللف والنشر الغير المرتب فهو مشتمل على النكتة التي افادها صاحب الكشاف وهي ان الايمان
موقوف عليه دون الصلوة و الزكوة فانهما بمنزلة الام و الاصل دون الاساس اذ الولد لا يتوقف
على الام بقاء بخلاف الاساس فعلى هذا فالاساس مغاير للاصل لكنه ليس بواضح ولو قيل ان الايمان
بيان للاصل الذي ما يبتنى عليه الشيء كما اشرنا اليه اولا و الصلوة و الصدقة بيان لاساس الحسنات
بمعنى ان الحسنات تتوقف عليهما من جهة الاعتداد و الكمال كما صرح بهذا المعنى بعض الافاضل
لكان الكلام على سبيل اللف و النشر المرتب و العدول عن بيان الكشاف في غاية الحسن فانه
في كلامه تنبيها على ان الايمان موقوف عليه لصحة الاعمال و الصلوة والصدقة موقوف عليهما
لاعتداد الحسنات و ايراد الحسنات مع ان الاصل الاعمال مقتضى المقام يؤيد ما ذكرنا ومغايرة الاساس
و الاصل قوله فانها امهات الخ يؤيد ذلك ايضا فان الاعمال النفسانية بيان ان الايمان
اصل الاعمال و العبادات البدنية ناظر الى الصلوة و المالية ناظر الى الصدقة فهو لف
ونشر مرتب فكذا الاول فالاعمال وان اشتهرت في الافعال الجوارح لكن المراد بها هنا
عامة للافعال القلبية و اعظمها الاعتقاد لكونه موقوفا عليه ابتداء وبقاء والاعمال
البدنية و اصلها اي امها الصلوة لانها جامعة لجميع المبرات و العبادات سيجيء

١ من الايمان والصلاة والصدقة

٢ (وهو مولانا الخيالي)

٤ واضافة الاصل الى الاعمال و الاساس الى الحسنات لا بد من نكتة و النكتة ما ذكرناه ولا نظير على ما ذكروه نكتة صح

٥ الاعمال

التفصيل في تفسير قوله تعالى واستعينوا بالصبر والصلوة الآية وشاملة ايضا للاعمال المالية وا
واصلها اى امها الصدقة فانها علامة الثبات على الايمان قال تعالى ومثل الذين ينفقون
اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم الآية النفسانية نسبة النفس بمعنى الروح
على خلاف القياس وزيادة النسب الفا ونونا للمبالغة وانما اختير الاعمال دون الافعال
لانها الافعال الصادرة عن قصد فلذا لا ينسب الى غير الانسان غالبا بخلاف الافعال قال
عليه السلام يا ابا عمير ما فعل النغير قوله المستتبعة لسائر الطاعات اى بانها صفة الا
والمراد بالاستتباع هنا الاستلزام المقتضي لوقوع غيره بتعاليه كالدليل والمدلول والاصول والفروع
لكن المراد باللزوم هنا لزوم عرفي لا عقلي فان الايمان المعتد به واختاه اذا تحققت في
شخص فسائر الطاعات وترك المنكرات يلزمها في الغالب وبهذا الاعتبار كان الطاعات
باسرها وترك السيئات من اجزاها مذكورة هنا فيتم كونه كاشفا شارحا للموصوف شرح الحد
للمحدود ويظهر وجه قوله لاشتماله فيكون الذين يؤمنون الآية كناية عن فعل جميع الحسنات
وترك جميع السيئات وفي ذكرها بين العبادتين وجعلهما دليلا فائدتان الاختصاص والافتخار عن
فضلهما بانهما اصلان يتبعهما ما سواها فلا حاجة الى ذكر معهما فسائر العبادات مفهومة
لا داخلة فيما استعمل فيه اللفظ وكذا ترك السيئات وبهذا التوجيه بناء على ما ذكره قدس سره من ان
دلالة الكلام على المعنى بغير الطرق الثلثة الحقيقة والمجاز والكناية كدلالة الكلام على انكار
المخاطب وتردده في الحكم وغير ذلك من النكات التي فهمت من اشارة العبارة وانت خبير بان دلالة
الموصوف على ذلك بكونه داخلا في مفهومه دون صفته مما لا يقبله العقل السليم لا سيما اذا كان الصفة
كاشفة شارحة والاحسن ان يقال انه مجاز بطريق ذكر البعض وارادة الكل وترك السيئات
داخل في الطاعات ومن افرادها اذ المراد به كف النفس عن المنكرات عند تهيؤ اسبابها لا مجرد
عدم مباشرة الفعل لما عرفت مما نقل عن التلويح من ان الترك الحرام بمعنى عدم المباشرة لا يثاب عليه
والا لكان يحصل لاحد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يفعله وكلام المص يدل عليه
حيث قال الا ترى الى قوله ان الصلوة تنهى عن الفحشاء الآية اذ النهي كف النفس عن الحرام وهو
من قبيل فعل الواجب كما صرح به ايضا في اوائل التلويح وانما ذكر مع انه داخل في الحسنات لان فيه
حيثية عدم مباشرة الفعل فتركهما بهذا الاعتبار يليق ان يفرد بالذكر لئلا اشكل بان ترك السيئات
ليس من افراد الحسنات فكيف يدخل فيها قوله الصلوة عماد الدين بيان لكون الصلوة مستتبعة لسائر
الطاعات وكذا قوله الزكوة قنطرة الاسلام كما ان قول الانزى الى قوله تعالى بيان لاستتباع التجنب
عن المعاصي ففيه لف ونشر غير مرتب اذ الفصل الواحد اولى من الفصلين ولم يتعرض لبيان استتباع
الايمان لانه لظهوره غني عن البيان والايمان ذكره كاف في حصول المرام ثم ذكر الصلوة والصدقة

والصدقة والجواب للتنبيه على فضلهما وانهما ايضا مستتبعتان لسائر العبادات وفي الكشاف
اما الفعل فقد انطوى تحت ذكر الايمان الذي هو اساس الحسنات ومنبعها وذكر الصلوة و
والصدقة لان هاتين امّا العبادات البدنية والمالية وهما العيار على غيرهما انتهى وايضا دخول
ترك الحسنات تحت الصلوة واستتباعها اياه ظاهر وفي قوله عليه السلام الصلوة عماد الدين استعارة
وتخييلية اذ شبه الدين بالخيمة في الاحراز والحفظ لمن هو فيه وفي قوله عليه السلام الزكوة قنطرة
الاسلام استعارة مصرحة في القنطرة لانها الجسر وما ارتفع من الارض فاستعير هنا للموصل او استعارة
مكنية حيث شبه في النفس الاسلام بالنهر الكبير في اشتماله لما به الحيوة واثبات القنطرة له تخييلية
في لا مجاز في القنطرة بل في اسنادها والحديث الاول اخرجه ابو نعيم عن هلال بن يحيى
مرفوعا وهو مرسل وسنده رجال ثقات الا ان لفظه ان الصلوة عمود الدين واخرجه
بلفظ الصلوة عماد الدين البيهقي في شعب الايمان عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى مرفوعا
بسند فيه انقطاع واما حديث الزكوة قنطرة الاسلام فاخرجه الطبراني في الكبير والاوسط
والبيهقي في شعب الايمان عن ابي الدرداء رضي الله تعالى عنه مرفوعا بسند ضعيف وفي الحديث
الاول في اضافة عماد الى الدين وفي الحديث الثاني في اضافة الاسلام الى القنطرة الى الاسلام
اشعار بانهما متساويان وان تغاير مفهوماهما وتفضيلهما في نفس الكلام وفي كلامه اشارة الى
ان المراد بالصدقة الزكوة لتمسكه بحديث الزكوة او العام لها وللنافلة والتمسك المذكور لان
الزكوة افضل افرادها قوله المسوقة للمدح وفي بعض النسخ او مادحة بما تضمنه وفي مادحة
في مادحة مجاز عقلي في شرح المفتاح للشريف قدس سره ان حمل المتقي على معناه الشرعي اعني من يفعل
الواجبات باسرها ويترك السيئات برمتها فانه كان المخاطب جاهلا بذلك المعنى كان الوصف
كاشفا وان كان عالما كان مادحا وان حمل على ما يقرب من معناه اللغوي كان مخصصا
انتهى ومراده بيان حال الوصف المذكور والا فقد يكون الوصف كاشفا لا يكون مادحا ولو كان
المخاطب عالما كالوصف المنبئ عن الذم وبالعكس كالوصف بالمفرد المشعر بالمدح فيتبعها عموم
وخصوص من وجه ثم كونه بهذا الوصف كاشفا تارة ومادحا اخرى بالنسبة الى المخاطب وحاله
مشكل لانه اما جاهل او عالم واعتبار تعدد المخاطب بعيد فالاولى اعتبار الحيثيتين فمن حيث ان
الوصف تفصيل ما اجمل في الموصوف كاشف ومن حيث انه ينبئ عن مدح الموصوف مادح
وتخصيص الايمان بالغيب كانه قيل لم خص المدح بهذه دون غيرها مما تضمنه فاجاب
بما ترى من هذا بناء على انه يحتاج الى تعميم الصفات الى فعل الحسنات باسرها وترك
السيئات عن آخرها بخلاف المادحة فانها لا احتياج الى التعميم وانت خبير بان سبب التعميم يتحقق
سواء كان كاشفا او مادحا فاعتبار التعميم في كونه كاشفا دون كونه مادحا يكاد ان يكون تحكما بحتا

اذ الامور الثلثة لما كانت مستتبعة لثمراتها فالاحتياج وعدمه لا مدخل في ذلك الاستتباع
الا ان يقال ان ذلك الاستتباع لما لم يكن كليا و ان دلالة الكلام على سائر العبادات لما كانت
محتاجة الى التكلف اعتبر ذلك الاستتباع حين الاحتياج دون عدمه و ينكشف منه فرق آخر
بين كون هذا الوصف كاشفا و مادحا اذ الكاشف مجموع المبرات و المادح بعض الحسنات
فلا يحتاج الى ما ذكره وقد تبين و الى ما ذكرنا ثم كون هذا الوصف مادحا بناء على كون الا
بالغيب و اخويه مجازا اوليا لموصوفه و المدح كما يكون بالوصف بالمتصف بالفعل يكون
بالوصف المشارف حصوله **قوله** او على انه مدح منصوب ا عطف على قوله على انه صفة مجرور
و جعل هذا من الموصول لما قبله لانها وصفا له لا معنى و ان لم يكن وصفا لفظا والا صح
للمعنى و لهذا سماه النحاة صفة مقطوعة و وجه دلالته على ما قصد به في الاتباع و القطع
من المدح انه صفة حميدة علم ثبوتها فيفهم ذلك منه خصوصا ان تغير المألوف يدل على زيادة
ترغيب في استماعه و مزيد اهتمام لشأنه و جعل هذا الا لافادة معنى مدحا او ذما بمعونة المقام
لكن يرد عليه ان ذلك كما يكون صفة حميدة يفهم منها المدح كذلك صفة توضح ما قبله فلم
لا يجوز ان يكون منصوبا او مرفوعا على سبيل الكشف لما قبله وسره ما ذكرناه آنفا من انه
لا يحتاج الى التعميم بفعل جميع الحسنات و ترك السيئات فلا يكون كاشفا و اما المدح فيصح ان
يكون ببعض الحسنات بلا حاجة الى تعميم جميع المبرات **قوله** او هم الذين اي يتقدير هم وحاصله
هم الذين وحذف مثل المبتداء واجب **قوله** و اما مفصول عطف على قوله موصول بالمتقين
اي غير موصول لا لفظا ولا معنى لا نه قصد به الاخبار عنه لا اتباعه لما قبله و الى هذا اشار
بقوله مرفوع بالابتداء وخبره اولئك فليس جاريا على ما قبله في المعنى حيث بانه عليه في صورة
كونه مدحا منصوبا او مرفوعا بل كالجاري عليه لانه فهم منه انه مدح ما قبله وبهذا يحصل الارتباط
بما قبله فيكون الكلام مستأنفا بيانيا كانه قيل ما بال المتقين خصوا بذلك الهدى كذا في
و لا يخفى ما فيه اذ سبب التخصيص لم يفهم من تلك الجملة و لهذا بين التخصيص بقوله لانهم المتقون
بنصه وايضا بالنسبة الى المرتبة الثانية يشبه ان يكون مصادرة لان المعنى ح وخص المتقين
الذين يفعلون الحسنات ويذرون المنكرات بالهدى لانهم يعملون الصالحات وهذا مآل المعنى
ولاريب في قربه ومشابهته المصادرة وحال المرتبة الثالثة يعلم منه بالطريق الاولى فالاولى
ان يكون الجملة استينافا نحويا اي جملة ابتدائية سيقت لبيان حال المؤمنين الموصوفين بتلك
الصفة و فلاحهم في معادهم و سبب الفصل حينئذ الانقطاع و القول بان المتقين ان ارب به
المشارفون لم يحسن ان يجعل الذين بمنزلة الا صفة و لا مخصوصا بالمدح نصبا او رفعا و
و لا استينافا بيانيا لان الطالبين للصالحين الى التقوى ليسوا متصفين بشيء مما ذكر وحمل

وحمل الكلام على الاستقبال و المشارفة يأباه سبك الكلام عند من له ذوق سليم مدفوع بانه
ان حمل المتقين على المشارفين للتقوى ان يأباه الذوق السليم لكذا يأباه عن جعل الذين يؤمنون
محمولا على الاستقبال والمشارفة والا فلا بل نقول الاحسن جعل الموصوف والصفة على نسق واحد
فجعل المتقين باعتبار الغاية والمشارفة و عدم حمل صفته على المجاز الاولى يأباه سياق
الكلام عند ذوي الاحلام وقد عرفت ان المشارف للصفة الحميدة والمستعد لها يستحق المدح
لها كانها واقعة له وبهذا البيان ظهر ضعف ما قيل بانه يمكن دفعه بان في هذا النوع من المجاز
زمانين زمان النسبة و زمان اثبات النسبة و اعتبار المشارفة بالنظر الى زمان نسبة الهدى
و اعتبار حقيقة التقوى بالنظر الى زمان اثبات الهدى فلا اشكال و نظيره ان يقال قتلت قتيلا
في ثوب كذا ودفن في موضع كذا فان اعتبار المشارفة بالنظر الى زمان نسبة القتل و اعتبار حقيقة
القتل والتكفين والدفن بالنظر الى زمان اثبات نسبة القتل انتهى وضعفه ظاهر اما اولا فلان
ما ذكره مخالف لما ذكر في التلويح من ان المعتبر في المجاز باعتبار ما يؤل اليه حصوله في الزمان اللاحق
و يمتنع حصوله في زمانه اعتبار الحكم فكما يمتنع حصول التقوى في زمان اعتبار الحكم كذا لا يمتنع في
زمان الحكم حصول الايمان بالغيب و اما ثانيا فلان ما ذكره في النظير ليس نظيرا له اذ الدفن و التكفين
انما يكون بعد القتل حقيقة و اما الايمان بالغيب فهو اما عين التقوى ان اريد به المرتبة الثانية او الثالثة
او بعض منها فاين هذا من ذاك و اما القول بانه يمكن ان يكون المتقين مجازا بالمشارفة و الصفة
ترشيح له بلا مشارفة ولا تجوز اصلا فاضعف من الاول اذ عدم اتصاف شخص بالتقوى بالفعل مع
و اتصافه بالايمان واخويه مما لا يتصور اصلا **قوله** فيكون الوقف على المتقين تاما تفريع على قوله
و اما مفصول الوقف في اللغة مصدر وقفت الدابة وقفا اي حبستها فوقفت هي وقوفا وفي الصناعة
قطع الكلمة عما بعدها ان كان ما بعدها شيء و الوقف التام هو الوقف على مستقل يكون ما بعده مستقلا
ايضا و الوقف الحسن وهو الوقف على مستقل سواء استقل ما بعده اولا و انما كان هذا الوقف تاما
على تقدير الاستيناف لان المستأنف كلام مستقل و ان كان مرتبطا لما بعده ارتباطا معنويا
لصلوحه ان يعطف على قوله تعالى ان الذين كفروا الاية كما يشير اليه المص و اما على تقدير انه مدح منصوب
فانه غير مستقل حتى انهم نبهوا على شدة اتصاله بحذف الفعل او المبتداء ليكون باقيا على صورة المفرد
ليكون في الصورة متعلقا بما قبله فيكون الوقف ح حسنا غير تام فاتضح الفرق بينهما و ان كان كل منهما جملة
برأسها اذ الفرق بين كون اللفظ جملة صورة و حقيقة و بين كونه جملة حقيقة ومفردا صورة واضح
في مثل هذا الكلام مما يرتبط ما قبله ارتباطا معنويا وهذا معنى كونه غير مستقل مع انه مستقل بتقدير
اعني او هم الا يرى ان المص عد المستأنف مفصولا عما قبله و المنصوب على المدح موصولا بما قبله اعلم
ان المص قدم كون الصفة مخصصة اذ الاصل فيها التخصيص و الاحتراز بناء على ان المعتبر في القيود
التخصيص واطلاق القيد على الامر المساوي صوري ثم كونها موضحة لانها لكونها كاشفة تشابه

المخصصة في تبيين ما هو المراد من الموصوف لكن المخصصة تقلل الشركاء دون الموضحة فهي اقوى
منها وبالتقديم احرى وفي الكشاف وقع عكس هذا واخر كونها مادحة لنقصانها عن الغرض
المقصود من العنوان ثم اخر كونه منصوبا او مرفوعا على المدح لما قال قدس سره قد فرق بين المدح صفة
والمدح اختصاصا بان الوصف في الاول اصل والمدح تبع وفي الثاني بالعكس وبان المقصود
الاصلي من الاول اظهار كمال المدح والممدوح والاستلذاذ بذكره وربما يخصص بعض صفاته
بالذكر تنبيها على ان الصفة المذكورة اشرف من سائر صفاته ومن الثاني اظهار ان تلك الصفة
احق باستقلال المدح من بين صفاته الكاملة اما مطلقا او بحسب ذلك المقام حقيقة او ادعاء انتهى
ثم اخر كونه مستأنفا لعدم اتصاله ح بما قبله لفظا ومعنا وان كان مرتبطا به نوع ارتباط
لكن نقل عنه قدس سره انه لما كان الاستيناف ارجح لم يكن في الترجيح بين هذه الاقسام فائدة انتهى
ونظر المص الى الاتصال بما قبله وعدم الاتصال **قوله** والايمان في اللغة لما بين حال الجملة بانها
اما موصولة او مفصولة حاول تفصيل مفردات الكلام فقال والايمان فهو افعال من الامن وقد
متعد بالتعدي بالهمزة الى الاثنين مثل امنته غيري اي جعلت غيري امنا عنه وقيل انه بهمزته للصيرورة
كاغد البعير اذا صار ذا غدة وفي نسخة عبارة عن التصديق والمراد باللغة الوضع الثاني لما قيل ان صاحب
الكشاف قال ثم يقال امنه اذا صدقه وحقيقته امنه التكذيب والمخالفة ووهم منه ان الايمان
استعماله في التصديق مجاز لغوي لاستلزامه اياه لان من صدق فقد امنك تكذيبه وقد صرح في الكشاف
انه حقيقة فيه ولعل بينهما بان كلامه في المعنى الحقيقي الذي وضع له اللفظ اولا في اللغة ثم وضع
منها لمعنى آخر يناسبه وهو دأبه في تحقيق الاوضاع الاصلية وبيان مناسبات المعاني اللغوية بعضها
لبعض مع كون اللفظ حقيقة لغوية في كل منها فهو ضوء بين كلاميه وهو الحق ولذا قال المحقق في
شرح المختصر انه في اللغة التصديق بالاجماع انتهى والمص نقح كلامه وازال ما توهمه البعض لكن من
ابن يعلم انه في المعنى الاول وضع له اولا في اللغة ثم وضع منها لمعنى آخر يناسبه وهل يجري هذا في
الاشتراك الذي يناسب احد المعنيين او المعاني الاخر فالظاهر من كلامه انه مجاز لغوي في التصديق اذ
قوله مأخوذ من الامن كان المصدق بيان للعلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي وبهذا التوجيه يلزم منه
ان اللفظ اذا دار بين كون المعنيين مشتركا لفظيا او احدهما حقيقة والآخر مجازا فالحمل على الثاني اولى
فيكون قوله في الاساس حقيقة للمبالغة كانه حقيقة لكثرة الاستعمال **قوله** مأخوذ من الامن مشتق من
الامن الذي هو ضد الخوف **قوله** كان المصدق بكسر الدال امن المصدق بفتح الدال اشارة الى بيان
العلاقة بين التصديق وبين الجعل الشيء آمنا الذي هو معنى الايمان بعد النقل من المجرد
الى الافعال كما ذهب اليه بعض المحشين ولا يخفى ان كلمة كان غير متعارف في بيان معنى النقل وانما
استعماله في الاكثر في المجازات لاسيما في الاستعارات فالوجه ما تقدم من انه بيان العلاقة وانما اتى
به مع انه محقق للتأدب اذ جعل العبد مولاه آمنا من التكذيب لا يحسن على انه تنبيه على انه

ولذا قالوا ان في قوله استعارة اي اذا اطلق المدح على الانواع وان الاصلح ان الاصل في السوق ان يتعلق بانه ولذا قبل الاسلوب

والى الثقة

على انه لا يخطر بالبال دائما التصديق بنسبة المخبر الى الصدق بالاختيار رعاية بلزوم ذلك ولذا قال
كان المصدق ولم يقل لان المصدق لعدم كونه مقصودا وحاضرا بالبال عند افادة المعنى المراد
قوله وتعديته بالباء جواب سؤال بان التصديق متعد بنفسه فما وجه تعديته هنا فاجاب بتضمنه
اي لدلالته على الاعتراف ضمنا او بمعنى التضمين المصطلح وهو كما قاله قدس سره ان يقصد بلفظ
فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى آخر يناسبه ويدل عليه بذكر صلته كاحمد اليك فلانا لاحظت
مع الحمد معنى الانهاء ودللت عليه بذكر متعلقه وصلته يعني الى اي احمده منهيا اليك حمدي اياه وفائدة
التضمين اعطاء مجموع المعنيين فالفعلان مقصودان معا قصدا وتبعا واما نحو قولهم
يهيجني شوقا معدى الى مفعولين وان كان معدى بالى لتضمنه معنى ذكر مسندا فداخل فيما فانه
فانه ذكر المنصوب الثاني من متعلقات الثاني فلا حاجة الى ما قيل ان الاحسن ان يزيد قوله
او حذف شيء من متعلقات الاول بعد قوله ويدل على الثاني بذكر شيء من متعلقاته ليشمل نحو
يهيجني شوقا الا انه يجعل المتعلق بالحرف الجار لكنه بعيد واختلفوا في حقيقة التضمين فذهب
بعضهم الى ان المضمن مراد بلفظ محذوف يدل عليه بذكر متعلقه فتارة يجعل المذكور اصلا في
الكلام والمحذوف قيدا اوفيه على انه حال كقوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم اي حامدين وتارة
يعكس فيجعل المحذوف اصلا والمذكور مفعولا كما في احمد اليك فلانا او حالا كما في يؤمنون
بالغيب اي يعترفون به مؤمنين به اولي يعترفون به مصدقين به ثم الاحسن ان يجعل المذكور
اصلا هنا والمحذوف حالا اي يصدقون به معترفين به لان يكون اشارة الى ان التصديق
اصل في الايمان والاقرار اما شرط او ركن يحتمل السقوط وايضا جعل الجملة مفعولا
لما لا يعمل في الجمل مخالف لما صرح به ائمة العربية وتأويله بالمصدر كما اشير اليه بقوله حمدي اياه
وان صح مثل تسمع بالمعيدي لكنه بلا سابك كان المصدرية قليل نادر ثم قيل ان الاول
ان الاول ارجح لان المضمن احق ان يجعل قيدا ورجح الثاني بان ذكر صلة المتروك وحذف
صلة المذكور يدل على ان المضمن مقصود اصلي فلا يليق به ان يجعل قيدا ورد بان ذكرها
انما يدل على كونه مرادا في الجملة اذ لولاه لم يكن مرادا اصلا والاولى ان يقال انه
وجد القرينة على ان المراد بالاصالة هو المضمن لكونه موقوفا عليه للمضمن فيه او اصلا له
فالمضمن جعل اصلا والمضمن فيه قيدا ولو كان عكس ذلك فالمضمن فيه جعل اصلا والمضمن
قيدا وهذا هو اللائق بالاعتبار لا مجال للنزاع لا ولى الابصار وما ذكروه امر لفظي لا يعبأ به
وذهب بعضهم الى ان كلا المعنيين مراد بلفظ واحد على طريق الكناية وهذا ضعيف اذ ح يلزم
ان يراد بلفظ واحد في اطلاق واحد معناه الموضوع له وغيره معا الذاتيا وهو غير صحيح
كما صرح به في التلويح ومختار السيد قدس سره ان اللفظ مستعمل في معناه الاصلي قصدا واصالة
لكن قصد بتبعيته معنى آخر يناسبه من غير ان يستعمل اللفظ فيه فلا يرد عليه ما يرد على الكناية وهي

١ معنى الاعتراف

كلام عليه قدس سره

تحقيق لكون المضمن اصلا وقيدا اخرى

عبرانه يقدر قبله لفظ آخر انتهى وهذا بناء على ان اللفظ قد يدل على معنى دلالة صحيحة بغير الطرق الثلثة الحقيقة والمجاز والكناية على ما اختاره قدس سره اسند لا لاستتباع التراكيب كانكار الى طب الحكم ونحوه فانه قولنا ان زيدا قائم يدل على ان الكلام بالنظر اليه ليس بحقيقة ولا مجاز ولا كناية فكذا اى ل فيما نحن فيه ولا يخفى ما فيه فانه القياس عليه سخيف جدا فانها منفهمة باشارة التراكيب والكلام في دلالة الكلام على المعنى المقصود من اللفظ وذا لا يكون الا باحدى الطرق الثلثة كما حققه المحقق التفتازاني في بحث الكناية في شرح التلخيص فالاولى هو الوجه الاول وما اورد عليه من انه ح هو الحذف فلا معنى لتسمية بالتضمين فقد دفع بانه لا بعد في ان يسمى قسم من الحذف شايع في كلام العرب بحيث قال ابن جني لو جمع تضمينات كلام العرب لصارت مجلدات باسم خاص واما تسمية بخصوص اسم التضمين فلان المحذوف اعتبر في ضمنه والاطراد في وجه التسمية ليس بشرط فلا اشكال اصلا والاعتراض بانه لا يوجد في الكلام امنت الله او الرسول بل الباء لازمة وقد ذكر الشيخ الرضي انه اذا كان الغالب في فعل التعدية بحرف فهو لازم متعد بالحرف جوابه ان اللزوم انما نشأ من نقله شرعا الى هذا المعنى واما في اصل معناه فلا لزوم الا ترى يقال امنته وآمنته غيري ثم يقال آمنه اذا صدقه في الكشاف قوله وقد يطلق على الوثوق قيل انه مجاز كما اختاره السعد والسيد وهو الراجح لما ذكرنا من ان الاشتراك خلاف الاصل وما في الاساس في بيان الحقيقة وما اومن بشيء مما يقول اي ما اصدق وما اثق وما آمن ان صبي به بقوله نادى السفر اى ما اثق ان اظفر اراه فيه يشعر بكونه حقيقة واما كلمة قد فلا تدل على التجوز بل على قلة الاستعمال فالاول احسن لكثرة استعماله كما اشار اليه المحشي بنا حيرة وكلمة قد وبالجملة فالايمان في اصل اللغة بمعنى جعل الشيء امنا ثم نقل في عرف اللغة تارة الى التصديق وتارة الى الوثوق للمناسبتين المذكورتين بقوله كان المصدق الخ الاول من حيث ان الواثق الخ في الثاني بهذا اذا قيل انه حقيقة لغوية فيهما والا فالايمان مجاز فيهما للعلاقة المذكورة قوله من حيث ان الواثق صار ذا امن فالهمزة للصيرورة لا للتعدية وانه امن لازم ويعدى بالباء في لا يحتاج الى التضمين لكونه مستعملا بالباء وفيه اشارة الى ان رعاية اصل المادة في هذا الفرع ايضا على ما هو قاعدة اللغة من كون اصل المادة معتبرا في جميع المشتقات المأخوذة منه وانه كان على اي شيء قوله وكلا الوجهين حسن من وان كان الاول احسن لما ذكرنا من انه يكثر الاستعمال فالمعنى على الاول يعترفون به مصدقين او يصدقونه معترفين به او يثقون به اي بانه حق واجب الاعتقاد به فالوجه الاول هو التصديق والتعدية بالباء بتضمين معنى الاعتراف والوجه الثاني المعنى الوثوق والتعدية بالباء اصالة وفيه اشارة الى ان ابقاء التصديق بنا على اللغة صحيح لا امكان لكن الكلام في الرجحان وبعضهم توهم الرجحان اللغوي حسبما امكن لقوله تعالى انا جعلناه قرانا عربيا لكن الراجح المعنى الشرعي حتى صرح صاحب المرآة بان المعنى اللغوي مهجور حسبما امكن المعنى الشرعي قوله واما في الشرع معطوف على قوله في اللغة وعديل له اذ المعنى اما في اللغة كذا واما في الشرع او استيناف كانه

العذر صحيح

كانه قيل قد علم معنى اللغوي ما معناه الشرعي فلا يكون عطفا وجد التأخير لانه منقول من اللغوي فيتوقف على معرفته والقول بان تصديره كلمة اما اشارة الى ان المقصود هو معرفة الايمان الشرعي وبيان اللغوي انما يحتاج اليه ليعرف المناسبة بينهما لا يعرف له وجه اذ افادة كلمة اما لهذا المعنى مما لم يعهد اصلا فان في المعنى الشرعي اختلف فيه اهل القبلة على عشرة اقوال اصحابها فرق اربع كما فصله الامام سيجيء الاشارة اليه ايضا قوله فالتصديق بما علم الخ فهو من قبيل نقل العام الى الخاص اذ اللغوي مطلق التصديق وفي التصديق بامور مخصوصة هذا اذا كان الايمان الشرعي التصديق المذكور وحده واما اذا كان التصديق والاقرار معا فالنقل من قبيل نقل العام الى ما هو جزء الخاص جزء منه وهذا غير متعارف او من قبيل نقل الدال على الحقيقي الى المجاز وهو شايع ذايع والمراد بما علم بالضرورة ما علم بلا نظر واستدلال انه من دين محمد عليه السلام كوجوب الصلوة والزكوة وحرمة الخمر ونحوها مما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلم الخواص والعوام من غير افتقار الى النظر سواء كان الحكم في نفسه ضروريا او نظريا يرد عليه انه ان اريد التصديق بما علم بالضرورة تفصيلا فلا يتناول الايمان الاجمالي وهو معتبر بالاتفاق فيما بلا حفظ اجمالا وان لم يعتبر فيما لو حفظ تفصيلا وان اريد التصديق بما علم بالضرورة اجمالا فلا يعتبر فيه كونه معلوما بالضرورة بل التصديق بجميع ما جاء به واجب اجمالا سواء علم ضرورة او لا في الاولى ما وقع في بعض الكتب من انه هو التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام ويمكن ان يتكلف بان يقال يكفي في الايمان الاجمالي التصديق بجميع ما علم بالضرورة من الدين اجمالا كما اشير اليه في المواقف حيث التصديق للرسول عليه السلام فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا او يقال من ضروريات الدين ان جميع ما جاء به النبي حق فالتصديق به تصديق بما علم بالضرورة انه من دين الرسول عليه السلام فالايمان الاجمالي داخل في التفصيل من وجه كما قاله بعض الافاضل وحاصله ان من صدق اجمالا جميع ما علم بالضرورة انه من الدين صدق ان جميع ما جاء به الرسول عليه السلام حق فانه هذا داخل تحت ما علم بالضرورة فليتأمل فيه ويلزم على هذا ان لا يكون انكار الحكم القطعي الغير المشتهر كفرا ثم اجاب بان المراد ما علم باليقين فخرج ما ثبت بالظني فانه لا يجب التصديق به فيراد بالخواص المجتهدون وبالعوام ما عداهم من العلماء اسمى فح يلزم ان يكون انكار الحكم القطعي الغير المشتهر كفرا لاشتهاره بين الخواص والعوام من العلماء الاعلام فلا اعتداد بعدم اشتهاره فيما بين العوام الهوام من الجهلاء الانام ولا يخفى ان فيه حرجا عظيما وهو مدفوع بالنص قوله او مجموع ثلثة امور عطف على التصديق في قوله فالتصديق فالنقل ح من التصديق اللغوي الى هذه الامور بوجه بما ذكرناه آنفا اعتقاد الحق اي اعتقاد ما علم بالضرورة انه من الدين والاعتقاد افتعال من العقد اي عقد القلب وهو الجزم او الظن الغالب لانه عام ولهذا يقيد في بيان اليقين اعتقاد جازم مطابق للواقع والظاهر ان المراد الجزم كما ان المراد من التصديق الجزم واليقين اذ كون الظن الغالب معتبرا في باب الايمان مختلف فيه وعندنا معتبر بشرط عدم خطور

١ بالشيء

٢ منه ومنه ما آمنت ان اجد صحابة

٤ في يؤمنون بالغيب

٢ كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء

احتمال النقيض صرح به السعد في سورة الحج قدس في قوله تعالى انى ظننت انى ملاق حسابيه وعند
المص لا يعتبر اصلا قوله والاقرار به اى بالحق تفصيلا او اجمالا والتلفظ بكلمة الشهادة
اقرار معتبر شرعا لكنه اجمال والعمل بمقتضاه اى بالحق بناء اذا كان الحق علما ولم يقيده لظهوره
ولو قيل الضمير في بمقتضاه راجع الى اعتقاد الحق لا يستغنى عن هذا العذر ويؤيده لفظ مقتضاه
وان لزم التفكيك فلا ضير فيه لعدم الالتباس عند جمهور المحدثين [١] لكن كون العمل جزء من
الايمان مثل كون اليد جزء من الانسان حيث لا يلزم من انتفائه انتفاء المركب فكما لا ينتفى الانسان
بانتفاء اليد بل ينقص كذلك لا ينتفى الايمان بانتفاء العمل هذا عند جمهور المحدثين وحاصله انه
جزء من كماله وكذا من قال ان الاقرار ركن من الايمان يريد هذا المعنى ولذا قيل انه ركن يحتمل
السقوط واما عند المعتزلة والخوارج فالاعمال جزء اصلى كالتصديق ينتفى الايمان بنفسه
بانتفائها وقوله وكافر عند الخوارج دليل على ما ذكرناه وكون العمل جزء من الايمان منقول
من الائمة الشافعية بهذا التأويل ولما كان العمل جزء سواء كان من اصله او من كماله قال عند
جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج لجمع بينهم لظهور القرينة على المراد ولما كان القرينة واضحة لم
يحتج الى الايراد فلفظ الايمان حقيقة عندهم في التصديق وحده او فيه مع الاقرار واما الاطلاق
على مجموعها فمجاز عند جمهورهم وحقيقة عند المعتزلة والخوارج اذ المركب من الداخل والخارج
خارج فمن قال ان لفظ الايمان عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق والاعمال
فاطلاقه على التصديق فقط او على مجموع التصديق والاعمال حقيقى لم يخل كلامه من وجوه
وتنظيره بالشجرة حيث قال كان المعتبر في الشجرة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها فقط
ومجموع الساق والاوراق والشعب ولا يتطرق اليها الانعدام ما بقى الساق ضعيف جدا
قوله فمن اخل بالاعتقاد تفريع لمجموع البيان يقال اخل اذا افتقر لانه صار ذا خلة اى حاجة
وفقر على انه بمنزلة الضرورة واخل بالشىء اذا تركه او قصر فيه وهو المراد هنا عبر به ليعم الشك
والوهم واعتقاد خلاف الحق وحده اى اقر وعمل او اقر فقط فهو منافق واما المخل بالاعتقاد
والعمل ايضا فكافر عند الخوارج وخارج عن الايمان عند المعتزلة وليس بمنافق اتفاقا بل منافق
عند اهل السنة والمقصود بيان كونه منافقا اتفاقا وهو مختص بمن اخل بالاعتقاد ولذا قيده
بقوله وحده والمنافق من يظهر الايمان ويبطن الكفر فهو كافر ذكره في مقابلة لانه مؤمن
الكفر خلط به استهزاء ولذا صار قسما آخر بابه الكافر وهو اخبث الكفرة سيجئ التوضيح
من المص ومن اخل بالاقرار اى قادرا عليه معاندا غير مكره فهو كافر سواء اعتقد وعمل
اولا بهذا عند من يقول ان الاقرار ركن من الايمان فمن قدر على التكلم به بان لا يكون اخرس ولا
لا يكره على تركه بنحو القتل والقطع وتركه يكون كافرا جابرا بينه وبين الله تعالى كان المص جعله ركنا
لكن قوله والاكثر على التصديق وحده يأباه وان الراجح عند الاشاعرة والمص منهم ان الايمان

[margin:] [١] والمعتزلة والخوارج

ان الايمان هو التصديق والقول الآخر التصديق مع الاقرار وهو الراجح عند مشايخ الحنفية
الماتريدية وهو قول الترامى بنا والقول الاول مذهب المحققين من اصحابنا فمن صدق بقلبه
ولم يقر بلسانه من غير عذر لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وكان من اهل النار عند من يقول بان الاقرار
ركن وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وكثير من الفقهاء واما من ذهب الى ان الاقرار ليس
بركن فهذا عندهم مؤمن عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق عكس ذلك
قال في شرح المقاصد الخلاف فيما اذا كان قادرا على التكلم وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ المعاند
اما من صدق بقلبه ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا وفاقا على ما فهم من شرح المقاصد
وفي شفاء قاضى عياض في اوائل التقسيم الثاني ان صدق المكلف بقلبه ثم اخترم ومات قبل
اتساع وقت الشهادة بلسانه ما اختلف فيه انتهى بين هذا المذكور في الشفاء وبين ما في
شرح المقاصد مخالفة ظاهرة لكن قال على القارى في شرح الشفاء القول بانه من لم يتمكن
من اتيان الشهادة لا يكون مؤمنا مع تحقق التصديق بقلبه ضعيف انتهى فالتعويل على ما ذكر
في شرح المقاصد واذا صادف وقتا يمكن الاقرار فيه وطولب فيه الاقرار وابى عنه لا يكون
مؤمنا اتفاقا فيكون كافرا عنادا واذا لم يطالب مع التمكن منه بدون الاباء فمختلف فيه واذا
عرفت هذا التفصيل ظهر لك ما في كلام المص من الاجمال والاهمال فيجب حمل كلامه على صورة كونه
كافرا قوله ومن اخل بالعمل بان تركه تكاسلا ولو بطريق الامهال او ارتكب الكبيرة مستقبحا
اياها ففاسق اى بالمرتبة الاولى او الثانية من المراتب الثلثة للفسق او فاقد وكافر عند
الخوارج اذ ذهب جمهورهم الى ان كل معصية ولو صغيرة كفر وبعضهم ذهبوا الى ان الكبيرة كفر دون
الصغيرة وكلام المص يشير الى هذا المذهب لقوله وخارج عن الايمان [١] فانه هنا في الكبيرة عند
المعتزلة فانهم يثبتون المنزلة بين المنزلتين اى الكفر والايمان لانهم يجعلون الكفر ضد الايمان فيجوز
ارتفاعهما لا نقيضه حتى يمتنع وانما قيدناه بذلك لان مراده فاسق اتفاقا الا انه مؤمن
عند اهل السنة ومن تابعهم في ذلك وكون الفاسق مؤمنا معتقد بها سيجئ التفصيل في قوله تعالى
وما يضل به الا الفاسقين ولم يذكر حال جمهور المحدثين لما ذكرنا من ان كون العمل جزءا من
الايمان بمعنى كونه جزءا من كماله فهم يحكمون بفسقه لا بكفره ولا بخروجه من الايمان وقد اوضحناه سابقا
قوله والذى يدل [٢] لما بين المذاهب حاول اثبات ما هو الصواب الحق لدى الاحباب ولم يتعرض
كون الايمان مجموع التصديق والاقرار لما سيجئ التنبيه عليه وترجيح على غيره اى مما يدل على
ان الايمان وضع في الشرع على انه للتصديق وحده لا لمجموع الثلثة بل لمجموع الامرين التصديق والاقرار
انه تعالى اضاف الايمان اى نسبه واسنده الى القلب فالاضافة لغوية وهى في الاصل الامالة وقد
تطلق على تعلق خاص مثل كونه صفة وملابسا له ملابسة تامة لا الادنى ملابسة فانه تعالى جعل القلب
ظرفا للايمان ولو مجازا تارة واسند الايمان اليه ولو سببا تارة اخرى فيكون بينهما ملابسة

[margin:]
٢٠٦ ... فوقه فكيف لا خير ازقوله وكافر ... عند من قال ان الله قد تعالى للثلثة ان يفضل ... البعد من ... الارتباط قوله وكافر ... مع ان الكل ... بالاقرار وغيره كافر عند ... ح

[١] غيرا ضرفى الكفر

[٢] علة انه التصديق وحده انه سبحانه وتعالى اضاف الايمان الى القلب

تامة تمكن الايمان من احوالهم قوله فقال تفصيل لما اجمل او لمن اى الذين لم يرادوا اعداء الله كتب
فى قلوبهم الايمان اى اثبته فيها وهو دليل على خروج العمل من مفهوم الايمان فانه جزء الثابت
فى القلب يكون ثابتا فيه واعمال الجوارح لا تثبت فيه كذا قال المص والمناقشة بانه يجوز ان يكون كتب
الايمان كناية عن لزوم قلوبهم التوحيد بالايمان الذى هو عبارة عن مجموع الثلثة او الاربع مدفوعة بان
القرينة الصارفة عن ظاهره منتفية والاحتمال الناشى لا عن دليل بل عن وهم لا يعبأ به وقلبه مطمئن بالايمان
الايمان لم يتغير عقيدته قال المص وفيه دليل على ان الايمان هو التصديق بالقلب والاشكال بان الاطمئنان
القلب لا يجب ان يكون بالتصديق لانه قد يطمئن القلب والمال فلم لم يجز اطمينان القلب بالاقرار
والعمل الصالح سخيف جدا مبنى على الذهول عما قبل الكلام اذ مآله ان من تلفظ بكلمة الكفر وترك
الاقرار لا يضره حال الاكراه حال كون قلبه ثابتا على عقيدته لم يتغير عن حاله ولم تؤمن قلوبهم اى
المنافقين وصح الاسناد لا مع انه نفى اذ النفى فرع الاثبات فاذا اثبت الايمان للقلوب كما فى موضع
دل على المطلوب فكذا النفى ولما يدخل الايمان فى قلوبكم الخطاب للمنافقين حال من ضمير قولوا
اى ولكن قولوا اسلمنا ولم تواطئ قلوبكم السنتكم بعد والكلام فيه مثل ما قبله ومعنى عدم دخوله
فيها ما ذكره المص من عدم التواطئ والتوافق فلو يقال ان اتصاف الذات بالوصف لا يعبر عنه بدخول
الوصف فيه فلو يقال فى بيان اتصاف الذات بالحمرة انه دخل فيه الحمرة قوله وعطف العمل عليه
كما قال فى سورة البقرة الاصل ان الشئ لا يعطف على نفسه ولا على ما هو داخل فيه انتهى فلا يعدل
عن هذا الاصل ما لم يتحقق صارف عنه وايضا لا يكون من قبيل حافظوا على الصلوات والصلوة
الوسطى اما اولا فلانه يختلف الحال من عطف الخاص على العام وهنا ليس كذلك بل هو كل وجزء واما ثانيا فلان
النكتة المذكورة فى مثل هذه الاية منتفية هنا واما تخصيص العمل بالنوافل فغريب اذ ترتب الثواب
ورفع الحجاب على الفرائض والواجبات غاية الامر ان بالنوافل مع الواجبات يضاعف الاجر فى دار
الثواب والنهى عن العقاب مواضع لا تحصى وفيه مبالغة جدا اذ الكثرة يعبر عنه بعدم الاحصاء
الاحصاء بعد وعطف المعاصى يفيد عدم ركنية العمل فقط لا يفيد عدم ركنية الاقرار فلا يتم التقريب
وعن هذا اخره الا ان يقال لا قائل بالفصل والدليل مسوق لعدم كونه عبارة عن مجموع امور ثلثة
فاذا ابطل ركنية العمل بطل ركنية الاقرار ردا فيه بحث قوله وقرنه بالمعاصى عطف على عطف وشروع
بيان عدم الضرر بارتكاب المعاصى وان العمل اى ترك المنكرات ليس جزء من الايمان وقد عرفت
ان الترك بمعنى كف النفس من قبيل الفعل الواجب كما نقلناه عن التلويح فالعمل فى قوله والعمل يتنقض
شامل للمتروك بهذا المعنى لشموله فعل الفرائض والواجبات الوجودية وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا بتقاتلوا والجمع باعتبار المعنى فانه كل طائفة جمع وجه الدلالة انه تعالى اثبت لهم الايمان
مع الاقتتال المنهى عنه فلو كان ترك المعاصى بمعنى كف النفس عنها جزء من الايمان لما ثبت لهم الايمان
لانتفائه بانتفاء جزئه يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الخ للنسبة كهى فى

عليه العمل الصالح
في
فقال تعالى
بالنظر الى احد الفريقين
فانه تعلق الحكم بشئ موصوف بصفة يدل على عموم تلك الصفة جال التعليق نص عليه سيبويه كذا قيل
٢٠٧

كهى فى قوله تعالى لمستحق فيه الاية والقتلى جمع قتيل والاتيان بصيغة الجمع للاهتمام فى المنع عن
التعدى فانه اذا كان ممنوعا فى قتل جماعة فالمنع عنه فى قتيل واحد بطريق الاولى فاثبت فيها
الايمان مع القتل الموجب للقصاص وهو القتل عمدا الذى هو اكبر الكبائر بعد الاشراك يرد عليه ان
اثبات الايمان فى مثل هذه الايتين لم لا يجوز باعتبار ما كان فتامل الذين آمنوا ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم اى بمعصية غير الكفر وهو وان كان قول البعض ومرجوحا عند المص اذ الحق ان معناه
الشرك فلا يناسب ايراده هنا لكنه اختاره هنا وجه الدلالة ان اللبس يقتضى استاد الملبوس
بالملبوس به فيفيد اجتماع الايمان مع المناهى وفى بيانه هذا يؤيد ما ذكرنا ان المنقول من الشافعى
وهو كون العمل جزء من الايمان محمول بانه جزء من كماله لا انكره فالنزاع لفظى ثم يرد انه
كل واحد من هذه الادلة وان كان محلا للمناقشة لكن بالمجموع يحصل الطمأنينة انتهى ولعل لهذا
اورد الايات المتعددة ولم يكتف بالاية الواحدة لكن ضم الظنى الى الظنى لا يفيد القطع فالا
ما ذكرنا من ان الاحتمال لا عن دليل لا يعتد به قوله مع ما فيه من قلة التغيير اشارة الى
الدليل العقلى بعد بيان الدليل النقلى وجعله اصلا باد خال مع لانه اقرب الى الاصل اذ
اصله وهو المعنى اللغوى التصديق المطلق فاذا كان المعنى الشرعى التصديق الخاص يكون التغيير
التفاوت بينهما قليلا وهو المتعارف فى المنقولات واما فى قولهم فيغير ذلك زيادة الاقرار والعمل
وفى بعض النسخ وانه اقرب الى الاصل لظهور القرب بين المطلق والمقيد واما فى النسخ الاولى
تعليل لما قبله والقول بانه سر هذا الاختلاف وترجيح ما ذكره راجع الى ان المكلف الروح فقط
او البدن آلة لها ومركب او البدن او مجموعهما فانه قلنا بالاول فهو التصديق وان قلنا بغيره فهو
يعتبر عمل اللسان والجوارح ضعيف اما اولا فلانه مقتضى ما ذكره لو سلم صحته اعتبار عمل اللسان
دون عمل الجوارح كما حقق فى التوضيح والتلويح واما ثانيا فلان كون المكلف مجموع البدن والروح
هو المختار واما ثالثا فلان هذا الاختلاف راجع الى ان الاعمال ركن من الايمان وان المخل بها يخرج
يخرج متمسكين بظواهر الايات والاحاديث وعند اهل الحق ان الايمان التصديق فقط او الاقرار
معه واجابوا عن شبههم كما فصل فى علم الكلام قوله وهو متعين الارادة الظاهر ان هذه جملة
حالية كما ان قوله مع ما فيه كذلك والمعنى انه يدل على ان الايمان مجرد التصديق ما ذكرنا مقرونا
بما فيه من الوفاق المذكور بيننا وبين المعتزلة والخوارج والمعنى وهو متعين الارادة من
الفاظ الشرعية تلويحا فى قوله بما سبق وكلا الوجهين حسن فى يؤمنون بالغيب يعنى قوله اذا عدى
بالباء هو التصديق اى لا المجموع فكذا قالوا ان النزاع فى لفظ الايمان اذا عدى فى موصولا بالباء كما فى النصوص
السابقة كذا قالوا وقد يرد عليه انه لا وجه لايراد صورة الوفاق فى بيان الاستدلال على ان الايمان
هو التصديق وحده ثم ان كلام المص على الوجه الراجح وهو كون الباء للصلة وهذا كاف فى مرامه
فلا يناسب ما سبق من جواز كونها للمصاحبة او للالة وان مراده بالتصديق المعنى الشرعى لانه مجرى هو

١ فى الاية
٢ وفاقا

قوله في مجرد التصديق

في قوله وهو متعين نقل عن الامام انه قال اجمعنا على ان الايمان المعدى بالباء يجري على طريقة اهل
اللغة اما اذا ذكر غير معدى فقد اتفقوا على انه منقول عن المسمى اللغوي وهو التصديق الى معنى آخر
وهذا مخالف لما تقرر من انه اذا وقع في القرآن لفظ يصح حمله على المعنى اللغوي والشرعي يتعين
حمله على المعنى الشرعي كما نقلنا سابقا عن المرآة ولو قيل ان المعدى بالباء على المعنى اللغوي قبل
ذكر معموله وبعد ذكره يكون بالمعنى الشرعي اذ مطلق التصديق يتحقق في ضمن المقيد الشرعي في
رفع النزاع والا فارادة المعنى الشرعي اولا يحتاج الى التجريد او الى التكلف وارادة المعنى اللغوي
مطلقا او متحققا في ضمن المقيد الغير الشرعي مما لا مجال فيه قوله ثم اختلف لما اثبت ان الايمان هو
التصديق وحده حاول بيان اختلاف القائلين بانه هو التصديق اذ بيان الاختلاف موقوف
على الاول ولهذا اورد هذا بثم الدالة على التراخي بالقلب تركه اولى هل هو كاف في كونه مؤمنا
عند الله تعالى لان المقصود من التكليف واما الاقرار فانما هو لاجراء الاحكام الدنيوية كا
الصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين واسقاط الجزية والخراج وغير ذلك وهذا منقول عن
الاشاعرة والراجح عندهم فمن صدق بقلبه وترك الاقرار مع تمكنه منه لكن على وجه الاباء كان مؤمنا
بينه وبين الله تعالى ويكون من اهل الجنة ام لابد من اقتران الاقرار اي غير كاف بل لابد من انضمام
الاقرار به اي بالتصديق في كونه مؤمنا بينه وبين الله تعالى وحاصله ان الاقرار ركن آخر من
الايمان الا ان الاصل هو التصديق ولهذا من اخترم الاقرار عن صدق بقلبه وترك الاقرار
مع التمكن منه يكون كافرا مؤبدا في النار وهذا هو الراجح عند اصحابنا وقدم التفصيل بما لا مزيد عليه
بقي الاشكال بانه بعد كون حقيقة الايمان التصديق وحده فكيف يعد الاقرار جزءا من حقيقته وجوابه
عنهما اشير اليه في كشف البزدوي ان الاقرار ليس معدلا التصديق الذي هو الاصل في الايمان وهذا يقتضي
ان لا يجعل الاقرار ركنا لكن الشرع لما كان معبرا عما في القلب كان الاقرار دليلا على التصديق وجودا وعدما
فيصح ان يكون ركنا يحتمل السقوط فيكون جزءا معتبرا منه في حالة الاختيار حتى يكون عدمه في غير حالة
الاكراه دليلا على عدم التصديق فالركنية بهذا الاعتبار اعتبار راعي باعتبار كونه دليلا على التصديق الذي وضع
لفظ الايمان له في الشرع لا بنافي كون حقيقة الايمان التصديق وحده فهكذا ينبغي ان يحقق هذا المرام لانه
مشتبه الاعلام لمن لم يتمكن منه تقدم التوضيح في الدرس السابق قوله ولعل الحق هو الثاني وهو
كون الاقرار جزءا من التصديق ولم يجزم لتعارض الادلة ولكون الدليل القائم على صحته مجابا
بما سيجيء وعدم كون الاقرار ركنا هو الراجح عند الاشاعرة ومنهم المص ٣ لعل تدليه عرف الحق
يقينا وجحده والجاهل المقصر لا يعرف الحق لتقصيره في النظر الصحيح حيث قال تعالى ومنهم اميون
لا يعلمون الكتاب الا اماني الآية في ذم الجاهل وقال تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم الآية
قوله والمانع اي عن منع الفقهاء الاقرار الى التصديق ان يقول الذم المذكور لانكار الحق
مع معرفته وعند من ان من ترك الاقرار اباء وعنادا فهو لا ينافي ان يكون الاقرار ركنا او لازما لعدم الاقرار

٢٠

في قوله تعالى عالم الغيب والشهادة

الاقرار فان ترك الاقرار مع تمكنه لا على وجه الاباء لا يضر التصديق الذي هو الايمان وانما يضر اجراء
الدنيوية عليه وهنا مذهب رابع اختاره الكرامية وهو ان الايمان الاقرار فقط كما سيشير اليه
المص في تفسير قوله تعالى وما هم بمؤمنين ولم يلتفت هنا لظهور فساده فحاصل المذاهب ان الايمان اما
اما اسم لفعل القلب فقط او لفعل اللسان فقط او لفعليهما جميعا وحدهما او مع فعل سائر الجوارح
قوله والغيب مصدر يقال غاب الشيء غيبا وغيبة وغيابا ومغيبا وصف به اي الذات به اي
يقال شيء غيب للمبالغة بجعل كانه هو فيكون اسناده الى الذات مجازا عقليا ثم اقيم مقام الذات و
الفاعل ولم يلتفت الى كونه مصدرا بمعنى المفعول لما ذكره ابو حيان في البحر من ان الغيب مصدر غاب
وهو لازم فلا يبنى منه اسم المفعول كالشهادة وهي ايضا مصدر وصف به الذات للمبالغة ثم اقيم
مقام اسم الفاعل اي الشاهد وهو ما يحس ويشاهد ولكونها اعرف في هذا جعلها مشبها بها
لكن الاولى وكذا الشهادة قوله والعرب تسمي المطمئن بفتح الهمزة اسم مكان فلا مجاز وبكسرها
اسم فاعل يجوز في الاسناد والتذكير على هذا الاعتبار صفة المكان واما على كونه اسم مكان فلا يحتاج
الى التوجيه وهي الوهدة المنخفضة من الارض غيبا مجازا لغويا لانه لا يغيب عن الحس بالكلية بل في
الجملة ولعل لهذا قال والعرب تسمي والا فجميع الالفاظ اللغوية تسمي العرب معناها بها وايضا في
استشهاد على اطلاق المصدر على الذات والخمصة بفتح الخاء وسكون الميم وفتح الصاد الحفرة التي
في الجنب متصلة بالكلية بضم الكاف واحدة الكليتين وهما يكونان في جنبي كل حيوان يقال بالفارسية كرده
الفارسية كرده وهي في الاصل الجوعة سمي به الحفرة المذكورة لانه يعلم منه جوع الحيوان وشبعه
نود التي تلي الكلية وصف بوضع بل المقصود ان الغيب جاء اسم جامد غير المصدر لانه تأييد لقول
مصدر وصف به لانه لا مبالغة فيه اصلا وهذا بعيد فالوجه ما تقدم ثم تسمية الخمصة غيبا غير
واضح لانه في حال الجوع ظاهر وبعد الشبع لا يبقى حفرة فلا يسمى خمصة قوله او فيعل عطف على قوله
مصدر وصف به وهو في الاصل غيب بالتشديد على وزنه فيعل خفف بحذف احدى اليائين
فصار وزنه فيل او فعل كقيل اصله قيل بالتشديد ثم خفف فصار قيل بفتح القاف واحد اقيال
او اقوال وهو الملك دون الملك الاعظم من ملوك حمير ينفذ ما يقول كانه الذي له القول فاك
لا ينبغي ان يدعى في قيل وامثاله ذلك حتى سمع من العرب مثقلا كنظائره نحو ميت وجيد فانه
سمعت مخففة ومثقلة ولعل لهذا اخر الشيخ له هذا الاحتمال مع ان الوصف ح يكون صفة
مشبهة على ظاهره وايضا يفوت فيه المبالغة المذكورة قوله والمراد به اي بالغيب الخفي الذي
لا يدركه الحس اي لا يقع تحت ادراك الحواس مطلق الظاهرة ولا يقتضيه بديهة العقل وان ادرك
ادرك بالعقل ولذا لم يقل ولا يدركه العقل والمراد ببديهة العقل ما لا يحتاج الى فكر ونظر مع
بده بداهة وبدها اذا بغت وفاجا وفي الكشاف والمراد به الخفي الذي لا ينفذ فيه ابتداء
الا علم اللطيف الخبير وانما نعلم منه نحن ما اعلمناه او نصب لنا دليلا عليه ولهذا لا يجوز ان

٢٠٩

كرده بالتركية كلية معناه حلبي

وعوفيا

يطلق فيقال فلان يعلم الغيب انتهى وما ذكره المص اولى لانه اوضح في المقصود وان سلم ان هذا يجوز
ما ذكره المص الا ان كلام المص لا يتناول الخبر الصادق من اسباب العلم ولو قيل ان هذا مندرج
تحت بديهة العقل فمع ما فيه من اباء البديهة يكون ذكر الحس مستدركا فانه داخل فيه ايضا اذ مرجع الكل
هو العقل والحواس آلة له ويمكن العناية فتأمل قوله قسم لا دليل عليه فضلا عن نصبه اذ النصب يقتضي
وجود الدليل فاريد هنا نفي الدليل لا النصب اذ النصب اعم من وجوده وعدمه والمراد عدمه والمعنى قسم لا
لا يعرف له سبيل الى العلم اصلا لا بالحس ولا بالعقل بديهة او نظرية ولا بسبب الاسباب الا باعلامه
تعالى قوله وهو المعنى بقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب الآية بناء على ان المفاتح جمع مفتح بالفتح بمعنى
المخزن فيفيد اختصاص علم غيب به تعالى لدلالة قوله لا يعلمها الا هو واما اذا جعلت جمع مفتح بالكسر
فيكون جعل كون مفاتح الغيب عنده كناية عن اختصاص علم غيب لا دليل عليه به تعالى وسيأتي توضيحه في
تفسير هذه الآية ان شاء الله تعالى قوله وقسم نصب عليه دليل يعرف ذلك الغيب بالنظر الصحيح ولهذا قيد
فيخرج بديهة العقل احترازا عنه كالصانع فانه تعالى و[redacted] لكن نعرفه بالآيات المنصوبة في الآفاق وفي الانفس وبالنظر الصحيح فيها والغيب والغائب ما يجوز عليه الحضور والغيبة
واطلاق المتكلمين قولهم قياس الغائب على الشاهد لا يصح سنداله وجوابه ان السلف مطبقون على تعبير
بما ذكر وكفى بما سندا فتأمل وليس فيها اطلاقه عليه بخصوصه فليس هذا من قبيل التسمية ولو سلم فهذا ينبغي
فيه لا سيما في قولهم قياس الغائب على الشاهد فالاولى ان يكتفى بقوله فليس هذا من قبيل التسمية والقول
بانه يقال الله غيب ولا يقال انه غائب ويعنون بالغائب ما لا ادراك ولا نراه وبالغيب ما لا نراه انتفى
لا نرى من تعبير السلف في قياس الغائب على الشاهد والتعبير المذكور غير منقول عن السلف ثم جواز اطلاق الصانع
عليه بما ورد في حديث مسند وهو ان الله تعالى صانع كل صانع وصنعته كذا قيل وهذا مبني على جواز الاطلاق
بخبر الآحاد وهو المختار واليوم الآخر فانهما وان كانا غائبين عنا لكن نصب عليهما دليل نقلي قوله وهو المراد
في هذه الآية فالغيب الذي يؤمنون به الله تعالى وصفاته وما يجب اعتقاده اجمالا او تفصيلا وعدم
كون المراد القسم الاول اذ لا يمكن التصديق بما لا طريق اليه بخصوصه وباعتبار انه لا يعلمه الا الله تعالى داخل
في القسم الثاني حيث نصب عليه دليل نقلي وهو قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب الآية ولا يبعد ان يكون تعرضه لهذا
القسم الاول ونقل هذه الآية للاشارة الى هذه الدقيقة البارعة فلله دره ما ادق نظره نفعنا الله به
قوله هذا اي ارادة القسم الاخير اذا جعلته اي قوله بالغيب صلة للايمان اي المفعول به بواسطة حرف
الجر والصلة في اصطلاح النحاة صلة الموصول والمفعول به بواسطة الحرف وتطلق على الزائد
في كفى بالله ولدفع هذا الاحتمال قال او قفته موقع المفعول به فان الضمير راجعة الى قوله بالغيب
لا الى الباء او اياه قوله او قفته اذ لا وجه لرجوعه الى الباء والتفكيك خلاف الظاهر واطلاقه
على المفعول به بواسطة الحرف مصرح في اصطلاحهم كاطلاقهم على الحرف الجر زائدة او غير زائدة
تقدمه لانه تعدية الايمان بالباء اكثر في استعمالاتهم من تعديته باللام ولهذا قال فيما سبق وهو مستعين الا

وصفاته واليوم الآخر واحوال

واحوال

الارادة او لم يلتفت الى الاحتمالين الاخيرين توهينا لهما ولذا اوردهما اذا للتحقيق وفي
التاج ان للشك وفي التاج لث وقيل قوله وان جعلته حالا فعلى هذا الايمان بمعنى التصديق
الشرعي بلا تضمين معنى الاعتراف ولا تجوز في الوثوق والغيبة صفة للمؤمنين والمؤمن به
محذوف للتعميم مع الاختصار ويخالف الاول من وجوه ثلثة وايضا لا يحتاج فيه الى التجريد او التاكيد
في حمله على التصديق الشرعي بخلافه في الاول اذا حمل على التصديق الشرعي على تقدير ملتبسين بالغيب
اشارة الى ان الباء حينئذ للملابسة كما سيجيء لكن قوله ملتبسين بيان حاصل المعنى لا تقدير العامل
كان اي الغيب بمعنى الغيبة والخفاء لا بمعنى الامر الخفي كما كان كذلك في الوجه الاول والمعنى
انهم يؤمنون بجميع ما جاء به النبي عليه السلام او يحدثون الايمان فيكون منزلا منزلة اللازم
لكن لا يناسب المقام غائبين عنكم بيان حاصل المعنى فلا محذور في اسقاط الجار وتنبيه ايضا على
ان المراد بغير الصحابة رضي الله تعالى عنهم لما روى ابن مسعود رضي الله تعالى عنه والا فلا محذور في التعميم
بانه كان المعنى غائبين عنك حقا بالرسول عليه السلام بل هذا انسب لقوله لا كالمنافقين ولعله
التخصيص بغيرهم هو ان الصحابة رضي الله تعالى عنهم لمشاهدتهم النبي عليه السلام او لمشاهدته عليه السلام
لهم ومعجزاته وهو مما يجب الايمان به فليس ايمانهم كله بالغيب وكذا في الوجه الاول ولو قيل المراد
بالغيب ثباتهم على الايمان بالغيب الابدي قوله لا كالمنافقين الذين الخ فانه مقابله هذا المعنى لا الاول
ثم وكونه الموصول موصولا بما قبله يقتضي الكلام اذ المراد بالتقوى كما عرفت مجاز اولى تخصيص بغيرهم
تخصيص الصفة يوجب اختلال الانتظام وتخصيص الموصوف ايضا يأبى عنه المقام اذ كونه الكتاب هدى
لاصحاب الكرام وافادة ذلك من اجل المرام وايضا هو الانسب لظاهر الحصر في اولئك هم المفلحون فلا
الى القول بانه يجوز ان لا يخصصهما اما على انه من اسناد ما للبعض الى الكل مثل بنو فلان قتلوا او
التخصيص بالغيب لفضل الايمان في الغيب قوله او عن المؤمن به عطف على عنكم والمراد بالمؤمن به
النبي عليه السلام وفي الكشاف وبعضده ما روى ان اصحاب عبد الله ذكروا اصحاب رسول الله عليه
السلام وايمانهم فقال ابن مسعود ان امر محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كان بينا لمن رآه والذي لا اله
غيره ما امن مؤمن افضل من ايمان بغيب ثم قرأ هذه الآية انتهى فيكون المراد بالمؤمن به النبي عليه
السلام وانما قال وبعضده لاحتمال عموم المؤمن به والاثر المذكور لكون النبي عليه السلام داخلا في جملة
المؤمن به ويكفي الدخول في هذا في الباعث الى التخصيص قول ابن مسعود ان امر محمد لعله من بعض
الرواة اذ الدعاء والذكر باسمه الشريف ليس بمستحسن وابن مسعود وهو عبد الله بن مسعود وهو من
اجل الصحابة وفقهائهم قيل وهذا الاثر صحيح مخرج في السنن موقوف عليه ثم قيل وبمعناه ما روي مرفوعا
في السنن ايضا ان ابا عبيدة بن الجراح قال يا رسول الله احد خير منا اسلمنا وجاهدنا معك
قال نعم قوم يكونون بعدكم يؤمنون بي ولم يروني انتهى فالمناسب ان يتمسك بهذا الحديث المرفوع لقوته
ثم المراد بقوله ما امن مؤمن افضل من ايمانه بالغيب ان ايمان الغيب افضل مما عداه لان هذا المعنى

اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزءون

كلام عليم

شايع في العرف لهذا المبنى واما بالنقل الى اللغة فيحتمل المساواة ايضا والمعنى العرفي هو المتبادر وعليه
يرد او ورد الاشكال بانه هذا يقتضي ان ايمانهم افضل من ايمان الصحابة رضي الله تعالى عنهم والجواب انه
معنى كون ايمانهم افضل اشد اعتدادا واعجب حالا ممن آمن به بعد ما رآه ومعجزاته عيانا وهو اسهل
والايمان بالغيب اصعب في الوصول اليه القلب وهو من هذه الحيثية افضل واكثر ثوابا واما الصحابة
رضي الله تعالى عنهم فخير الناس لنيلهم شرف القرب من الرسول عليه السلام وتزكية ظواهرهم وبواطنهم
بالنور المقتبس من حضرة النبوة وملازمة الاستقامة وكمال الخشية والتقدس عن دنس المعصية و
والترقي من الغيبة الى الحضور وايمانهم في القوة والوثاقة والضياء كبدر البدور وعن هذا قال
عليه السلام لو وزن ايمان ابي بكر رضي الله تعالى عنه مع ايمان جميع الخلايق لرجح فايمانهم بحسب
الكيفية والشدة والطمانينة افضل بمراتب كثيرة من ايمان غيرهم وجواز وجود منقبة في المفضول
مع عدم وجودها في الفاضل مما لاريب فيه قوله القلب لانه غائب مخفي لكن صدق التعريف المذكور
عليه غير ظاهر فيكون الغيب بمعنى الغيبة والخفاء كما في الوجه الثاني فلا يجوزه كونه مدركا ببديهة العقل
كما لا يجوز كونه مدركا بالحواس في الوجه الثاني قوله والمعنى اي على هذا التقدير يؤمنون بقلوبهم
او اشارة الى ان اللام في الغيب للاستغراق وفيه تقليل
وجمع القلوب لان الغيب مصدر ولو تم هذا الوجه لدل على ان الايمان هو التصديق قوله لا كمن
يقولون بافواههم اي لا كالمنافقين فيتحد مآله مع الوجه الثاني على بعض احتمالاته قوله فالباء للتعدية
على الاول للتعدية اي جعل الفعل اللازم متعديا بتضمنه معنى التغير بادخال الباء على فاعله فيصير ذهب زيد
صيرته ذاهبا فالمعنى هنا يصدق قوله الغيب لكن الغيب ليس فاعلا للفعل اللازم وفيه نوع مخالفة للقاعدة
المذكورة ولعل لهذا قال المص وادخله موقع المفعول به ولم يقل وجعله مفعولا به واما التعدية بمعنى ايصال
الفعل المعمول بواسطة حرف الجر فليس يختص بالاول وايضا يحتاج في الاول التضمين وعلى الثاني الى
التقدير بخلاف الثالث قوله وعلى الثاني للمصاحبة اشار الى ان الملابسة والمصاحبة لا فرق بينهما قيل من
بينهما بان الباء التي للمصاحبة متعلقة بمحذوف التي للملابسة وادعى ان الفرق بينهما مشهور فغفر لكتب
انتهى قال الرضي تكون الباء بمعنى مع وهي التي يقال لها باء المصاحبة نحو قوله تعالى وقد دخلوا بالكفر وهم قد
خرجوا به فقيل ولا يكون بمعنى مع الا مستقرا او الظاهر انه لا مانع من كونه لغوا انتهى وتقل بعض المحشين
على ما ذكره القائل الاول وقال قيل اذا جعلت الباء للمصاحبة لا يلزم ان يكون المتعلق محذوفا حتى يكون حالا
فالوجه تعلق الباء بالايمان وما مر من تقدير الحال معنى استحابي لا من حاق اللفظ انتهى انظر هذا النزاع
بلا طائل والاضطراب بين كلامهم فالحق ان الحالية في كلام المص على ظاهره وعليه اكثر المحققين من العلماء
والمتأخرين وذا حكموا بانهم في بسم الله وقيل ان قصد بالباء المصاحبة مجرد كونه الفعل معمولا مصاحبا
لمجرورها زمانا تعلقه به من غير مشاركة في معنى العامل فمستقر في موضع الحال وان قصد مشاركة فيه
فلغو فاشتريت الفرس بسرجه يحتمل المعنيين بخلاف نحو ثمت بالعمامة فانه لا يحتمل اللغوية انتهى
وما نحن فيه من قبيل ثمت البارحة بالعمامة فيتعين الحالية ولا يحتمل اللغوية من ذهب اليها فقد لغى

وقيل المراد بالغيب ١
لانه مستور ٢
ما ليس في قلوبهم ٣
٢٤٤
كلام في كون باء المصاحبة ظرف مستقرا او لغوا منه

١٩٠

فقد لغى لغوا فاحشا لكن سهى في جعل الباء متعلقة بدخلت في دخلت عليه بثياب السفر فالقاعدة
المذكورة هي الحق والصواب يجب حفظها على اولى الالباب وينكشف منها ان المصاحبة على تقدير
الثاني بمعنى مع وهذا محمل ما ذكره نجم الائمة الرضي وعلى تقدير الاول يكون بمعنى الملابسة وهذا اشار
اليه المص هنا وبهذا التلفيق يرتفع النزاع بين العلماء قوله اي يعدلون اركانها الاولى ويعدلون
اركانها لكلا يتوهم كون الواو زائدة ذكر ليقيمون الصلوة اربعة معان هي على الاولين استعارة تبعية
وعلى الاخيرين مجاز مرسل فقدم الاقرب ثم الاقرب وكون بعض الوجوه كناية ضعيف اركان جمع ركن
وركن الشيء جانبه وفي الاصطلاح جزء الشيء والموقوف عليه الخارج لا يسمى ركنا والمراد هنا افعالها
لانها باسرها اجزاء لها اما بحسب الوجود الشرعي نفسه وهي فرائضه او انما بحسب الاكمال والكيفية المعتبرة
بالاحسان وهي فرائضها وواجباتها وسننها وادابها قلبا وقالبا وهذا هو المراد هنا وعن هذا
ويحفظونها من ان يقع زيغ في تعديلها اي تسويتها اتيان تلك الاركان على وجه مشروع مع جمع الخاطر
وسكونة الظاهر والترقي الى مرتبة الاحسان كانه يرى مولاه الملك المنان هذا اذا اريد بالتقويم
المرتبة الثانية او المرتبة الثالثة وان اريد بها المرتبة الاولى فالامور موكولة اليك اذ المراد بالاركان
والاجزاء هنا مثل ما عرفت في بحث الايمان من انها ينتفي الكل بانتفائها وينتفي كمال الكل بانتفائها
فالتفاوت بهذا الاعتبار شايع ذايع قوله ويحفظونها عطف تفسير وفيه تنبيه على ان التعديل
هنا استعارة ولهذا الحفظ الزيغ الميل عن الاستقامة في افعالها اي الصلوة فالاضافة لادنى
ملابسة اذ الفعل اي الايقاع على ما هو المعنى المصدري او بمعنى الحاصل بالمصدر وهو الموقع
هنا للمصلي والمراد بها يعم التروك ايضا بمعنى كف النفس عن الافعال والاقوال المفسدة والموقعة
للكراهة التحريمية والتنزيهية او التحريمية فقط ثم اشار الى كونها استعارة بقوله من اقام
العود اذا قومه اي اذا سواه بازالة اعوجاجه فهو نوع شبيها
بالقائم ضد القاعد توضيح ان الاقامة بالمعنى اللغوي جعل الشيء قائما اي منتصبا وهذا من خواص
الاجسام ثم قيل اقام العود اذا قومه وازال اعوجاجه فصار قويما يشبه بالقائم ثم استعير
من تسوية الاجسام لتسوية المعاني اي لتعديل الاركان لزيادة المناسبة بين الحقيقي والمجازي
او بين المعاني ولو جعل الاستعارة من تحصيل القيام في الاجسام لم يتحقق المناسبة بهذه القوة
وقد قيل الاقامة بمعنى التسوية حقيقة في الاعيان والمعاني فلا حاجة الى الاستعارة فعلى هذا
معنى قوله من اقام العود من باب اقام العود لا بانه مستعار من نحو اقام العود لكن كونها مجازا
في المعاني راجح مختار اذ التسوية لا توجد حقيقة فيها وايضا الاشتراك خلاف الاصل وقد صرح
به علماء اهل التحويل وانما حمله على ذلك كثرة الاستعمال فيهما وهذا ضعيف اذ المجاز المشهور كثير الاستعمال
ولو اراد انه حقيقة عرفية فلا مناقشة لكن كلامه آب عنه وما قيل انه انما استند اليه من التقويم عام
للقبيلين من الاعيان والمعاني وحقيقة فيهما لا يستلزم كون الاقامة كذلك اذ معناها جعل غير المستقيم

١ وعلى الثالث للالة

قال الامام المراد بالصلوة الصلوة المفروضة انتهى فالاولى التعميم لان التعديل لازم في الكل ولو سلم التخصيص فيعلم حال النفل بالاشارة
٢ من ان يقع
مرعو

قوله فصار قويما تشبيها بالقائم انتهى فاستعار الراد اقام العود واستعار
في قومه وازال اعوجاجه

١١٧

مستقيما بازالة اعوجاجه ولا شك ان التسوية المتعلقة بالصلاة معناها الاتيان بالمعنى على ما ينبغي
لا جعلها مستقيمة بعد ان لم يكن فمد فوع بانه لم لا يجوز ان يكون من قبيل ضيق فم البئر وهذا المعنى
شائع ايضا قوله او يواظبون عليها وظب على الامر وظبا ووظوبا وواظب عليه لازمه وداوم
فصيغة المفاعلة للمبالغة نبه المص على ان المواظبة يعدى بعلى لكن الاقامة التي بمعنى المواظبة
لا يلزم ان يتعدى بعلى كنطقت الحال بكذا بمعنى دلت مع ان الدلالة تعدى بعلى ودس انه كون فعل
بمعنى فعل آخر لا يستلزم الاتحاد في الصلة فلا حاجة الى انه فيه حذف وايصال قوله من
قامت السوق اذا نفقت اي معنى المواظبة للاقامة ماخوذ من هذا او اندس بايديهم ومثل
قال قدس سره نفاق السوق كانتصاب شخص في حسن الحال وظهور التمام فاستعمل القيام فيه
والاقامة في انفاقها اي جعلها نافقة ثم استعيرت منه للمداومة على الشيء فانه كلام من الانفا
والمداومة بجعل متعلقه مرغوبا متنافسا فيه متوجها اليه المعنى قام الصلوة نفقت
ونفاقها كانتصاب شخص الى آخر ما ذكره قدس سره فمعنى النفاق مجاز للقيام فالقيام مستعار فيه
والاقامة استعملت في انفاقها اي جعلها نافقة استعارة ثم استعيرت منه للمداومة مرو اعلم ان جعل
الاقامة اولا للمداومة مع انها المقصودة لعدم المناسبة بينهما فيحتاج الى طول المسافة فقامت السوق
وانهما وقامت الصلوة واقمتها من باب واحد فكونه معنى قولهم قامت السوق انه من بابه
ومثل اولى من انه ماخوذ منه فلا اشكال بان المشابهة في هذه الاستعارة خفية غايته
انه تكون مبتذلا عاميا وهذا كتشبيه البنفسج بنار الكبريت ولا ريب في مقبوليته وقد اوضح قدس سره
وجه الشبه بين القيام والنفاق وبين الاقامة والانفاق ثم بينه بين الاقامة والمداومة اذ
الاقامة المستعارة للمداومة بمعنى الانفاق لا بمعنى كون الشيء قائما منتصبا حتى يقال ان في
المشابهة خفاء ولا شك في ان مداومة الصلوة بجعل الصلوة مما يرغب فيه كما ان الانفاق
بجعل الشيء نافقا رائجا مرغوبا فيه فلا وجه للقول بان مداومة المصلي لو سلم انها تناسب
النفاق لكنها لا تناسب الانفاق اي جعل الشيء مما يرغب فيه الغير بل مناسبة المداومة للانفاق
اظهر منها بالنفاق وايضا التجوز عن المجاز سواء كان المجاز واصلا الى مرتبة الحقيقة اولا مقرر
في كلام المفسرين كقوله واعتصموا بحبل الله جميعا الآية واما اعتبارهم العلاقة بين المعنى الحقيقي
والمجازي دون المعنيين المجازيين اما مبني على ما هو الغالب او المعنى المجازي الاول بمنزلة الاصل
والحقيقة للمعنى المجازي الثاني او لكونه معلوما بالمقايسة ولقد اغرب من قال انه لا يجوز تفرع
المجاز عن مجاز آخر وادعى ان المفهوم من كلام السيد ههنا وفي حاشية شرح المختصر ذلك ولم يدر
ان كلامه ههنا صريح في جوازه حيث قال ثم استعيرت منه للمداومة ولا يذهب عليك ان المواظبة بدون
تعديل الاركان وعكسه ليس مما يمدح به بل الممدوح من جمع بينهما فلا يحسن التقابل وحمل لفظة
او على منع الخلو مما لا مساغ فيه هنا لوجود المعنى الثالث والرابع الا ان يقال انه عرض المص بالمعاني

المعاني المحتملة هنا ولا يبا فيه اعتبار معنى آخر حين يراد منه معنى من المذكورة بقرينة تقتضيه فالمواظبة
معتبرة حين ارادة التعديل وبالعكس لدليل دل على ان المواظبة بلا تعديل الاركان وبالعكس ليست بمعتبرة
في الشرع ولا كافية في حصول التقوى قوله قال اي الشاعر اقامت غزالة عل امرأة شبيب الخارجي
قتل الحجاج وهي من شجعان النساء لما قتل زوجها خرجت على الحجاج بعسكر تطلب دمه وحاربته سنة
كاملة فهجمت عليه فهرب فصلت في جامعه صلاة الصبح بسورة البقرة اظهارا لاهانته وقصتها
مشهورة تحكى في كامل المبرد والبيت من قصيدة القائل يهجو الحجاج اسد علي وفي الحروب نعامة فتخاء
تنفر من صفير الصافر هلا برزت الى غزالة في الوغا اذ كان قلبك في جناحي طائر سوق
الضراب استعارة مكنية وتخييلية شبه الضراب اي المضاربة بالسيوف في الذهن بالاشياء
الرائجة في الرواج والكثرة واثبت له السوق تخييلا مرادا به معناه اذ المجاز في الاسناد وجعله تخييلية
بعيد والبعد منه كون السوق استعارة مصرحة البيت لابن حزم الانصاري من بحر المتقارب كذا قالوا
والاستشهاد لمجيء اقام السوق بمعنى جعلها نافقة اي رائجة لاهل العراقين اي الكوفة والبصرة
حولا اي سنة كاملة قميطا بالطاء المهملة اي تاما تأكيد للحول دفعا لاحتمال المجاز اصل القميط
ما يشد بالقماط وهو ما يشد به الصبي في المهد قيل ومن جملة حكاياتها العجيبة حكاها ابن دريد
وهي انها دخلت الكوفة ومعها ثلثون فارسا وكان فيها ثلثون الف مقاتل من اتباع الحجاج
فصلت صلوة الصبح وقرأت فيها سورة البقرة ثم هرب الحجاج ومن معه قوله فانه اذا
حوفظ عليها اشارة الى وجه الشبه لكن الاولى اذا ووظب عليها كانه نبه به على ان المواظبة
والمحافظة بمعنى واحد لكن فرق بينهما بان المداومة المواظبة على ادائها كما صرح به العلامة
في قوله تعالى على صلاتهم دائمون والمحافظة رعاية سننها وآدابها فالدوام راجع الى نفس
الصلوة والمحافظة الى احوالها كذا نقل عن العلامة في قوله تعالى على صلاتهم يحافظون لكن المص
لا يسلم المغايرة كما يفهم من تفسير هاتين الآيتين كانت اي الصلوة كالنافق اه وكان المصلي
ايضا كالمنفق الذي جعله مرغوبا فيه متوجها اليه بل هذا هو المناسب لمقام بيان الانفاق لكن
المتداول بيان التدوين لكونه اصلا قوله او يتشمرون لادائها قال في المصباح التشمر في الامر السرعة
فيه وتشمر في العبادة اذا اجتهد وبالغ والاداء لغة دفع ما يحق دفعه وتوفيته كاداء الدين والامانة
قال تعالى فليؤد الذي اؤتمن امانته وفي الاصطلاح اخص منه لانه عبارة عن فعل الشيء الذي عين له
الشارع وقتا معينا في وقته اولا باي جزء كان والقضاء الفعل بعده هذا هو الاصل الذي اراده
المص هنا وقد يطلق القضاء بمعنى الاداء والاداء بمعنى القضاء قوله من غير فتور الى آخره ما هو المراد
من تشمر ادائها من قولهم قام بالامر واقامه اه انت والى ان الباء للتعدية لانه ماله اقامه وما توهم
ان يقال ان الاقامة اذا كانت ماخوذة من ذلك كان معناه على مقتضى التعدية جعل الصلوة متجلدة
ومتشمرة لا ان المصلي متشمر في ادائها بلا فتور وايضا لا يصح ذلك المعنى الا اذا وصفت الصلوة

شعر
٢١٣
٢ يرغب فيه
٣ وإذا ضيعت كانت كالكاسد المرغوب عنه
٤ ولا تواريه
٥ إذا جد فيه وجد
١ إذا جعلتها نافقة

بما هو لفاعلها نحو جد جده اشار الى دفعه بقوله اذا جد فيه وتجلد فاشار الى ان الجد والتجلد
على تقدير كون الباء للتعدية ايضا صفة المصلي دون الصلوة كذا قيل فالمانع من جعل جد جده
للمبالغة قال قدس سره وحقيقة قام بالامر القيام به على الاعتناء بشانه وبجزمه التشمر والتجلد
فاطلق القيام على لازمه ومنه قامت الحروب على ساقها اذا التحمت واشتدت كانها قامت
وتشمرت لسلب الارواح وتخريب الابدان انتهى وما نحن فيه كان الصلوة قامت وتشمرت
لاخراج المصلي عن عهدة ادائها والخلوص عن تبعة تركها وذلك لا يتحقق ولو ادعاء الا بتشمر
المصلي لادائها على وجه شرعي فتشمره لازم لجعلها متشمرة فكل من اقام بالامر واقامه استعمل في لازم
معناه وهو الجد والتجلد فيكون مجازا مرسلا وجعل الباء للملابسة بناء على ادعاء انه مفهوم من
كلامه قدس سره لا يفيد اذ النظم الشريف من اقامه لا من قام به فلا ريب في ان المعنى على هذا بجعلهم
الصلوة متشمرة للمبالغة في تشمر المصلي كانها بلغ تشمره مبلغا تجاوز الى الصلوة فذكر قام به
الى سبب فلا يكون للملابسة بل للتعدية والنزاع في مثل هذا خلاف التحقيق نعم اذا جعل قوله
تعالى ويقيمون الصلوة من باب الحذف والايصال لكان للنزاع في ان الباء للملابسة فيكون التشمر
صفة المصلي بلا عناية او للتعدية فيحتاج الى التمحل وجه لكن لم ينقل هذا من الثقات
وان ذهب بعض اليه والصواب ما اثبتناه فمعنى قوله من قام بالامر اي من بابه ومسائله
قوله وضده اي ضد المذكور قعد عن الامر وتقاعد اي عن الامر يعني ان الثلاثي والتقاعد بمعنى واحد
والضدية بينهما باعتبار المعنى اللازم لهما فاذا كان في الاول الجد والتجلد يكون في الثاني
التكاسل والتفتور فالضدية في المفهوم بهذا الاعتبار لا في المركب فلا اشكال والضدية با
عتبار اصل المعنى وهو القيام والقعود وان صحت لكن لا يناسب المقام لعدم كونه مرادا من الكلام
قيل ان من يجي للتعدية كما في رضي عنه وارضاه فاي مانع من جعل قعد عنه بمعنى اقعده اي تركه
واهمله فلا يتم قولهم ان جعل الباء في قام به للتعدية يبطله قولهم في ضده قعد عن الامر لانه لازم فقط
لكن قعد عنه كونه بمعنى اقعده بناء على كون رضي عنه بمعنى ارضاه غير منقول عن السلف والقياس
في اللغة ليس بمقبول فالاولى فاي مانع من جعل ضد القيام المتعدي القعود اللازم باعتبار الل
فان القيام المتعدي مستلزم للقيام اللازم على ان الضدية كما عرفت باعتبار المعنى اللازم فلا
فلا يضر كون احدهما متعديا والاخر لازما باعتبار اصل المعنى ولا تنس ما سبق من ان التشمر وحده
لا يكفي في التقوى بل مع المداومة ومراعاة التعديل ثم الاولى ان يتشمرون في ادائها كما يشعر به
قوله اذا جد فيه ان يتشمرون لادائها يناسب المواظبة والمداومة وهذا ليس بمفهوم والا يكون
عين ما سبق بل المراد التشمر في ادائها بلا فتور قوله او يؤدونها معنى رابع ليقيمون الصلوة
قوله عبر عن الاداء بالاقامة مجازا والا نحو عبر عنه ان يؤدونها بقوله يقيمون الصلوة تبعا
ففيه اشارة الى ان المجاز المرسل كالاستعارة يكون مجازا مرسلا بالتبع لكونه مجازا بالاصالة

ولو كان كما زعم لكان التعرض لاقامه حشوا منه

على ان التعدية بمعنى التصيير مختص بالباء صرح به العارف الجامي فمعنى رضي عنه كونه بمعنى ارضاه وكون معنى قعد عنه اقعده سهو فحشي

الا شتمالها على القيام ١٤

بالاصالة وفيه تردد لما كان التأدية والاداء واحدا اذ الاداء اسم مصدر للتأدية قال عبر عن
الاداء ولم يقل عن التأدية يعني ذكر الاقامة واريد بها الاداء مجازا مرسلا والاداء فعل الصلوة في
وقتها المعين لها وهذا معنى قول ائمة الاصول الاداء تسليم عين الواجب وفي اختياره على
يصلون مع انه المراد واخصر تنبيه على انهم يفعلون الصلوة في وقتها ويسارعون الخروج
عن عهدتها ويراعونها حق رعايتها وهذا المعنى هو الذي رجح المحقق السعد حيث قال انه
لا يفهم من اقامة الصلوة الا ادائها وايقاعها دون غيره من المعاني السابقة ويؤيده عند
تعبيره في كثير من الاحاديث الصحيحة كحديث البخاري امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة فاذا فعلوا ذلك
فقد عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحق الاسلام ولا يخفى على ذي لب تعسفه فيه انتهى
وهذا عجب منه اذ مجرد الاداء يكفي في العصمة عن القتل ونهب الاموال ولا كلام فيه وانما
الكلام في تحقق التقوى ولا ريب في انه لا يكفي مجرد الاداء كما يشير اليه المص بالصوت الاعلى مع انه
قيل عليه انه ان اراد ان القيام يطلق على الصلوة لكونه بعض اركانه ثم يؤخذ منه الاقامة ورد
عليه ان المفهوم انه جعلت للتعدية كان معنى اقامة الصلوة جعل الصلوة مصلية وان جعلت
للصيرورة كان معنى اقام صار ذا صلوة فلا يصح ذكر الصلوة معه الا ان يجعل مفعولا مطلقا
والكل مما لا يرتضيه الطبع السليم وان اردت ان القيام لما كان ركنا منها كان فعله وايجاده اعني
الاقامة ركنا لها ايضا توجه عليه ان ركنها فعل القيام بمعنى تحصيل هيئة القيام في المصلي
حال الصلوة لا بمعنى تحصيلها في الصلوة وجعلها قائمة فان قيل لعله اراد ان القيام جزء
فيكون ايجاده اي الاقامة جزءا من ايجاد جميع اجزائها الذي هو اداؤها فعبر عن ادائها بجزئه
قلنا فمعنى يقيمون حينئذ يؤدون الصلوة فيحتاج في ذكر الصلوة معه الى ارتكاب كونها مفعولا مطلقا
كذا نقل عنه قدس سره وهذا لا يلايم قوله لاشتمالها على القيام فوجه المجاز كون الصلوة مشتملة على القيام
الذي هو ركنها ونظيره قوله كما عبر عنها بالقنوت واعتذر بعضهم بانه لما جعل في الشرع التعبير
عن الصلوة التي فعل المصلي بجزئها شريعة جعل التعبير عن تحصيل كلها بتحصيل بعضها شريعة فعبر
عن ادائها بالاقامة التي هي تحصيل جزئها ويقيمون الصلوة تجريد وفي البعض لا تجريد فيه اذ الاداء
متعلق بالصلوة من غير ان يكون الصلوة داخلة في مفهومه وانت خبير بان العلاقة المعتبرة هي
الكلية والجزئية لا غيرهما فالتعبير عن تحصيل الكل بتحصيل البعض غير منقول حتى يكون مجازا
مرسلا وجعل البعض كجزء الاقامة التي هي ايجاد القيام جزءا من ايجاد جميع اجزائها كما نقلناه آنفا
من قبيل اشتباه العارض بالمعروض والشريف العلامة لم يرض بذلك وعدم رده لتزييف ما ذكر من
آخر غاية الامر سكت عنه ولا يفهم منه عدم الرد والظاهر انه لا تركيب في الايجاد الا باعتبار كالتركيب
من الحجر الموضوع في جنب الانسان على ان الايجاد لكونه مصدرا امر اعتباري لا موجود في الخارج

كثرة مجازا دون نقله في العرف ... من كونه الثلاثي ويلزم ... هو الثلاثي في الفعل الذي ... المجاز ... تقاتلا اي تضاربا بكونه ... واستوضح بقولنا زيد وعمرو

فضلا عن ان يكون له جزء وتركيب بخلاف القيام والقراءة وغيرهما من الاركان وبهذا التقرير
يندفع ما قيل من ان ايجاد ركن الشيء لا يلزم ان يكون ركنا له ولو لزم ذلك يكون ايجاده ركنا
وهلم جرا فيلزم التسلسل وجه الاندفاع ان التسلسل اما غير متحقق في الامور الاعتبارية او
غير مستحيل فيها فالوجه ان يقال القيام الذي هو مفهوم من الاقامة التي هي ايجاد القيام
كما اعترفوا به مجاز في الصلوة لاشتمالها عليه ويلزم منه بالضرورة كون الاقامة مجازا في
ايجاد الصلوة تبعا كما هو شان المجاز والاستعارة في المزيدات فذكر الصلوة بعده اما محمول
على التجريد او على التأكيد او على تعيين القيام المفهوم من الاقامة كما قيل نظيره وفوق سواء
السبيل في قول الشيخين لاشتمالهما يكون على ظاهره قوله كما عبر عنها بالقنوت في قوله تعالى
وكانت من القانتين اي المصلين اذ القنوت يطلق على القيام في الصلوة والركوع في قوله
واركعوا مع الراكعين والسجود كقوله تعالى وكن من الساجدين والتسبيح كقوله تعالى فلولا انه
كان من المسبحين اي من المصلين على قول فالعلاقة الجزئية لكن لا ينتفي الصلوة بانتفائها
كسائر الاركان بل ينتفي كمالها بانتفائه فيكون جزءا من كمالها والا فالعلاقة خفية قوله
والاول اي المعنى الاول من المعاني الاربعة اي يعدلون اركانها اظهر وعن هذا بالتقدم
اليق ثم بينه بوجوه ثلثة بقوله لانه اشهر باعتبار كثرة موارد استعماله نحو قوله تعالى واقيموا
الوزن الاية وقوله تعالى ولو انهم اقاموا التورية والانجيل الاية اي حفظوهما وغير ذلك والاكثرية
امارة الظهور والى الحقيقة اقرب كما ظهر من التقرير السابق كيف لا وقد قيل الاقامة حقيقة
بمعنى التسوية في الاعيان والمعاني فلا حاجة الى الاستعارة واذا لم يكن حقيقة في المعاني فهو اقرب
فلا جرم في قربه الى المعنى الحقيقي لاشتراكهما في الاشتمال على معنى التسوية وانما الفرق في
متعلقيهما العين والمعنى ولو قيل اقامة الصلوة ازالة اعوجاج الصلوة وتسويتها وهذا
مقيد والمعنى الحقيقي هو مطلق التسوية وازالة الاعوجاج فالمطلق اقرب الى المقيد لا سيما
اذا كان جزءا من المقيد لكن الاول هو الادق لقول المص من اقام العود والمراد بالمعنى الحقيقي
تسوية الاجسام كالعود وازالة اعوجاجه كما هو الظاهر مع انه مجاز ايضا فان الاقامة في اللغة
كما هي جعل الشيء منتصبا فكونه معنى حقيقيا بالنظر الى العرف ولو اريد به جعل الشيء منتصبا
لم يبعد لانه اقرب من الثاني وغيره وان كان لا بينهما واسطة كما في المعاني الثلاثة لان بالتسوية صار الشيء
قويما مشابها بالقائم اما كونه اقرب من الثالث فلثبوت الواسطة بينه وبين المعنى الحقيقي لان
الاقامة حقيقة جعل الشيء قائما ثم استعملت بمعنى الانفاق وجعل الشيء رائجا ثم جعلت بمعنى المداومة
واما بالنظر الى المعنى فلان الاقامة جعل الشيء منتصبا والقيام الانتصاب وهو يستلزم الاعتناء وبواسطة
الاعتناء استعمل في لازمه وهو الجد والتجلد واما بالنظر الى الرابع فلان الاقامة كما مر جعل الشيء منتصبا
والقيام حقيقة الانتصاب ثم استعمل في الصلوة مجازا ثم استعمل الاقامة في اداء الصلوة واما قرب

قوله بل وحاصل كلامه ان الصلوة لما كانت مشتملة على القيام الذي يلزم الاقامة التي هي ايقاع القيام عبر عن اداء الصلوة الذي هو ايقاع الصلوة بالاقامة بطريق اطلاق الملزوم الذي هو الاداء بالازم الذي هو الاقامة فيكون كناية لكونه انتقالا من اللازم الى الملزوم ولا يخفى ... على القيام ان يكون هذا من باب اطلاق الجزء على الكل ... ذلك انما يتم اذا عبر عن الصلوة بالقيام وهنا التعبير عن ادائها باقامتها ولا جزئية بينهما انتهى ويندفع بهذا البيان المذكور هذا الاشتباه على ان قوله لكونه انتقالا من اللازم مبني على مذهب السكاكي وهو مزيف كما في التلخيص وشرحه ومنهم من اخذ كونه استعارة وانه شبه الصلوة ... من القيام الذي هو صفة المصلي ... لاشتراكهما في القيام ... انه خلاصة الاشكال ... الاستعارة ولا يدري ان هذا على تقدير تمامه شرح لا يوافق المشروح منه

٢١٥

واما قرب الثاني وتقديمه فلانه مع كمال المناسبة بمقام المدح اقل تكلفا من الثالث وكذا بالنسبة
الى الرابع كما فهم من التقرير السابق قوله واقيمت بالياء وافردت بالواو وافعل تفضيل من
الفائدة لانه واوي ويائي كما في القاموس والفائدة ما استفيد من علم او مال والاول هو
المراد هنا قيل انه عطف على اظهر لا على اشهر واقرب لكن لم يتبين وجهه والظاهر انه يحتمل
ان يكون معطوفا عليه ويكون من تتمة التعليل ولا شك في كون الافيدية سببا للاظهرية
لتضمنه اي يقيمون الصلوة على هذا التقدير التنبيه على ان الحقيق بالمدح بانهم يقيمون
الصلوة من راعى حدودها اي من عدل اركانها وهو المعنى الاول او التنبيه على ما سيجيء
بعد من قوله اولئك الخ والاول هو الظاهر المتبادر ولذا قال قدس سره يعني ان يقيمون الصلوة
لما كان في معرض المدح بلوازم لا على ايجاد كان حمله على تعديل الاركان اولى فانه المناسب لترتب
الهدى الكامل والفلاح التام الشامل والاقبال على الله تعالى بقلبه المفسر بان تعبد الله تعالى
كانك تراه وهذا يلائم كون المراد بالتقوى المرتبة العليا او الوسطى دون المرتبة الادنى وقد تحقق
كونها مرادة ايضا ثم الاحرى بهذا التنبيه كون المعاني الاربعة مرادة معا بعموم المجاز اي
بما يطلق عليه لفظ يقيمون وقد مر مرارا ان اعتبار المعاني في صورة ارادة معنى واحد منها لا
بقرينة خارجية الا يرى انه من راعى حدودها بدون المواظبة وبدون التشمر لا يستحق المدح
ولذلك اي للتنبيه المذكور ذكر في سياق المدح والمقيمين الصلوة بهذا بر حاله التي يعتد العلم
بذلك التنبيه واما كون المراد بالاقامة المعنى الاول فلشهرته واقربيته فغرضه بيان فائدة
ذكر المقيمين في سياق المدح وتركه في معرض الذم وعدم الايراد في الموضعين على نسق واحد
لا ان المراد بالمقيمين المعنى الاول فانه مفروغ عن بيانه فلا وجه للايراد بانه لا يدل على مدعاه من
ان الاول اولى اذ يمكن ان يكون الاقامة بمعنى المواظبة والمداومة والساهون عن الصلوة
كما نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما المنافقون الذين يتركونها اذا غابوا ويؤدونها
اذا حضروا والمعرض بكسر الميم وفتح الراء كما هو المشهور ومعناه في الاصل اللباس الذي تتزين
الجارية به اذا عرضت للبيع فاستعيرت للسياق او للعبارة الواقعة فيه والاول هو المناسب
هنا لوقوعه في حذاء السياق فاختيار السياق اولا والمعرض ثانيا للتفنن وعدم اختيار
عكسه لنكتة تعرف بالتأمل قوله والصلوة فعلة بفتح العين فاعلت فصارت صلوة وجوز ان تكون
في تكون حركة العين منقولة من اللام وكذا الزكوة المأخوذة من التزكية وهي التنمية او
التطهير ثم نقل الى المعنى الشرعي وهو القدر المعين من المال وهذا مستعمل في القرآن واما في
اصطلاح الفقهاء فهو تمليك ذلك القدر المعين قوله من صلى اي مأخوذة منه فينتظم
الذهبين اذا دعا اي النداء والسؤال مطلق او من الادنى الى الاعلى وهذا هو الشايع في الاستعمال
واما الاول فوجه صحته كونه بمعنى الندا لكنه مهجور الاستعمال وتخصيص الصلوة بالدعاء مع انه مشترك

١ الظاهرة من الفرائض والسنن وحقوقها الباطنة

٢ من الخشوع

٣ للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون

٤ فويل للمصلين والصلاة فعلة

٥ كالزكوة من زكى

بين الرحمة والاستغفار والدعاء اذ المناسب هنا الدعاء لقوله وانما سمي به والاشتراك بين هذه المعاني
لفظي او معنوي بيانه مذكور في التوضيح مفصلا بل جعل الصلوة من صلى لعدم استعمال التصلية
بمعنى الدعاء حتى قال في القاموس اسم يوضع موضع المصدر فيقال صلى صلوة ولا يقال صلى
تصلية انتهى وكذا في الصحاح يعني ان صلوة اسم لا مصدر لكن يوضع موضع المصدر فيكون مفعولا
مفعولا مطلقا والقياس صلى تصلية لكن لم يسمع استعمالها بمعنى الدعاء بل معناها اتيان الصلوة على
النبي عليه السلام وايضا في قوله من صلى اشارة الى ان الثلاثي المجرد منه لم يسمع فلا يكون صيغة
التفعيل للكثرة والمبالغة قوله كتبت بالواو مع ان الظاهر ان يكتب بالالف اذ مدار الكتابة على التلفظ
فاشار الى وجهه بقوله على لفظ المفخم بكسر الخاء المعجمة المشددة والمراد بالتفخيم هنا امالة الالف
نحو مخرج الواو لا ترك الامالة واخراج اللام مغلظة في اسفل اللسان كلام الله اذا لم تك كسرة
وهذا معنى التفخيم ضد الترقيق وهو الشايع عند ارباب التجويد فعلم منه ان التفخيم معانيه ثلثة الامالة
المذكورة وترك الامالة وضد الترقيق قوله وانما سمي الفعل اشار الى وجه المناسبة بين
المنقول عنه وهو المعنى اللغوي الذي هو الدعاء والمنقول اليه وهو المعنى الشرعي الذي هو فعل مخصوص
والمراد بالفعل هنا الحاصل بالمصدر وهو الاثر اعني الهيئة الحاصلة من تركب امور مخصوصة ولما
كان الهيئة موحدة لامور كثيرة جعل الفعل مفردا تنبيها على ذلك لكن فيه كلام فتأمل لاشتماله
على الدعاء اشتمال الكل على الجزء فهو من قبيل نقل العام الى الخاص او من قبيل نقل الحقيقي
الى المجازي اي من المنقول الذي غلب في غير الموضوع له قوله وقيل اصل صلى ليس دعا بل حرك
الصلوين قال صاحب الكشاف والتوضيح انه يريد ان صلى مأخوذ من الصلا بمعنى حرك الصلوين
وهما العظمان الناتيان في اعلا الفخذين يقال ضرب الفرس صلويه بذنبه اي ما في يمينه وشماله ثم
استعمل صلى بمعنى فعل الهيئات المخصوصة مجازا لغويا لان المصلي يحرك صلويه في ركوعه
وسجوده ولما اشتهر هذا المعنى استعير منه بمعنى دعا تشبيها للداعي بالمصلي في خضوعه وتخشعه
وفيه ضعف من وجهين الاول ان الاشتقاق مما ليس بحدث قليل الثاني ان الصلوة بمعنى الدعاء
شايعة في اشعار العرب ولم يرو عنهم اطلاقها على ذات الاركان بل ما كانوا يعرفونها فلا
يتصور لهم التجوز فالصواب ما ذهب اليه الجمهور من ان لفظ الصلوة حقيقة في الدعاء ومجاز
لغوي في الهيئات المخصوصة المشتملة عليه كذا حقق في اصول الفقه كذا نقل عن الفاضلين
في شرحه ويرد عليه انه ان اريد بان الاشتقاق مما ليس بحدث قليل انه قليل بالنسبة الى
الاشتقاق من الحدث فلا يضر وان اريد انه قليل في نفسه خارج عن الفصاحة فغير مسلم
وقد بين العلامة التفتازاني وقوعه في مواضع كثيرة كاستحجر واستنوق وابل اذا احسن رعي الابل
واترب الكتاب اذا القى عليه التراب وزفت الاناء وغير ذلك مما سيجيء من الشيخين في التفسير
في محله وصاحب الكشاف من ارباب اللغة وله كتاب في اللغة يعتني به الفحول ويتلقاه بالقبول

بالقبول وقد صرح به المحققون من ارباب العربية كابي علي الفارسي حيث قال الصلوة من
الصلوين لان اول ما يشاهد من احوال الصلوة تحريك الصلوين للركوع واما القيام فلا يختص
بها قال ابن جني وهو حسن وكذا في الروض الصلوة اصلها انحناء وانعطاف من الصلوين
وهما عرقان في الظهر الى الفخذين ثم قالوا اصلى عليه اي انحنى عليه رحمة وفيه مخالفة في تفسير
الصلوين لما مر من تفسيرهما وهذا قول آخر وقيل في الفخذين وقيل عظمان ناتئان في جانبي الذنب
ثم قوله ولم يرو عنهم اطلاقها على ذات الاركان بل ما كانوا يعرفونها اعجب من ذلك اذ عدم الرواية
انما يعرف بالاستقراء التام وهو متعسر بل متعذر والاستقراء الناقص غير مفيد على ان تصريح هؤلاء
الثقات كاف في الرواية ولولاه لارتفع الامان في التحرير والبيان فالمناسب لشراح الكشاف ان لا يقولوا
لم يعرف الرواية عنهم ورد القول بانهم ما كانوا يعرفونها في غاية من الغرابة فان الصلوة الشرعية
عبادة قديمة شرعت في كل شريعة وان تفاوتت وقتا وكمية وكيفية كما ذكرت في مواضع من النظم
الجليل والقول بان اهل الجاهلية بر متهم غافلون عنها بعيد عن السداد ومناف للرشاد والله رؤف
بالعباد غاية الامر ان ما اختاره المص مذهب الجمهور وفيما بين العلماء هو المشهور وعن هذا مرضه ولم
يرض به قوله واشتهار هذا اللفظ وفي التفسير الكبير ان ما اختاره الزمخشري من الاشتقاق يفضي
الى الطعن في كون القران حجة لان الصلوة من اشهر الالفاظ واشتقاقه من تحريك الصلوين من
ابعد الاشياء معرفة فلو جوزنا ذلك وقلنا انه خفي واندرس بحيث لا يعرفه الا الاحاد لجاز مثل
في ساير الالفاظ ولو جاز ذلك لما قطعنا بان مراد الله تعالى من هذه الالفاظ ما يتبادر الى
افهامنا اليه لاحتمال ارادة تلك المعاني المندرسة الى آخر ما قال فاشار المص الى جوابه بانه اشتهار
هذا اللفظ وهو الصلوة لا صلى او مادته في المعنى الثاني اي المنقول اليه وهو الاركان المعلومة
مع عدم اشتهاره اي لفظ الصلوة في الاول اي تحريك الصلوين لا يقدح لا يعتبر في نقله عنه
اذ قد يغلب النقل بحيث يهجر المعنى الاول كما يشتهر المجاز بحيث يكون الحقيقة مهجورة بالكلية حتى
ان الائمة اختلفوا في ان المجاز المتعارف اولى او الحقيقة المهجورة واشتقاق اللفظ من ابعد
الاشياء معرفة لو كان مؤديا الى ما ذكره الامام لبطل غلبة النقل والمجاز والتزامه اشد عيبا مما
عابه قوله واشتهار هذا الى وانما سمي ليس بموجود في الكشاف الذي عندنا وعن هذا اشار المص لكن
بعض ارباب الحواشي قال وانه كلام معقول القول فانه بعينه كلام الكشاف ولو صح ذلك قوله
واشتهاره ليس جوابا للامام بل يقال ان كلامه هذا يرد ما ذكره الامام كانه غفل عن هذا
اللفظ فاشتغل باعتراضه قوله لا يقدح اي لا يعتبر وهو مجاز من قولهم قدح في عرضه ونسبه
اذا عابه هذا هو المراد بنوع شايع والاولى والقدح بمعنى العيب ثم صار شايعا في العرف
كانه حقيقة فيه قوله وانما سمي الداعي مصليا من معقول الكشاف مراده دفع اشكال بان الداعي يسمى
مصليا لانه لا يحرك الصلوين فلا علاقة بين المعنيين اشار الى الجواب بانه انه هذه التسمية باعتبار

قال ابن فارس في كتاب فقه اللغة كانت العرب في جاهليتها على ارث من ارث ابائهم في لغاتهم فلما جاء الله تعالى بالاسلام حالت احوال ونقلت الفاظ من مواضع الى مواضع اخر بزيادات ومما جاء في الشرع الصلوة واصله في لغتهم الدعاء وقد كانوا عرفوا الركوع والسجود وان لم يكن على هذه الهيئات فقالوا او دوه صعدته غواصها ببلج متى يرها يهل ويسجد وقال الاعشى يراوح من صلوات المليك طورا سجودا وطورا جوارا وهذا وان كان كذا لكن العرب لم تعرفه بمثل ما اتت به الشريعة من الاعداد والمواقيت والتحريم للصلوة والتحليل منها وكذلك الصيام والحج والزكوة انتهى كذا

٢١٧

١ المخصوص بها

٢ يفعله

١ تشبيها له تخشعه بالركوع والساجد

قوله وجازر قناهم ينفقون

باعتبار المعنى الثاني الذي اشتهر فالصلوة بمعنى الدعاء نوع الصلوة بمعنى الاركان المعلومة والثناء بينهما في التخشع والتذلل اشار اليه بقوله تخشعه بالراكع والساجد اي بالمصلي مجازا وانما اختار اذ التخشع والتذلل اظهر فيهما من غيرهما من الاركان وفيه دليل على جواز التجوز من المجاز كما سبق توضيحه قوله الرزق في اللغة الحظ اي النصيب بهذه الجملة معطوفة على يقيمون والجامع اخره اذ الاصل اهم العبادات وما موصولة او موصوفة وحملها على المصدرية ضعيف وغير ملايم لكلام المص وقيل في اللغة العطاء وقيل الملك وما اختاره المص اوفق للمعنى الشرعي قال الله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون اي حظكم المعطى اذ لا معنى لارادة المعنى المصدري والاستشهاد بالاية باحد وجهيه وهو عدم القول بالحذف لا مطلقا كذا قيل ويخدشه ان المص فسر هذه الاية بتقدير المضاف وهذا بناء على الحمل على العرف حتى قال بعض المحشين حمل الاية على اصل اللغة دون العرف كما حمله غيره وفسرها بانكم تجعلون شكر رزقكم لان التقدير خلاف الاصل وبيان انه العدول عن العرف ايضا كذلك انتهى وهذا التفسير هو الذي اختاره المص في سورة الواقعة الا انه يقال لمحشي في الموضعين على الاحتمالين ولا يخفى بعده في مثل هذا المقام ثم هذا القائل في حل قول المص وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب وابقاء النظم على اللغة ما امكن اوفق لقوله تعالى انا جعلناه قرانا عربيا وهنا يدعي ان العدول عن العرف خلاف الظاهر مع امكان اللغة والغرض مجرد الاستيناس واحتمال اللغة كاف فيه ولهذا قال الراغب في تفسيره تجعلون نصيبكم من النعم تحري الكذب والمتبعة هنا فيه قوله والعرف خصصه الظاهر من كلامه ان الرزق باكراسم للحظ المعنى والتفسير بتخصيص الشيء يناسب المصدر الا انه يقال هذا من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اي الشيء المخصص ولكل مدخلية التخصيص فسره به بيده قوله للانتفاع به اذ الانتفاع لا يكون الا بالشيء المخصص للتخصيص وتفرع قوله يعني الموافق الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا او حراما انتهى والمراد المشروب والملبوس والعبيد ولهذا قال تخصيص الشيء ولم يقل تخصيص المال ونحوه ومعنى التخصيص قصر الشيء عليه بحيث لا يوجد في غيره ولما كان المعنى اللغوي شاملا للغذاء ولغيره وللامور المحسوسة والمعنوية وللحرام والحلال والاولاد والازواج والعرف خصصه والمعنى اللغوي عام والعرف خاص ببعض افراد العام قوله للانتفاع به علة غائية للتخصيص والانتفاع به كالاكل والشرب واللبس والركوب والسكنى ونحوها واحترز به عن تخصيص الشيء بالحيوان لا للانتفاع بل للمعرفة وتمكينه منه بالجر اي ولتمكينه منه اي من الانتفاع به بحيث لا يمنعه مانع منه بان ساقه الله تعالى اليه واعطاه اياه لينتفع به وليس معنى التمكين اعطاء القدرة اذ لا خلاف في ان اصل القدرة من الله تعالى وان القدرة المتعلقة بالفعل ليس منه تعالى وانما الخلاف في هل يسوق الحرام الى العباد ويعطيهم اياه لينتفعوا به ام لا فعندنا الشق الاول مختار وعند المعتزلة الشق الثاني كما سيجيء

الى الحيوان

على الله تعالى

كما سيجيء ثم والمعتزلة لما استحالوا اي عدوا محالا نسبة استقلال العبد ان يمكن من الحرام بناء على اصلهم الفاسد من ان التمكين من القبيح قبيح وخلقه ايضا قبيح فانه مذهبهم ان الحسن والقبح يعرفان بالعقل والحاكم بهما العقل ثم قالوا الحرام ليس برزق اي شرعا لان الاضافة الى الله تعالى ماخوذ في مفهوم الرزق قال الله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين وقد عرفت انه تعالى يستحيل منه ان يمكن من الحرام يعني ان يسوق الله تعالى الحرام الى العبد ويعطيهم اياه لينتفعوا به وهذا مبني واقع من الله في زعمهم لانه ماخوذ في مفهومه انه لا يمنع من الانتفاع به شرعا وذلك لا يكون الا حلالا اذ الاذن الشرعي لا يكون في الحرام وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان استحالة تمكينه من الحرام يقتضي انه لا يكون سوق الحرام منه تعالى لا ان لا يكون رزقا لما يرى ان ذلك السوق غير واقع منه تعالى بل ذهب بعض اهل السنة الى مذهب المعتزلة بناء على انه لا يملكه لخبثه كما قاله النسفي وفي احكام القران للجصاص من اطلاق اسم الرزق انما يتناول المباح دون المحظور لانه لو كان رزقا جاز انفاقه والتقرب به الى الله تعالى وجوابهم يظهر من جوابنا المعتزلة ثم اختلف في عمل الخير بالمغصوب فقال ابن عقيل لا ثواب للغاصب لانه اثم ولا لرب المال لانه لا نية له وانما يؤخذ من حسنات الغاصب بقدر ماله وقيل انه نفع حصل بماله فكان له ولا صالح يوجر به انتهى والقول الاول هو المعول فان الاعمال بالنيات ونيل الثواب لو عز معتبد لان الاجر لكونه سببا له ولا يجري هنا مثله وايضا لو كان له الاجر كذلك لزم ان لا يؤاخذ الغاصب في دار الجزاء ثم الا يرى انه تنوير لتقرير الدليل المذكور لا لاثبات اصل المدعي فانه ثبت واثبات الثابت تحصيل للحاصل فلا وجه للاشكال بانه لا تنوير لاختصاص الرزق بالحلال لان استفادة الحل من الاسناد كيف يدل على اختصاص الرزق بالحلال يعني ان الرزق في نفسه يجوز ان يكون عاما للحرام ايضا واختصاصه بالحل هنا لاجل الاضافة اليه تعالى وتخصيص العام بقرينة شايع ووجه الاندفاع هو ان اسناده تعالى الرزق الى ذاته مع ملاحظة انه تعالى لا يمكن القبيح بل بديهي اختصاص الرزق بالحلال بل يدل عليه بلا حقه تلك المقدمة والحاصل انه بذلك الاسناد يعرف اضافته اليه تعالى ولهم مقدمة ثابتة عندهم فبلاحقها يتم المقصود وغرضه توضيح ما اجمله الكشاف ويخل بذلك ايضا ما اورد على الكشاف حيث جعل الاسناد للاعلام بجعل ما ينفقونه ان التعبير عما ينفق بالمرزوق يغني عن استفادته من الاسناد ولا حاجة الى الجواب قدس سره بانه لما كان الرزق في اصل اللغة بمعنى الحظ وهو يشمل الحلال والحرام تمسك بالاسناد وجه الاخلال ظاهر مما تقدم على انه قدس سره اشار الى ان المعنى اللغوي للرزق مرادها وقد مر ان المعنى العرفي راجح والقول بان الجواب عنه ان التنوير باعتبار ان الاسناد والابتداء بمجال الحل كما يرشد اليه وصف الحل بالمطلق يرد عليه ان الكلام في اثبات الحل وتنويره لا لانه اجنبي عن المقام وان كان في نفسه صفة ثم تتمة الحرام والمطلق بكسر الطاء وسكون اللام وفاق الحلال كما في النهاية او الخالص

ے الاولى فانه انفاق الحرام موجب لذمهم

مستبعة بورثه مليح قوله فانه انفاق الحرام لا يوجب المدح اشارة الى غاية الايذان والفائدة المترتبة عليه ندم ابنا في انفاقه بل يوجب الثواب لا لكم مع ان الغاصب لا يثاب على الانفاق حتى قالوا لو تمنى الثواب يخشى عليه امر عظيم واما كون المنفق المال الذي لا يعرف صاحبه كاللقطة مثابا عليه فليس مما نحن فيه فانه باذن الشارع ودفع قيمته اذا عرف صاحبه وطلب ماله فتصرفه مال الغير بغير اذنه كما بين في محله قوله وذم المشركين عطف على اسند ومن تتمة التنوير وجه الاستدلال على طريق التنوير ان المشركين اتخذوا بعض الحرام رزقا فيشعر ان الحرام ليس برزق قوله واصحابنا ردوا ذلك حيث جعلوا الاسناد للتعظيم ومنعوا كون الاسناد للايذان المذكور بل لتعظيم الرزق بسند ان ما عظم نوره عنده تعالى واراد اظهار عظمته اضافه الى ذاته مثل بيت الله وناقة الله مع ان الاضافة الى ذاته تعالى يؤذن بانه مخلوق له تعالى واما ايذانه الحل فلا الا على اصلهم الفاسد وقد بين في موضعه ما له وما عليه وبسند ما تمسك اصحابنا كما سيجيء وجه التحريض على الانفاق انه اذا علم ان الرزق منه تعالى وله لا يناسب الامساك ونعم ما قيل الجود بالموجود ثقة بالمعبود ولذا قال عليه السلام انفق بلالا ولا تخش من ذي العرش اقلالا وقيل انه لتعليم حق الانفاق بان يعرف انه معطى من مال الله تعالى لعبيده فلا يضيفه الى نفسه لانه ابعد يعرف ماله لمستحقه وهذا جيد لو لم يفهم انه تعالى ملكهم وجعل العبد مالكين له ولذا انه تقول وفيه زجر عن المنفق عن المن على الفقراء وبيان ان المن له تعالى حيث رزقهم الله تعالى بيد غيرهم فما اعطاهم رزقهم لا رزقه قال تعالى فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ما ملكت ايمانهم فهم فيه سواء الاية ولا ريب ان حال الفقراء يفهم منه بطريق الدلالة هذا جواب الاول واما الجواب عن الثاني فما اشار اليه بقوله والذم اي ذم المشركين لا لعدم الحرام رزقا كما زعموا بل لتحريم ما لم يحرم اي بل لحكمهم برأيهم تحريم ما لم يحرم اي الله مثل ما اخبر في قوله تعالى وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا الاية فانهم حكموا باختراعهم بلا استناد من الدليل فذمهم الله تعالى بوجهين جعل ما احل الله تعالى حراما واختراعهم [?] التحريم بارائهم الى نفسه وهذا المعنى كما تقرر في النظم الابرى قوله تعالى قل الله اذن لكم الاية يؤيد هذا واما تحريم المجتهد وتحليله فليس من هذا القبيل لانه لاخذه من النص الدال على المقيس مستند الى الدليل لا الى الاختراع قوله والاختصاص بما رزقناهم جواب سؤال مقدر من طرف المعتزلة بانه ما رزقناهم مختص بالحلال عندكم ايضا فثبت ان الاسناد للايذان المذكور فاجاب بان تخصيصه للقرينة المشعرة بذلك الاختصاص وهي ان المقام مدح المتقين والاتصاف بالتقوى يدل على ان الانفاق من الحلال اذ التصدق بالحرام مخل بالتقوى وكذا الاسناد اليه يصرف عند الاطلاق الى ما هو الفضل والكامل وهو الحلال واما اذا انتفى القرينة ووجد المانع عن الحمل الى ما هو الكمل فلا اختصاص اذ الكل كلها مستندة اليه تعالى واما المعتزلة فلا يجوزون اسناد الحرام اليه تعالى لتعاليه عن القبائح وتبعث [?] لعل الوجهين من التنوير لم يتعرض الجواب عن شبهتهم المشار اليها بقوله والمعتزلة لما استحالوا

١ على تحريم بعض ما رزقهم الله تعالى بقوله قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا

٢ والتحريض على الانفاق

لما استحالوا ان يطول دليلا ونشرته في علم الكلام وقد اشرنا اليه ولما ابطل شبهتهم حال في ادلة تدل على ان الحرام رزق فقال وتمسكوا اي اصحابنا عطفت على جعلوا التمسك بمعنى الاخذ يقال تمسك به بمعنى اخذ به وتعلق ثم يجوز به عن الاستدلال ولا يستعمل الا بمعنى قوة ووثاقة الا على سبيل التهكم قوله في حديث عمرو بن قرة بضم القاف وتشديد الراء المفتوحة وبعدها تاء ثبت قيل وهو في سنن ابن ماجه عن صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله عليه السلام اذ جاء عمرو بن قرة فقال يا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله كتب علي الشقوة فلا اراني ارزق الا من دفي بكفي فاذن لي في الغناء من غير فاحشة فقال عليه الصلوة والسلام لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت يا عدو الله لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله وجه الاستدلال ان المراد من قوله عليه السلام من رزقه من حرام بقرينة من حلاله لانه ذكر في مقابله فقد اطلق الرزق على الحرام وايضا من رزقه بيان لما في قوله ما حرم الله فقد اضاف الرزق الحرام اليه تعالى وفائدة عليك للزجر عنه والا فانه حرام على مطلق لانه حرام في نفسه نعم قد يحرم الشيء على شخص دون غيره لعدم حرمته في ذاته كالمغصوب على الغاصب دون المالك ولمن اذن له المالك كما ان الحل كذلك كالميتة ولحم الخنزير للمضطر دون غيره والمعتزلة وبهذا البيان يضمحل ما قيل عليه انه لا يدل على انه رزق عليه لمن حرم فليكن رزقا لمن حل له ولهذا استدل به المعتزلة على مذهبهم وجه الاخلال ان مراده الكسب بالغناء فهو حرام مطلق فلا يحل لاحد قطعا غاية انه الخطاب مع شخص فلا قال عليه السلام ما حرم الله عليك ولفائدة ذكرناها انفا فما معنى فليكن حراما رزقا لمن حل له مع في كتب الحديث قوله عليه السلام يا عدو الله يشعر بانه كافر او منافق لكن نقل عن ابن حجر انه قال في الاصابة انه ذكره غير واحد في الصحابة واسندوا هذا الحديث له ولم يزد على ذلك فيه فعلى هذا يكون قوله عليه السلام يا عدو الله للزجر عن مثل هذا الخبيث وفيه دلالة على حرمة الكسب بالغناء واما واضافة الحديث الى عمرو بن قرة لكونه سببا لوروده اذ الراوي صفوان كما مر ثم تمسك اصحابنا بهذا الحديث كالمعارضة بالقلب لان المعتزلة استدلوا على مذهبهم بهذا الحديث كما صرح به في التفسير الكبير واللباب قوله وبانه لم يكن رزقا عطف على قوله بقوله عليه السلام اي وبان الحرام لو لم يكن رزقا يلزم ان لا يكون المتغذي به طول عمره اي في جميع عمره مرزوقا وهذا باطل مخالف لقوله تعالى وما من دابة في الارض الاية المتغذي من التغذي تفعل من الغذاء بالذال المعجمة مطلق الطعام واما بالدال المهملة فمختص بالطعام اول النهار وهذا دليل عقلي تمسك اصحابنا بعد الدليل النقلي تقديم النقلي لكمال قوته واما الدليل العقلي فيرد من طرفهم عليه انه قد ساقه الله تعالى اليه كثيرا من المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختياره وبانه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما فما هو جوابكم فهو جوابنا والجواب انه لا بد من تحقق مادة النقض ومثل هذا التخصص لا تحقق له اذ هو مرزوق في بطن الام بالدم وقد صرح به الفقهاء والمفسرون قال الشيخ البيضاوي في قوله تعالى وان لكم في الانعام لعبرة

١ لشمول الرزق له بقوله صلى الله عليه وسلم ٩٦

من دفي من كفي يريد

واخره اما انك لو قلت بعد هذه النوبة شيئا ضربتك ضربا وجيعا كما في التفسير الكبير واللباب صح

٢ وليس كذلك الا على الله رزقها

آية تندفع الزائد او الى الرحم لاجل الجنين انتهى ولا نقول بانا نفرض ذلك الشخص انه مات في بطن امه اذا نفخ فيه الروح بلا تغذى اصلا مدفوع بانه لا تم حقه فلا بد من اثبات مادة النقض للنافي ودونه اثباتها خرط القتاد ونحن في وراء المنع بكيفية الجواز فان قيل انه يرد عليكم مثل ما اوردتم عليهم من انه وجد من لم يتغذ طول عمره بحلال غير مسلم فالملازمة في قولكم بانه لو لم يكن الحرام رزقا لم يكن المتغذي به مرزوقا ممنوعة فالجواب ان وجود ذلك الشخص في غاية الظهور خصوصا في زماننا ومنع هذا مكابرة واما قولهم انه قد ساقه الله تعالى اليه كثير من المباحات فمدفوع بان الكلام في رزق الله تعالى اليه بسياقه قال قدس سره في شرح قول صاحب المواقف الرزق عندنا كل ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فاكله ليس ما ذكره تحديدا للرزق بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه بالحلال انتهى فما لم يؤكل ولو سلم ذلك فقد لبينا النقل سالم عن هذه المناقشة وقيل اقول الجواب عن الاول بان المفروض مرزوقا هو الصبي قبل البلوغ وقبل ان يكون اهلا للاكتساب ولو كان بالغا فالبعض ثم فرضنا انه تعالى لم يسق اليه شيئا من المباح فان قيل فحينئذ يكون مضطرا فيباح له ذلك قلنا قد تقرر في الاصول ان المحرم والحرمة باقيان في صورة الاضطرار واما عن الثاني فهو ان معنى الاية والله اعلم وما من دابة تتصف بالمرزوقية الا على الله رزقها كما قالوا معنى قولهم كل حيوان يذبح بالسكين كل حيوان يتصف بالمذبوحية ليندفع السمك انتهى ولا يخفى عليك ان هذا المعنى لا يناسب جزالة النظم الجليل اذ تخصيص العام اما باللفظ المستقل او الغير المستقل واما بغير اللفظ كالعقل والعرف والعادة والكل منتف هنا واما المثال المذكور فتخصيص بالعادة والوجه ما قدمناه قوله وانفق الشيء وانفده اخوان خلا ان في الثاني معنى الافناء بالكلية دون الاول والمراد بالاخوة توافقهما في الاشتقاق الاكبر وهو الاشتراك في اصل المعنى واكثر الحروف مع التناسب في الباقي في المخرج والى هذا اشار بقوله ولو استقريت الالفاظ حيث اقتصر على الفاء والعين وجدت كل ما فاؤه نون وعينه فاء نفد ونفذ ونفر ونفس ونفث ونفخ ونفح ونفى ونفض ونفل دالا على معنى الذهاب وان لم يكن الذهاب بالكلية وكذا الخروج والانفاق يذهب بسببه بعض المال قوله والظاهر من انفاق ما رزقهم الله تعالى صرف المال الخ اذ ابقاء المطلق على اطلاقه ما لم يتحقق ما يوجب التقييد هو الظاهر بل بمنزلة الواجب وهكذا ذكره وانما قال صرف المال مع ان الظاهر صرف الرزق تنبيها على ان الرزق هنا كما اشار اليه في تفسيره مطلق المال لا بمعنى ما ساقه الله الى الحيوان فيأكله وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق لكونه بصدده في سبيل الخير ووقع في بعض النسخ في سبيل الله بدله ومعناه جهة القربة والطاعة وسيجيء الاشارة اليه المفهوم من الغرض كالزكوة ونفقة الزوجات والاقارب والانفاق على النفس والنفل اي المندوب ومن غيره بالزكوة لا يريد التخصيص لانه خلاف الظاهر بل ذكر افضل الانواع واكمله والاصل فيه اي في الانفاق وكونها اصلا فيه بالنسبة الى الانفاق على نفسه وعلى من يجب نفقته محل تأمل الا انه يقال مراده بالنظر الى النفل او تعم الزكوة او خصصه بها ان اراد التخصيص ولم يجعل عاما لاقترانه بما هو شقيقها

شقيقها اي اختها ونظيرها فحينئذ لا يظهر نكتة العدول من يؤتون الزكوة او الزكوة يؤتونه احتمال ارجح اما اولا فلحمل المطلق على اطلاقه واما ثانيا فلان مقام المدح يناسبه العموم ودخول الزكوة تحت العموم كاف في الاقتران بما هو شقيقها والمراد بها الصلوة من حيث ان كلا منهما ام العبادات اما الصلوة فام العبادات البدنية واما الزكوة فام العبادات المالية وافضلها او من حيث استتباعهما لغيرها قوله وتقديم المفعول اي المفعول به بواسطة الجر وهو ما ينفقون لا مجموع الجار والمجرور بناء على ان بعض ما رزقناهم لا يقوله ادخال من التبعيضية عليه بانا نقول لكن المنفق بعض المرزوق لا نفس المرزوق وعن هذا قال قدس سره الجار والمجرور مفعول للفعل على الاطلاق تنبيها على انه بحسب المعنى مفعول به اي بعض ما رزقناهم وان كان بحسب اللفظ صفة لمفعول مقدر اي شيئا مما رزقناهم فمعنى قوله وادخال من التبعيضية عليه اي على المجرور من المفعول به مجازا ولو ترك لفظ عليه لكان خاليا عن المسامحة للاهتمام به والمراد الاهتمام العارض بحسب اعتناء المتكلم او السامع بشانه واهتمامه بحاله لغرض من الاغراض وهو كونه نصب عين المنفق في حال الانفاق لترقد المكتب من اسناده اليه تعالى فلا اشكال بان مجرد الاهمية لا يكون نكتة في التقديم ما لم يبين وجه الاهمية ثم المراد مجرد الاهمية بلا اعتبار الحصر والتخصيص كما هو الظاهر او الاهتمام والتخصيص معا اذ يحتمل ان يكون المنفق البعض الذي هو متحقق في ضمن انفاق الكل ولدفع هذا الاحتمال قدم للتخصيص او لدفع احتمال انفاق بعض ما رزقهم غيره تعالى لعدم وجوده واستناده في المعنى وينفقون بعض ما رزقناهم فقط لا كله او ينفقون بعض ما رزقناهم لا بعض ما رزقهم غيرنا لاستناده وهذا الاحتمال لا يحتمل ان يرى خلاف الظاهر لكنه ادخل في التحريض على الانفاق والترغيب فيه وقيل تقديمه لان المكتسب مقدم على الانفاق انتهى قال تعالى وانفقوا مما رزقناكم ونظائره كثيرة في القرآن قوله والمحافظة على رؤوس الاي بالمد جمع آية اي لحفظ الفواصل ويسمى سجعا في غير كلام الله تعالى وفي القرآن يسمى الفاصلة ولا يقال في القرآن اسجاع للتأدب قيل وقال البقاعي في كتاب مصاعد النظر اختلف فيه السلف فقال ابو بكر الباقلاني في كتاب الاعجاز ذهب اصحابنا الاشاعرة كلهم الى نفي السجع في القرآن ذكره ابو الحسن الاشعري في غير موضع من كتبه وذهب كثير ممن خالفهم الى اثباته انتهى ولا يعرف للانكار وجه لانه مثل ما يطلق على غير كلام الله تعالى من السجع بانواعه وهي مطرف وترصيع ومتواز متحقق به في كلام الله تعالى ايضا ونفيه من كلامه تعالى مع اثباته في غير كلامه تعالى ظاهره تحكم بحت وما قاله ابو حيان في نوره تعالى ولا النطق ولا الحرور انه لا يقال في القرآن قدم واخر للسجع لان الاعجاز ليس في مجرد اللفظ بل فيه وفي المعنى فلو خالفه ما قرره في الصنايع فات من ان التعبير بما ورد دونه يريد للفاصلة مدفوع بان القرآن معجز من جهة النظم كما انه معجز من جهة المعنى قال البيضاوي في قوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة الاية ولما كان القرآن معجزا من حيث اللفظ والمعنى اثبت لمكذبيه ما يمنع عن فهم المعنى وادراك اللفظ في مرآة الاصول في بحث شرط الراوي بحذوف القرآن فانه فهم تمام معناه

بحث الجار والمجرور مفعول به

بحث السجع في القرآن

ليس بشرط اذ المعتبر في حقه نظمه المعجز المتعلق به احكام مخصوصة ثم ان البلاغة ليست صفة اللفظ
من حيث انه لفظ وصوت بل من حيث افادته المعنى المصوغ له الكلام ولا شك في افادة المعنى حال
رعاية الفاصلة وقول من قال حول اللفظ لاجل السجع عما كان لا يتم به المعنى بدونه سجع نفقى المعنى
ضعيف فانه يرد في كل وجه ذكر في التقديم والتأخير وبعضهم حاول التوفيق بمقالة والحق انه وقع في
القرآن من غير التزام لرعايته نفي التزامه ومن اشبه اراد وروده بلا التزام انتهى ملخصا وبهذا
حصل التوفيق بين ما ورد في الحديث الشريف من السجع ومن الشعر وبين نهيه عليه السلام عن ذلك
قوله بالكف عن الاسراف ١) وانما قال بالكف لان الكف ليس بصريح دلما كان عند المحشي كون المراد
صرف المال في سبيل الخير اما للفرض والنفل واجتى اكتفى بهذه النكتة لان الاسراف انما يتصور في النفل
اذ الزكوة لا تكون بجميع المال واما على تقدير تخصيصه بالفرض فلان الفرض البعض فللتنبيه على ذلك
ادخل من التبعيضية ثم انه بهذا مختص بمن لم يجبر على الفاقة ويتوقع الرخصة وابتغاء موضع النهي فانفاق الكل محمود
كما روى ان ابا بكر الصديق فعل ذلك وانت خبير بان الكف عن الاسراف في النظم الجليل مطلق وانه
قال تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا فلا يعادل الرسول عليه السلام
في الخبر المذكور فانه منع عليه السلام عن ذلك فنفع الخير يكون بالطريق الاحرى والقول بان الكف عنه
الاسراف في معلل بعدم الصبر والسؤال من الناس فاذا انتفى العلة انتفى الحكم يخدشه منع النبي عليه
السلام عن ذلك الاسراف المنهي عنه قوله ٢) المعاون بوزن المساجد جمع معونة وهي ما يستعان به
من العون وهو المظاهرة يقال استعانه واستعان به والاسم منه المعونة ووزنها مفعلة بضم العين
على معاونه على خلاف القياس وبعضهم جعل الميم اصلية ووزنها فعولة وجمعها على معاون على القياس
والعون اعم من النصرة كما يجيء من المحشي بيانه وفي بعض النسخ المعادن بالدال المهملة جمع معدن بكسر الدال والنسخ
الاولى هي الاولى قوله ٢) آتاهم الله تعالى اشارة الى ان الرزق بمعنى الاعطاء مجازا بعلاقة الاطلاق والتقييد
او العموم والخصوص وكذا الانفاق مجاز فلا يصال بطريق استعمال المقيد في المطلق فيدخل فيه المعنى الحقيقي
والمجازي واستعمال اللفظ في المعنى المجازي الشامل للمعنى الحقيقي والمعنى المجازي جائز بالاتفاق مثل
استعمال لا اضع قدمي في دار فلان في الدخول حافيا الذي هو معناه الحقيقي والدخول متنعلا وراكبا الذي
هو معناه المجازي بعموم المجاز وهو الدخول مطلقا الشامل للدخول حافيا وراكبا ومتنعلا لا بطريق الجمع بين
المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة وما نحن فيه استعمل الرزق والانفاق في الاعطاء والايصال مجازا
الذي هو شامل للرزق الحقيقي والانفاق الحقيقي والمجازي منهما قوله من النعم الظاهرة كالاموال
والباطنة كالعلم وبذله وتعليمه انفاق قوله ويؤيده قوله عليه السلام ان علما لا يقال به وهو الصحيح وفي نسخة
بقاده وفي نسخة لا يقال فيه وهذا حديث اخرجه ابن عساكر في تاريخه عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما كنز لا ينفق
ومعنى لا يقال به لا يحدث به في محل ينبغي ان يحدث فيه فانفاق العلم تعليمه وانفاق ذي الجاه شفاعته
الحسنة وذي القدرة نصر العاجز ووجه التأييد هو انه يقتضي التنبيه على يقال به ويحدثه يكنز ينفق

ينفق منه فيصح تعميم الانفاق الى انفاق المال وغيره قوله واليه اى الى هذا الاحتمال الذي يراد به الانفاق
من جميع المعاون ذهب من قال ومما خصصناهم ١) التعبير بالتخصيص لرعاية اصل معنى الرزق وفائدة السعد
التبعيض في الاشارة الى ما ورد من انه كلم الناس على قدر عقولهم لا على قدر عقولكم في الاحتراز عن الاسراف
بل عن التبذير واجب هنا ايضا لكن لا لضر يعود الى المنفق بكسر الفاء كما في انفاق المال بل لضر يعود الى المنفق
بفتح الفاء وجه الترقي ان التبذير صرف المال في غير محله وهو حرام ولو فلسا وكذا تعليم العلم وتحديثه في غير
موضعه كما ان الاسراف وهو البذل متجاوزا الحد كما حرام وممنوع منهي والرزق على هذا الاحتمال وان كان عاما
لكن الذاهب خص انوار المعرفة بالذكر لشرفها وللاشارة الى ان الانفاق التام والجود الكامل بذل
الحكمة والعلم فان متاع الدنيا عرض زائل وينقصه الانفاق واما العلم فيزيد بالانفاق والتعليم ولا يعرض
عدم تحقق معنى الذهاب لانه معنى مجازي وهذا الذاهب لم يدع ان هذا مختص بانفاق المعرفة اذ
لم يذهب اليه احد بل مراده التعميم لكنه اظهر ما خفي واعرض عما ظهر فلا اشكال بان المذهب قال
والى هذا التعميم ذهب من قال مع انه لم يذهب اليه بل الى تخصيص انفاق المعرفة فاضافة الانوار
من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه ويحتمل ان يكون استعارة مكنية وتخييلية بتشبيه المعرفة
بالبحر ويفيضون استعارة تبعية من فاض الماء يفيض ويفيض ٥) اذا كثر حتى سال عن جانب
الوادي والفيض في الاصطلاح انما يطلق على فعل فاعل يفعل دائما لا لعوض ولا لغرض كذا في حاشية الفتاح
نعم
ويفيضون حاد على اشارات بارعة ورموز فائقة منها التنبيه على مداومة التعليم ومنها التحديث
بلا عوض ولا عرض من الاعراض الفانية وتوضيح الاستعارة مفوض الى السليقة المستقيمة قوله ٦) هم
مؤمنوا اهل الكتاب ذكر في توجيه العطف اربعة اوجه وقدم هذا الوجه لرجحانه اما اولا فلانه
مأثور عن الصحابة كابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم واما ثانيا فلان التغاير في العطف هو
الاصل والمراد باهل الكتاب اليهود والنصارى وتوحيد الكتاب لكونه جنسا وخص بعضهم النصارى
وبعضهم اليهود والصحيح ما ذكرناه لان العموم ظاهر ولا قرينة للتخصيص كعبد الله بن سلام بتخفيف اللام
وهي مشددة في غيره من الاعلام صحابي انصاري وهو من اليهود وبني اسرائيل من بني قينقاع بفتح
القاف وسكون الياء وفتح النون قبيلة من اليهود من ولد يوسف عليه السلام فكان اسمه الحصين فسماه
النبي عليه السلام عبد الله وقد شهد له النبي عليه السلام بالجنة واختلف في زمان اسلامه وتوفي
بالمدينة سنة ثلث واربعين من الهجرة النبوية والاضراب جمع ضرب بفتح الضاد وكسرها
والزمخشري رجح الثاني وقيل جمع ضريب على وزن شريف واشراف مأخوذ من يضرب بالقداح اي
قداح الميسر ويجوز به عن كل نظير وشبيه فالاضراب الامثال قال قدس سره والجمهور على انه جمع ضرب بالفتح
وعند المحشي بكسرها فعل بمعنى المفعول كالطحن وهو الذي يضرب به المثل ولا بد ان يكون مماثلا
للمضروب فيه ويعضده مثل وشبه ولعل هذا معنى عرفي له والا فهو مخالف لما ثبت في اللغة وفي بعض
النسخ اصحابه اي الذين صاحبوه في الايمان مع كونهم من اهل الكتاب سواء كانوا من اهل التورية

١) لما كثر لا ينفق منه ٢) من انوار المعرفة يفيضون ٤) وهو الدينة ٥) يروى عنه ابو هريرة رضي الله تعالى عنه قيل اسلم اول ما قدم النبي عليه السلام المدينة وقيل تأخر اسلامه الى سنة ثمان
١) المنهي عنه ٢) ويحتمل ان يراد به الانفاق من جميع المعاون ٢) التي

واهل الانجيل قوله معطوفون وفي بعض النسخ معطوف والجمع باعتبار المؤمنين والافراد باعتبار لفظ الذين على الذين يؤمنون بالغيب لم يكتف بالذين مع عدم الالتباس للتنبيه على ان كونه الموصول معطوفا معطوفا عليه ومعطوفا باعتبار ملاحظة الصلة الابرى قال معطوفون اي مؤمنوا اهل الكتاب سواء كان منقطعا عن المتقين او موصولا به داخلون معهم في جملة المتقين اما على تقدير عطفه على كونه موصولا بالمتقين فظاهر واما على تقدير كونه منقطعا عن المتقين فلانه وان لم يكن جاريا عليه حقيقة لكنه كالجاري عليه فيكونون داخلين في جملة المتقين وقد مر التوضيح هناك وجعل مؤمني اهل الكتاب تابعين لهم لسبقهم في الايمان اذ المراد كما سيجيء بالذين آمنوا عن الشرك ولا ريب في سبقهم قوله داخلون جزئيات للفظ هم كان معطوفون جزئيات وتعدد الخبر بلا عطف جوازه مذهب البعض والمختار عند المصنف قوله اخصيين مفعول مطلق واخصين بفتح الصاد مثنى اخص وجوز كسر الصاد على انه جمع مذكر سالم باعتبار المعنى وهو تكلف وغير شايع الاستعمال اذ المراد باولئك يعني الذين يؤمنون بالغيب الذين آمنوا عن الشرك اي ايمانا ناشئا عن الشرك والانكار جزم كون المراد اولئك وان كان عاما بحسب المفهوم لاولئك ولهؤلاء لاقترانهم في الذكر باهل الكتاب كما قال تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين الآية ولقول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وبهذا كان في ايراد الصوم في صوت الجزم توجيها لما عداه من الاحتمال فاتضح كونه اولئك اخص من المتقين واما اخصية هؤلاء فلان المراد بهم لابتادل الحكم لفظة الاولى اذ المراد بها بالايمان بما انزل اليك من قبلكم الايمان تفصيلا وهو مختص باهل الكتاب اذ وجوب الايمان بذلك على من عدا اهل الكتاب اجمالا دون تفصيلا سيصرح به المص في آخر الدرس فظهر ايضا اخصية هؤلاء ايضا وثبت ايضا تباين المتعاطفين فقوله اذ المراد دليل للاخصية ظاهرا وثبت للتباين ايضا والمراد بالشرك عبادة الاصنام ونحوها فلا يدخل فيهم اهل الكتاب فانهم وان كانوا مشركين لقولهم عزير ابن الله ولقولهم المسيح ابن الله لكنهم ليسوا عابدي الاصنام ولا مشركين بهذا المعنى وايضا يزعموا انهم موحدون وعن هذا يحل ذبايحهم وتزوج نسائهم كما صرح به ائمة الفقهاء والمراد بالانكار انكار النبي عليه السلام واما اهل الكتاب فلا ينكرونه بل يعرفونه قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه الآية وان لم يكن تلك المعرفة ايمانا ما لم يصدقه باخبارهم وبهذا التباين ظهر وجه قوله وهؤلاء مقابلوهم اذ بين الشرك والتوحيد وبين الانكار والمعرفة تقابل وقد يطلق على المحل والموصوف به كما هو المراد هنا قوله تفصيلا للمتقين سواء كان الموصول الاول موصولا به او مفصولا عنه قوله وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما نقل اخرجه ابن جرير مسندا قوله او على المتقين هذا الوجه الثالث من الوجوه الاربعة وفي هذا الوجه ايضا العطف عطف المتباين على المتباين كما في الاول وما ذكر فيه معتبر هنا ايضا خلا ان الآية الاولى بيان للمتقين بخلاف الآية الثانية في هذا الوجه وبهذا يظهر وجه تقديمه على ما بعده واما تأخيره عن الاول فلبعده عن المعطوف عليه قوله فكانه قال هدى للمتقين عن الشرك اي فقط او عن جميع الكبائر او مع الشق الى فوق بشرانه فينتظم الاوجه

الوجه الثالثة والذين آمنوا اي وهدى للذين آمنوا من اهل الكتاب بالقرآن بعد الايمان بالكتب المنزلة قبل وهم وان كانوا متقين ومن افرادهم لكنهم ليسوا متقين عن الشرك بالمعنى المذكور وبهذا الاعتبار صح المقابلة فلا اشكال بانهم من جملة المتقين كما صرح به فلا يكتنف بصحة المقابلة وانما قال فكانه قال هدى اه لعدم الجزم بهذا المعنى وانما قلنا ايمان اهل الكتاب بالكتب المنزلة قبل الايمان بالقرآن لان ايمانهم بما انزل قبل القرآن ايمان قديم ليس بحادث ويثابون عليه كما قال تعالى اولئك يؤتون اجرهم مرتين الآية قال المص هناك مرة على ايمانهم بكتابهم ومرة على ايمانهم بالقرآن اذ ايمانهم السابق بكتابهم كان معتدا به بسبب ايمانهم بالقرآن كما ان اعمال الكفار الصالحات تكون معتدا بها بعد الايمان بالقرآن صرح به علي القاري في شرح حديث لاهل الكتاب اجران و لذهول ابن الكمال عن هذه الدقيقة اللطيفة قال ان ايمانهم بما انزل من قبل ايمان حادث لا ايمان ثابت لان ايمانهم السابق انكار له في الحقيقة لا تصديق به وقد انطق الله الحق في تفسير الآية المذكورة فقال مرة على ايمانهم بكتابهم ومرة على ايمانهم بالقرآن قوله ويحتمل ان يراد بهم الاولون فتعريف الموصولين للجنس وزيفه بالتعبير بالاحتمال لانتفاء ما هو الاصل في العطف وهو تباين المتعاطفين واما عدم كونه مأثورا فمشترك بين هذا وبين الوجه الثاني والمراد بالاولين هم الذين آمنوا عن الشرك والانكار وهذا ضعيف بل المراد بهم جميع المتقين سواء كانوا من اهل الشرك او من اهل الكتاب فيجعل كلا الموصولين عبارة عن الكل مندرجا تحت المتقين واندراج ايمان الكتب المنزلة في الايمان بالغيب لا يضر لانه للاعتناء بشأنه كما ذكر بعده على ان الاندراج غير ظاهر بيجيء التوضيح من المص والاعيان جمع عين بمعنى الذات اي ما صدق عليه الاسماء الموصولة في النظم متحد بحسب الذات متغاير بحسب المفهوم والصفات وذكر اعيانهم للتنبيه على ذلك اي ان المراد الاولون لكن من جهة الذات واما من حيث الصفات فلا واو الى هذا اشار بقوله وتوسط العاطف اه قوله وتوسط العاطف جواب سؤال نشأ من بيان اتحاد الموصولين المتعاطفين مع ان العطف يقتضي التغاير فحاول بيان صحة ذلك العطف وبين ان التغاير بحسب الصفات كاف في العطف ونبه بايراد تعدد الشواهد على كثرته وفشا حتى لكن تلك الشواهد بمنزلة الدليل اللمي الذي يفيد العلم واما سببه الخارجي فهو في الحقيقة عطف الصفة على الصفة وذكر الذوات لتعيين الموصوف قوله الى الملك القرم وابن الهمام البيت من قصيدة من المتقارب القرم بفتح القاف وسكون الراء الفحل المكرم الذي لا يحمل عليه بل هذا اصله ثم قيل للسيد المكرم بين قومه السعادة والهمام بضم الهاء عظيم الهمة من اسماء الملوك لعظم هممهم او لانهم يفعلون ما يهمون به والكتيبة الجيش والليث بمعنى اسد تشبيه بليغ لا استعارة ومأول بالمشتق في الادخال له اذ الكلام في توسط العاطف بين الصفات والمزدحم اسم مكان من الازدحام اي موضع الازدحام اي معركة القتال بقرينة المقام مقام المدح قوله يا لهف زيابة اللهف كلمة تحسر نزل منزلة العقلاء فناداه اي تعالى تعالى

٢٢٦

او انك وزيابة بفتح الزاء وتشديد الباء التحتانية المثناة وبعد الالف موحدة اسم ام شاعر او اسم ابيه اجاب ابن زيابة التيمي عن شعر قاله الحارث بن همام الشيباني توعده بالقتل وشعره فقال يا ابن زيابة ان تلقني لا تلقني في النعم العازب وتلقني يشتد بي اجرد مستقدم البركة كالراكب يعني يا ابن زيابة انت ان تجدني لا تجدني راعيا للانعام في المراعي البعيدة منك بل تجدني بخلافه والعازب من عزبت الابل اذا بعدت في المرعى فاجاب بالهف زيابة الخ اي يا حسرة ابي او امي من اجل ذلك الرجل من الصفات فانه صابح اي مغير صباحا وغانم وآيب راجع سالما يتلهف على ذلك حقيقة على تقدير حصول تلك الصفات للحارث وتهكم على تقدير عدم حصولها اذ الحارث توعد لابن زيابة بالقتل ثم نكص عن حرابه ولما كانت الغنيمة تعقب الغارة والاياب تعقبهما عطف بالفاء فيفهم منه ان العطف بتغاير الصفات يجيء بالفاء كالواو ويجوز قوله على معنى انهم الخ متعلق بقوله وتوسطهم لما ادعى اولا ان العطف بتغاير الصفات والقائل بانه لا تغاير بينها في الصفات فان متعلق التصديق في كلا المقامين واحد حتى قال بعضهم فظهر ان ما فصل بقوله بما انزل اليك الآية بعينه ما عبر عنه اجمالا بقوله بالغيب الآية حاول مغايرته لما قبله فقال على معنى انهم الخ فبين ان متعلق التصديق في الاول ما يدركه العقل جملة وفي المعطوف متعلقة ما لا طريق اليه غير السمع فبهذه الصفة تغاير تلك الصفة وعدا وبعلي للاشارة الى ما وقع التوسيط عليه من الوجه المخصوص به كما يقال بنيت الدار على طبقتين بتعديه بعلي لاسلوبه الخاص كذا قيل نقلا عن المحقق الدواني الجامعون بين الايمان بما يدركه العقل كتوحيد الله تعالى وسائر صفاته العلى والايتان بما يصدقه عطف على الايمان والضمير اليه تصديق الفرع بالاصل فان العبادة فرع الايمان بوجوده تعالى لكنها امارة على وجود التصديق دالة عليه وبهذا معنى تصديق العبادة بالايمان والايمان مصدق بها بمعنى ان الايمان سبب لصحتها ووجودها شرعا فلا محذور ذهن العبادات البدنية كالصلوة المفهومة من قوله ويقيمون الصلوة وفي ايراد الجمع اشارة الى ان المراد باقامة الصلوة اداء جميع العبادات البدنية والزكوة المدلول عليها بقوله ويؤتون وهي عبارة عن اتيان جميع العبادات المالية وقد سبق توضيحه وقد اشار الى تغاير المتعاطفين بوجهين بعد تغاير مفهوميهما الاول ما اليه بقوله جملة اي اجمالا في الاول وتفصيلا في الثاني الاول عقلي والثاني نقلي وان كان الحق نقليا من جهة الاعتداد والاولى الاكتفاء بالثاني اذ التفصيل في الايمان الثاني في مقام التفصيل واما في مقام الاجمال فالايمان الاجمالي كاف فيه ايضا ووجه كون الايمان اجمالا اذ العقل عاجز عن ادراكه تعالى تفاصيله لكونه غائبا عرف به لا الله والمانا له لاسيما اذا اعتبر في الغيب المؤمن به اليوم الآخر واحواله على ما مر من المعنى لكنه ضعيف بل انه داخل في ما لا طريق اليه غير السمع ولهذا قال البعض الظاهر ان الايمان بالآخرة داخل في الايمان بالكتب المنزلة لا مترتب عليه وانما ذكره بعده للتعريض بمن عداهم ودعوى نهلم لم يقل هنا وما يترتب عليه من الايقان قوله وكرر الموصول الخ جواب سؤال مقدر

وبين الايمان بما لا طريق اليه غير السمع

اجلة

ش ولا يخفى ان الاتيان بالعبادة في نفي الايمان بما لا طريق اليه غير السمع وهو اقرى بالاعتقاد وذلك الاتيان ولا يخفى عليك ان ذكر الذي لا يتاتى الا ما في ما عدا الاول ... التخصيص بالاول ... وايضا ان الايمان بالغيب ... واعظم كون الثاني ... فان العقل مقدم على النقل ... بنيت ... طلب ... الفصل بين الاتيان باقامة الصلوة وايتاء الزكوة

مقدر بانه لم اعيد الموصول مع ان ذات الموصولين متحد على هذا الاحتمال واما على الاحتمال الاول فذات الموصولين متغاير فلاعادة الموصول وجه فالاولى الاكتفاء بعطف القول بجعله على نفس فاجاب بانه للتنبيه على تغاير القبيلين اي قسمي الايمان من الايمان بما يدركه العقل والايمان بما لا طريق اليه غير السمع بسبب تغايرهما كان الموصوف بالاخرى غير الموصوف بالاولى فحسن اعادة الموصول للتنبيه المذكور والمراد بالقبيلين العقل والنقل وهما متباينان ووجه الدلالة على ذلك ان فيه اشارة الى استقلال كل من الوصفين وتنزيل تغاير الوصفين منزلة تغاير الذاتين فكان ذات الموصولين متغاير تنزيلا وادعاء متحد حقيقة قال قدس سره رجح هذا الاحتمال على الاول بان الايمان بالمنزلين مشترك بين المؤمنين قاطبة فلا وجه لتخصيصه باهل الكتاب ولا دلالة في الآية للانفراد بالذكر على ان الايمان لكل منهما بطريق الاستقلال الا ترى الى قوله تعالى قولوا امنا بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم الآية فقد افرد فيه الكتب المنزلة من قبل ولم يقتض الايمان بها على الانفراد اقول قوله بان الايمان بالمنزلين مشترك بين المؤمنين ضعيف اذ المراد بايمان اهل الكتاب بالكتب المنزلة قبل نزول الايمان قديم ثابت قبل البعثة لا ايمان حادث في ضمن ايمان القرآن بدليل قوله تعالى اولئك يؤتون اجرهم مرتين الآية وبقول الرسول عليه السلام لاهل الكتاب اجران وقد بين الحديث بان ايمانهم السابق معتد به بعد الايمان بالقرآن كما مر تفصيله فبمعونة هذه القرينة الرابعة يدل الافراد في الذكر على ان الايمان بكل منهما بطريق الاستقلال بخلاف قوله تعالى قولوا امنا بالله الآية فانه لا دلالة فيه على الاستقلال لعدم القرينة بل القرينة قائمة على عدم الاستقلال اذ الخطاب لنا وشتان ما بينهما الا ترى انه لم يدع في هذا الاحتمال الثالث استقلال الايمان بكل منهما فانه تكاد تختلف بالاعتبارات ثم قال وبان ما ذكر في تقديم الآخرة وبناء يوقنون على هم انما يقع موقعه اذا ثم المؤمنين والا لاوهم نفيه عن الطائفة الاولى اقول ان المعنى دفع الوهم بتعميم الغيب الآخرة واحوالها فالايمان بالغيب شامل للايمان بالآخرة فانه نصب عليها دليل سمعي فاتصف بها الطائفة الاولى ودفع ايضا بانه تعريض بمن عداهم من اهل الكتاب على ان الايهام بطريق المفهوم فلا يعارض المنطوق ثم قال وبان اهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين بجميع ما انزل من قبل فان اليهود لم يؤمنوا بالانجيل والنصارى لم يؤمنوا بالتورية ثم نقل الجواب ورده ثانيا اقول المراد من اهل الكتاب هم الذين امنوا بجميع الكتب المنزلة مطلقا سواء انزل عليهم وامروا بالعمل بما فيه اولا ثم ادركوا الاسلام وامنوا بالقرآن لا مطلق اهل الكتاب ومنهم الذين يقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض فان ايمانهم كلا ايمان وهم الكافرون حقا وقد مر مرارا ان ايمانهم الثابت قبل البعثة معتد به اذا امنوا بالقرآن فلذلك الايمان بجميع الكتب والى ما ذكرنا اشار المحشي بقوله كعبد الله بن سلام واضرابه ولا يظن انهم امنوا بالتورية ولم يؤمنوا بالانجيل وسائر الكتب الالهية قبل البعثة حاشاهم عن ذلك وايضا اشار المحشي في آخر البحث الى ان المراد بما انزل من قبلك التورية والانجيل وسائر الكتب السابقة ولامساس

وتباين السبيلين

لهذا المقام كون التورية منسوخة بالانجيل او غير منسوخة به لما مر من ان المراد اعتقاد ان الكتب المنزلة سواء امروا بالعمل بما فيه اولا وتجئ نسبيح ان شاء الله تعالى في سورة آل عمران في قوله تعالى ومصدقا لما بين يدي من التورية الاية وهذا كله ظاهر من كلام المحشي لكن قدس سره يتبع في ذلك عزم وترك الاهم فان حب الشئ يعمي ويصم قوله او طائفة منهم عطف على قوله الاولون وهذا وجه رابع لا ان حاصل كلامه ان المعطوف اما ان يكون مباينا للمعطوف عليه بالذات اولا وعلى الاول اما ان يكون المعطوف عليه الذين يؤمنون بالغيب وهو الوجه الاول او المتقين وهو الوجه الثاني وعلى الثاني اما ان يكون متحدا بالمعطوف عليه بالذات وهو الوجه الثالث او طائفة منه وهو الوجه الرابع فعلى هذا تعريف الموصول للجنس في الاول و في الثاني للعهد اذ المراد من الاول مطلق من امن بالغيب سواء كان عن ترك وانكار او لا بد خل فيهم مؤمنوا اهل الكتاب فيكون عطف الموصول الثاني على الاول عطف الخاص على العام والنكتة الثانية بعد بيته مخففة والى ذلك اشار بقوله ذكرهم مخصصين بفتح الصاد الاولى عن الجملة ا م و في هذا الوجه يدخل في الايمان بالغيب ايمان ما يدركه العقل وايمان ما لا طريق اليه غير السمع فلا ابرام فيه تغاير الصفات بل يطلب تغاير الذوات تأويلا وادعاء كما اشار اليه كذكر جبرائيل وميكائيل بعد الملائكة فانهما لكمال قربهما ورفعة منزلتهما عند ذي العرش كانهما نوع آخر مغاير لجنس الملائكة واعلى منه كذلك مؤمنوا اهل الكتاب لاحرازهم الايمانين وما جورين عليهما كانهم مغايرون لجنس سائر المؤمنين بالغيب واعلى منهم من هذه الجهة فحسن العطف بهذا التغاير الاعتباري فلا يلزم على الخلفاء الراشدين وسائر عظماء الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لما سبق من ان المفضول قد يكون له فضل لم يوجد في الفاضل كفضل الغائبين بالايمان بالغيب كما مر من حديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فلا اشكال لفضلهم فوق تفضيلهم لشانهم اي من هذا الوجه لا من كل وجه وهذا يؤيد ما ذكرنا من ان المراد اهل الكتاب ادركوا الاسلام وآمنوا بالنبي عليه السلام وكان ايمانهم المسابق معتدا به سببه ترغيبا لامثالهم اي من الذين امنوا بالكتب السابقة ولم يؤمنوا بالقرآن في الايمان به حتى احرزوا بهذا الشرف كما مدح به السلف قوله والانزال ثم الفرق بين التنزيل والانزال ان الاول لتحريك الشئ من علو الى سفل على سبيل التدريج اذ صيغة التفعيل تدل على الكثرة والكثرة هاهنا في الفعل وذا لا يكون الا بالتدريج بخلاف الانزال فانه اعم من ان يكون تدريجا كقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق الاية او دفعة كقوله تعالى انا انزلنا التورية الاية لكن في اللغة لم يفرق بينهما واستعمال التنزيل في قوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة اما على معنى اللغة او المجاز واختيار الانزال في الموضعين لعمومه التدريج وغيره قوله وهو انما يتحقق بالمعاني المتحركة هنا مقابل للذات اي القائم بالغير والذات القائم بنفسه دون المقابل بالآلة بتوسط حركة الذات الا اذ الحركة لا تقع وصفا بالذات الا المتحيز بالذات من الجواهر والاجسام فان الحركة الكون الاول في مكان ثان كما ان السكون كونه ثانيا في مكان اول وهذا اولى من القول

من القول بان الحركة كون الشئ في انين في مكانين والسكون كون الشئ في انين في مكان واسك في كونها وصفا للمتحيز بالذات والمراد بالتحرك التعلق لا العروض اشار اليه بقوله الحاملة لها دون المعروضة لها والحامل واسطة في عروض النزول للمعاني لكن لا يقتضي التحيز مطلقا اذ لا استحالة في حركة العرض بتبعية محله ثم ان القرآن المركب من الالفاظ والحروف كلام الله تعالى بمعنى انه ليس من مخترعات البشر لا انه صفة تحققه جبريل عليه السلام فنزل به على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاذا اعتبر النسبة الى الله تعالى لا يتصور فيه النزول لا بالذات ولا بالواسطة واذا اعتبر نسبته الى جبرئيل عليه السلام الذي حمل وقيل انزل الله القرآن فان اريد بانزال القرآن تحريكه بتحريك جبرائيل عليه السلام من حيث انه محله وهو قائم به بالفعل لم يحتج الى التجوز بل غاية الامر ان يصار الى الحذف ويجعل التقدير نزل القرآن بتنزيل محله والا احتيج الى التجوز اما في النسبة بان يجعل تنزيل جبريل عليه السلام من حيث كونه محلا في الجملة ولو عند الاداء الى المنزل عليه تنزيلا له مجازا كما بوصف الكتاب بوصف صاحبه نحو الكتاب الحكيم اصله هو حكيم في اسلوبه وكتب به فيكون مما بني للفاعل واسند الى المفعول بواسطة حرف كما في المطول وما نحن فيه اسند الفعل الى الحال لملابسة المحل الذي ايقاع الفعل عليه حقيقة واما في المفرد بان يكون التنزيل مجازا عن الايجاد في قلب الرسول عليه السلام دون الايجاد في اللوح المحفوظ اذ الايجاد وان تحقق في اللوح لكن قوله اليك يأبى عنه قوله ولعل نزول الكتب الالهية الخ دفع اشكال يرد على قوله وهو انما يلحق المعاني بانه كيف حمل جبرائيل عليه السلام مع انه كلام ازلي قائم بذاته تعالى وان اعتبر اللفظ والمعنى جميعا كما هو الظاهر فكيف اخذ وحمله فاجاب اولا بان المراد بما انزل القرآن المركب من الالفاظ والحروف لكن امين الوحي جبريل عليه السلام ادركه بسرعة لانه تمثل فيه الخ ذاته مركب من حروف مقطعة يتوقف على تموجات متعاقبة فاذا كان ادراكه بطريق التمثل والارتسام الدفعي يكون بسرعة وان كان كلاما طويلا مشتملا على اجزاء كثيرة بلا تقدم ولا تأخر بينهما والموجب لبطء الادراك تموج الهواء المكيف بكيفية الحروف المقطعة التي رجة على ترجيها الا ان ذلك الهواء المتموج يوصل تلك الكيفيات الى الصماخ متعاقبة حرفا بعد حرف فيحتاج ادراك بعضها الى انقضاء بعض وانصرامه على التعاقب فيلزم المطوم ... توضيح ما اتى المص في اواخر سورة الشورى فمعنى قوله تلقفا روحانيا اي اخذا سريعا ... روحانيا اي معنويا غير بحسوس الحروف والاصوات فينزل ويلقيه الى الرسول عليه السلام قوله او يحفظه هذا وجه آخر لكيفية انزال الملك بالكلام الالهي اي ويكون نزول الكلام على الرسول عليه السلام بان يخلق الله تعالى في اللوح المحفوظ صور الهيئات الدالة دلالة على الكلام النفسي ويخلق في الملك علما ضروريا بانه هو العبارة المؤدية لذلك الكلام النفسي القديم وهذا خلاصة ما قاله الامام فان قيل كيف يسمع جبريل عليه السلام كلام الله عز وجل وكلامه ليس من جنس الحروف والاصوات قلنا يحتمل ان الله تعالى يخلق له سماعا للكلام ثم يقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم فيسمع له كلام بلا صوت

وقيل روحانيا

فينزل به فيبلغه الى الرسول

وما روي عن بعض خواص عباد الله تعالى ... الله تلاوة في مقدار لمحة ...

كما يرى بلا كم ولا كيف عند الاشعري رحمه الله تعالى ويجوز ان يكون لله تعالى خلق في اللوح المحفوظ
كتابة بهذا النظم المخصوص انتهى فالمص اشار الى هذا بقوله ولعل الخ وانما قال ولعل تأدبا لانه ليس ما اورد
ولذا ذهب بعض السلف الى انه من المتشابهات اي نجزم بالنزول بلا معرفة بكيفية لكن الاولى مؤيد
مؤيد بالحديث الشريف روى الطبراني من حديث النواس بن سمعان مرفوعا اذا تكلم الله بالوحي
اخذت السماء رجفة شديدة من خوف الله تعالى فاذا سمع بذلك صعقوا وخروا
له سجدا فيكون اولهم يرفع رأسه جبرئيل عليه السلام فيكلمه الله تعالى بما اراد وحيه فينتهي به
على الملائكة كلما مر بسماء سأل اهلها ماذا قال ربنا قال الحق فينتهي به حيث امر فلا وجه للقول بان التوقف
هو الحق لا سيما انه منقول عن الشيخ الاشعري واورد عليه انه غير صادق على ما نزل صحفا والواحا كما في
انزال التورية فانها قد انزلت على موسى عليه السلام مكتوبة في اللوح والجواب انه بناء على الغالب
قوله والمراد بما انزل اليك الخ تعرض لبيانه مع ظهوره للتنبيه على ان المراد القرآن باسره لا البعض الموجود
الموجود منه كما يوهمه التعبير بالماضي قال المص في تفسير قوله تعالى فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا الآية
بزيادة العلم الحاصل في تدبر السورة وانضمام الايمان بها وبما فيها الى ايمانهم انتهى فيفهم منه ان الايمان
المعتد به هو الايمان بالموجود منه حتى روي عن امامنا رئيس المجتهدين ان زيادة الايمان محمولة على
انهم آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فيؤمنون بكل فرض خاص والقول بان مراده الايمان اجمالا
ضعيف اما اولا فلان المراد يكون ان الايمان بالموجود منه واجب تفصيلا وبما سينزل واجب اجمالا
واراد بتهما في اطلاق واحد مشكل واما ثانيا فلانه يقال لا يلائم بقوله والايمان بالاول دون الثاني
تفصيلا فان مقتضى هذا كون الايمان بالقرآن تفصيلا واجبا وذا غير ممكن فيما لم ينزل بعد فظهر ضعف
ما قيل من انه يلزم المؤمن ان يؤمن بما انزل وبان كل ما سينزل حق والايمان يجب تفصيلا اذ المراد ليس
الايمان بانه حق فقط بل مع التقييد بتفاصيله كما ظهر من كلامه الا يرى ان اصحاب الكتب المتقدمة
لم يؤمروا بالايمان بما سينزل اذا لم يذكر ذلك في كتبهم قوله باسره اي بجملته والاسر ما يشد الاسير
واذا اعطى الاسير بقيده فقد اعطى بكليته ثم اريد به ذلك مطلقا لكونه لازما له والشريعة عن آخرها
بمعنى الى آخرها وفي التوضيح فلو كان من عند غير الله لما عجزوا عن آخرهم فان القرآن تبيان لكل شيء
من امور الدين على التفصيل او الاجمال بالاحالة على السنة او القياس واما القول فان الانزال يعم الوحي
الظاهر والخفي فيعم الشريعة كلها فضعيف قوله تغليبا للموجود لشرافته وان كان قليلا على ما لم يوجد
وباب التغليب كله من قبيل المجاز كما صرح في شرح التلخيص فيمكن ان يكون مجازا من قبيل تسمية الكل باسم
جزئه وتحقيقه ان انزال جميع القرآن معنى واحد يشتمل على ما هو حقه صيغة الماضي وما حقه
الاستقبال فعبر عنهما معا بالماضي ولم يعكس تغليبا للموجود على ما لم يوجد فهو من قبيل اطلاق اسم الجزء
على الكل او اطلاق اسم الجزئي على الكلي والمراد بالوجود الخارجي واما بحسب الوجود العلمي فكله موجود
والمراد بالقرآن ما هو حقيقة الموجودة في الخارج فانه كلام نفسي قائم بذاته تعالى فالانزال عليه

كلام على المص

وان عبر عنه بلفظ الماضي وان كان بعضه مترقبا

٢٢٨

غير متصور فيه وهو ظاهر بل المراد الالفاظ المنطوقة المسموعة الموجودة في التلفظ ولو متخاطبا
الدالة على الكلام النفسي دلالة عقلية الموجود في الاعيان وارادة النقوش بعيدة هنا اذ تلقف
الملك ليس الا الالفاظ وانما ادخلت مع ظهوره اذ المتبادر الموجود في الاعيان وهو الكلام النفسي
وارادته هنا متعذرة قوله او تنزيلا للمنتظر الخ اي شبه مجموع المنزل بشيء نزل في تحقق النزول لان
بعضه منزل وبعضه منتظر سينزل قطعا فعبر انزال المجموع مشبها بانزال ذلك الشيء الذي نزل
فيستعار صيغة المضي من انزاله لانزال المجموع فلا اشكال يتوهم لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز في كلا
الوجهين اما في التغليب فلانه اريد به معنى واحد مركب من الحقيقي ولم يستعمل اللفظ في كل واحد
منهما بل في المجموع ومثل هذا الجمع جائز بالاتفاق وقد مر توضيحه فانزل استعمل في انزال جميع القرآن مجازا
وهو معنى واحد يشتمل على ما حقه صيغة الماضي وهو معنى حقيقي له ويشتمل ايضا على ما حقه صيغة
المستقبل وهو معنى مجازي له لكن لم يستعمل انزل فيهما كما عرفت واما في الاستعارة فلانه استعمل في مجموع
ما نزل وما سينزل لفظ انزل الذي هو موضوع للمشبه به وهو شيء نزل ولم يستعمل في ما نزل وما سينزل
حتى يلزم الجمع بين الحقيقي والمجازي على ان هذه العناية انما يحتاج اليها في كلام الشيخ الزمخشري لانه صرح
المذهب واما في كلام الامام البيضاوي فلا لانه يجوز عنده ذلك الجمع لكونه شافعيا واعترض ايضا بانه
وجوب اشتمال الايمان على السالف والمترقب لا يناسب الاخبار عنهم في ذلك الوقت بانهم يؤمنون بالفعل
بالسالف اذ الايمان بالمترقب انما يكون عند تحققه وان اريد الايمان بان كل ما نزل فهو حق فهذا
حاصل الآن من غير حاجة الى اعتبار تحقق نزوله واجيب بانه لما وجب ذلك وجب في مقام الاخبار
عنهم بانهم يؤمنون بكل ما يجب الايمان به ان يتعرض لذلك ايضا ولفظ يؤمنون المضارع مبني على الا
بلا اقتصار على المضي وهذا ظاهر اذا اريد بالمؤمنين مطلق المؤمنين واما اذا اريد الذين آمنوا فلا يخلو عن
تكلف ولا يخفى ان الفرق بين الاخيرين تحكم لان المراد بالتكلف ان كان انه ان اهل الكتاب من امن
منهم الآن لا يعرف ما نزل حتى يتحقق عنده ويجب الايمان به يقينا او المراد به ان ايمان اهل الكتاب السالف
قد تحقق من قبل فلا يظهر فيه الاستمرار وعدم المضي او وجه التكلف ان بعض المؤمنين من اهل الكتاب
لم يدركوا جميع القرآن بل بعضه فلا يحسن ان يحكم بانهم يؤمنون على الاستمرار التجددي بحسب تجدد
المنزل عليه فكل ما ذكر في وجه التكلف جار في مطلق المؤمنين لا سيما لا خبر فان جميع المؤمنين لم يدركوا جميع
القرآن اهل الكتاب وغيرهم بل المراد ان مطلقهم يدرك كمطلق المؤمنين على الاطلاق وان اعتبر الاستغراق
فلا يصح ذلك في الفريقين فالوجه ما قررناه اول البحث والمضارع اما محمول على بقاء الايمان لحفظه فلحفظه
واما محمول على حكاية الحال الماضية ثم قولهم انه من اطلاق الجزء على الكل فيه خدشة اذ اطلاق الجزء
على الكل المعدوم غير متعارف ليس له نظير لو سلم ان اطلاق الجزء على الكل المعدوم فلا يرد ما اورده
البعض من قلة التدبر من ان المحقق صرح في التلويح انه لا يصح ان يقال لا يتعقل الاسد ويراد الرجل
والاسد فان ما نحن فيه ليس كذلك فان القرآن مركب من المنزل وما سينزل كالانسان المركب من

منزلة الواقع

والمجاز معا بعمهما

الاعضاء تركيبا حقيقيا وفي التلويح ان القران عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين انتهى ثبت التركيب وليس هذا من قبيل لا تقتل الاسد ويراد به الرجل الا في كونه اعتباريا محضا ومعلوم بالبديهة ان هذا الكل اي القران لازم للجزء لزوما عرفيا بمعنى انتقال الذهن من الجزء من حيث انه جزء اليه واللزوم العقلي منتف في سائر الاجزاء قال في شرح التلخيص واللزوم اما ذهني محض كاطلاق البصر على الاعمى او منضم الى لزوم خارجي بحسب العادة او بحسب الواقع وح اما ان يكون احدهما جزء للاخر كالقران للبعض او ايضا هو لازم بمعنى اذا انتفى الجزء انتفى الكل ثبت صحة اسم الجزء على الكل بتحقق شرطه ولا اضطراب فيما ذكر باسره وانما الاشتباه في اطلاق الكل على المعدوم كما مر واما الاشكال بانه ان القول بالاستعارة يفضي الى احداث قسم للاستعارة ثالث اذ لا شك انه ليس استعارة اصلية وهو ظاهر ولا تبعية لجريانها في المشتقات باعتبار المشتق منه وهنا ليس كذلك اذ الاستعارة هنا باعتبار الهيئة لا باعتبار المادة وهذا الاشكال وارد في مثل ونادى اصحاب الجنة الاية وسيق الذين اتقوا الاية ونحو ذلك فجوابه ان الاستعارة هنا اعتبرت اولا في الانزال بان شبه اولا الانزال فيما سينزل وما نزل اي المجموع المركب منهما بالانزال المحقق في الماضي في تحقق الوقوع فاعتبر الاستعارة اولا في الانزال المقيد بالماضي للانزال المعتبر في المستقبل ثم اعتبروا ذلك في انزل فيكون استعارة تبعية هكذا حقق في نحو البيع وان اختلف فيه العلماء الاعلام والقول بانه لم يعهد تشبيه الجزء بالكل لما يلزم من تشبيه الشيء بنفسه مدفوع بان المجموع من حيث المجموع مغاير للجزء وان المشبه به ليس هو الجزء المنزل بالفعل في الماضي بل الامر المنزل في الماضي غير الجزء كالتورية مثلا على انه لا يجب ان يكون المشبه به امرا محققا بل يكفي كونه موجودا فرضا كما حقق في قوله تعالى وسع كرسيه السموات والارض الاية والعجب من هؤلاء الفحول كيف ذهلوا عن ذلك التحقيق مع ان ذلك كله مسطور في كلام الثقات وفي الكتب المعتبرات قوله ونظيره قوله تعالى حكاية عن الجن انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى الى قوله مستعمل في معنى الماضي وفيما كان مثلا للشيء في الاعتبارات في غير تلك المادة وهذا الكلام الشارف والظاهر انه مراد المص ان سمعنا كتابا وانزل كتابا كلاهما يحتاج الى احد التوجيهين المذكورين اما التغليب او التنزيل والى ذلك اشار بقوله فان الجن لم يسمعوا جميعه ولا ريب ان المجموع ليس عين ما مر بل نظيره على ان كونه مثالا لا معنى له اذ الجزء لا يكون مثالا للجزء فتعين ما ذكرناه والقول بانه لا يخفى ان المتبادر من سمعنا كتابا سمعنا بعض كتاب لظهور انه ليس المقصود سمعنا بعض كتاب وسمع بعضا آخر لانه غير معلوم بخلاف الانزال فانه معلوم انه ينزل بعضا آخر بعد فهو خارج عن التحقيق اما اولا فلانه لم يعلم انهم لم يسمعوا بعده وعدم العلم بذلك لا يستلزم العدم مع انهم آمنوا به فلا بد من سماع البعض الآخر ليتعبدوا به فان الجن مكلف بشرعنا اتفاقا واما ثانيا فلا فرق بين سمعنا كتابا

سمعنا كتابا وانزل كتابا بان المتبادر من الاول البعض ومن الثاني انزال الكل بل هما سيان في ان المتبادر من كل منهما ما هو المتبادر من الآخر بل يمكن ان يقال الامر بالعكس اذ بشهادة الايمان يعلم انه يجب عليهم سمع البعض الآخر المنزل واما انزال بعض آخر فمن اين يعلم ما لم ينزل بعد فالتعبير بصيغة المضي في سمعنا وانزل اما التغليب او التنزيل اذ الكتاب كالقران يراد به المجموع لا سيما وقد قيد بكونه من بعد موسى فهو كله لا بعضه ولا القدر المشترك بينه وبين كله نعم يرد عليه ايضا ما يرد على ذلك فلا تغفل قوله وما انزل من قبلك التورية لا التورية فقط ولا الانجيل فقط كما ذهب اليه البعض فالاولى التنبيه على مؤمني اصحاب الانجيل بعد قوله كعبد الله بن سلام ونظيرهم الاضراب اليهم ضعيف اذ المتبادر امثال عبد الله بن سلام من اهل التورية وفيه دليل على ما ذكرناه من ان المراد بالايمان بذلك الايمان بانه كلام الله تعالى سواء كانوا مأمورين بما في ذلك الكتب اولا وظهر بطلان ما قيل من اهل التورية آمنوا بالتورية ولم يؤمنوا بغيرها واصحاب الانجيل آمنوا ولم يؤمنوا بالتورية وقد نبهنا عليه فيما مضى قوله والايمان بهما اي بما انزل اليه عليه السلام وما انزل من قبله جملة اي اجمالا فرض عين على كل احد من الخواص والعوام والرجال والنساء وسائر الانام وبالاول اي القران دون الثاني وهو الكتب المتقدمة تفصيلا اي الايمان بما فيه من الاحكام والقصص والمواعظ وغير ذلك تفصيلا فرض كفاية فاذا تحقق ذلك في بعض شخص سقط عن الباقين والا اثموا كلهم اذ الفرض الكفاية فرض على الكل كالعين الا انه ان قام به البعض سقط عن عداهم بخلاف فرض عين فيقال انه لا بد من شخص كذلك في كل اقليم وهو الصحيح وقيل يكفي وجوده في جميع البلاد المعمورة الاسلامية المعاش بفتح الميم مكسب الناس الذي يعيشون به اي يبقون في الحياة لانه من العيش وهو الحياة وهو في الاصل مصدر كالمعيشة ثم سمي به ما به العيش والحياة متعبد ونه بفتح الباء وكسرها وهو الظاهر اي مكلفون وفيه دليل على ذكرنا سابقا من ان الايمان بالقران المراد منه ليس الايمان بانه حق فقط بل معه الايمان بما فيه تفصيلا العمل بما فيه قوله يوقنون ايقانا اي ليس المراد الايقان المشترك بين مؤمني اهل الكتاب وبين من عداهم بل الايقان المعتد بهذا القيد وهذا بناء على ما مر ذكره من ان المراد من الموصول الثاني مؤمنو اهل الكتاب وهو المختار عنده وغرضه بذلك دفع ما عسى ان يورد على قوله وبالآخرة الاية انه لو كان المراد بالموصول الثاني مؤمني اهل الكتاب لذكر فيه ما يختص بهم وليس كذلك اذ الايقان بالآخرة عام لهم ولغيرهم فاشار الى الجواب بان الايقان مختص بهم اذ المراد الايقان المقيد والقرينة على ذلك القيد كون السوق شرح حالهم المختص بهم الا يرى ان الايمان بما انزل من قبله استقلالا مختص بهم وكذا الايقان لو توقع في جنبه فلا تعريض لمؤمني اهل الشرك اصلا كما مر توضيحه سابقا قوله زال معه ما مع ذلك اليقين ولقد اجاد في قوله معه بهذا الوصف بمنزلة التعريف له اذ الايقان كما سيجيء اتقان العلم بنفي الشك والشبهة عنه بالاستدلال وهو في شانهم ذلك المذكور فانهم آمنوا بالآخرة ايمانا جزما يعتد به قوله

٧ والانجيل

٧ وسائر الكتب الالهية

٤ من حيث انه

٦ ما كانوا عليه

٧ ولم يكمل الكتاب كله

الى حاصل القصر الثاني وانه قصر الصفة على الموصوف والاول قصر الموصوف على الصفة مما اشرنا اليه
في اثناء التقرير ولغرض التعريض ذكر وبالاخرة هم يوقنون مع انه داخل في عموم ما انزل والنكتة
المشهورة في عطف الخاص على العام هي ان الايمان بالاخرة سبب لايمان ما عداها قال تعالى والذين يؤمنون
بالاخرة يؤمنون به الاية فبهذه الحيثية يكون لها شأن وفخامة ولا يعتريه سائر المؤمن به عليه
وعرض التعريض يؤيده قوله واليقين اتقان العلم بانتفاء المنقوطة المثناة من فوق وهو الصحيح وفي
بعض النسخ بالياء المثناة من تحت فلا وجه له اذ فيه شائبة المصادرة بنفي الشك والشبهة وهذا
مذهب البعض واختاره المص وبعضهم عرفوه بالاعتقاد الجازم الثابت بحيث لا يزول بتشكيك
مشكك المطابق وهو المشهور ويبحث ائمة الاصول والكلام فيتناول له وغيره لكن لا يتناول التقليد
وبعضهم اختاروا كالامام السبكي انه هو العلم الذي لا يحتمل النقيض مطلقا فيتناول التقليد ايضا
وقال الامام القشيري في كتاب مقامات الصوفية اليقين علم لا يتداخل صاحبه ريب على مطلق
العرف ولا يطلق في وصف الحق سبحانه وتعالى لعدم التوقيف كذا قيل فعلى هذا عدم اطلاقه على
الله تعالى لعدم السمع من الشارع وهذا ان كان مرادفا للعلم لكن لا يثبت من اطلاق احد المترادفين
صحة اطلاق المرادف الآخر واستوضح بالجواد والسخي فانه الثاني لا يصح اطلاقه على الله تعالى
مع صحة الجواد الذي يرادفه لان الجواد مسموع من الشارع دون السخي فكذا هذا واما على ما اختاره
المص فعدم اطلاقه لاشعاره النقص اذ نفي الشك بالاستدلال معتبر فيه ولا ريب في عدم الصحة فلا
للاعتراض على المص بمذهب آخر قال في الاحياء اليقين مشترك بين المعنيين الاول عدم الشك
فيطلق على كل ما لا شك فيه سواء كان حصل بنظر او حس او غريزة عقل او بتواتر كوجود
مكة او دليل وبهذا لا يتفاوت قوة وضعفا الثاني وهو ما صرح به الفقهاء والصوفية وكثير من
العلماء وهو ما لا ينظر فيه الى التجويز والشك بل الى غلبة على القلب فكل ما غلب على القلب واستولى
عليه فهو يقين ويتفاوت بهذا قوة وضعفا ظاهر انتهى وبهذا المعنى الاخير عند العلماء اذ ظاهر
النقل قوله واليقين اشارة الى ان الايقان واليقين متحدان لا فرق بينهما فمن وهم الفرق فقد وهم
قوله ولذلك لا يوصف به علم الباري فيه سوء ابهام فانه يوهم انه انه قصر اليقين بغير ما ذكر يوصف
علم الباري به وقد عرفت انه لا يصح اطلاقه عليه تعالى باي معنى كان فالاولى الاكتفاء بالعلم الضروري
والمراد بالضروري ان كان البديهي الاولي فانه قد يفسر به فيكون مرادفا له فلا يرد على المص انه قد
قرر تعالى عين اليقين بالرؤية التي هي نفس اليقين فان علم المشاهدة اعلى مراتب اليقين
فيجعل المشاهد المحسوس يقينيا وهو من الضروري اذ المشاهد هو المذكور من الضروري المراد هنا
فلا تناقض بين كلاميه وان اريد به مطلق الضروري الشامل للاوليات والحدسيات والمتواترات
وغيرها كما هو المشهور فكلامه هنا بناء على اصطلاح وكلامه هناك مبني على اصطلاح آخر
فلا تناقض ايضا واما الاعتراض بانه لا حاجة الى اعتبار الاستدلال في الآية لانه لو حصل

ان الجنة لا يدخلها الا من كان هودا او نصارى فانهم قاطعون بذلك لا يشكون فيه الا ان ينزل قطعهم وجزمهم منزلة الشك
ومعنى اليقين في حق غيرهم اتقان العلم بحيث يزول معه ما كانوا عليه من الانكار او التردد وفيه قوله
واختلافهم مجرور معطوف على قوله ان الجنة اي ومن اختلافهم في نعيم الجنة فمنهم من قال
انهم لا يتناكحون ولا يأكلون ولا يشربون وانما يتلذذون بالروائح الطيبة والاصوات الحسنة
والسرور فانه غيره لاجل النماء والبقاء وهم في غنية عنه ومنهم من قال انهم يأكلون ويشربون
ويتناكحون على حسب مجراها في الدنيا وفي هذا الباب تصريح بان اليهود والنصارى معترفون با
بالمعاد الجسماني والظاهر انه مذكور في التورية والانجيل فلا يعرف وجه ما قيل من ان الكتب
السالفة لم تتعرض لتفصيل احوال الاخرة فلذا ظن اهلها ظنونا فارغة بخلاف القرآن الناطق
بتفصيلها وبيانها وفي شرح الطوالع ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد الجسماني ولم يذكر في
التورية وانما ذكر في كتب حزقيل وشعيا والمذكور في الانجيل انما هو المعاد الروحاني فتدبر
انتهى فاذا لم يذكر المعاد الجسماني في التورية ولا في الانجيل ولم يخبر نبيهما فمن اين يعلم اليهود
والنصارى ذلك مع انه تعالى حكى عنهم اختلافهم في الدار الاخرة وايضا انه باي طريق يعلم
ان المعاد الجسماني لم يذكر نبيهم ولم يذكر نبيهما فالبيان الشافي مطلوب من موضعه ولا اعتماد فيما
بينهما في ايدي اليهود والنصارى للتحريف والتغيير ومثل هذا شبهة تورث فتنة وقد قال تعالى
وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء الاية اي كل من المصالح الدينية والدنيوية
واعظم المصالح الدينية بيان الاخرة واحوالها قوله وفي تقديم الصلة يعني بالاخرة على
عامله وهو يوقنون وبناء يوقنون على جعل خبرا له وهم اصله وتقديم المسند اليه وهو هم على
على الخبر الفعلي فههنا تقديمان يفيد الحصر بمعونة المقام ونحوي الكلام فههنا تقديمان الاول
يفيد ان ايقانهم مقصور على الاتصاف بكونه للاخرة لا يتعداها الى الاتصاف بكونه لغيرها وهذا
مقتضى القاعدة تبرد على ظاهره انهم يؤمنون بالاخرة ولا يؤمنون بغيرها وهذا غير صحيح فضلا عن التعريض
فاشار المص الى دفعه بان المراد بغير الاخرة المنفي عنهم ايمانهم بالاخرة التي يزعمها اهل الكتاب
فكانه قال اي ايقانهم مقصور على حقيقة الاخرة لا يتعداها الى ما هو على خلاف حقيقتها اشار الى
هذا الدفع فالحصر اضافي لا حقيقي فلا اشكال والقرينة عليه الاخبار اولا انهم يؤمنون بما انزل الاية
فلا جرم ان المعنى ما ذكر في بكونه في ذلك تعريض بان ما عليه مقابلوهم واضدادهم ليس من حقيقة الاخرة
في شيء وحاصل المعنى انهم يوقنون بالاخرة على ما هي عليه لا بغيرها مثل من عداهم من اهل الكتاب
والتقديم الثاني يفيد ان الايقان مقصور عليهم لا يتعداهم الى غيرهم من اهل الكتاب فالقصر ايضا اضافي
بدلالة ان من عداهم من غير اهل الكتاب ايقانهم بالاخرة وغيرها مبين في الموصول الاول اذ الايمان
بالغيب شامل للايمان بالاخرة فلا اشكال اصلا وقد نبهت عليه بما مر بقولي وبان اعتقادهم في
امر الاخرة غير مطابق اشارة الى خلاصة القصر الاول وقوله ولا صادر عن ايقان اشارة الى حاصل

الايمان بالاخرة بالحس والمشاهدة كان في اعلى مرتبة التقوى ولا يتوقف على الاستدلال فقيف
جدا اذ الاخرة من الغيب الذي لا يقتضيه بديهة العقل ولا يدرك بالحس فيهه النشاة لا يدرك
فيه الآخرة بالحس ولو فرض وقوعه في حال التكليف لا يقبل واما الحس والمشاهدة لا باب
التقوى من المرتبة العليا محمول على التشبيه لا على الحقيقة واجيب ايضا بان اعتبار الاستدلال
لكون الكلام في مدح الكتاب وكونه دليلا للايمان وامر الاخرة نعم قد لا يتوقف التقوى على
الاستدلال بل قد يحصل بالالهام مثلا لكن الكلام مبني على الاغلب وهو حصوله بالاستدلال بالكتاب
انتهى وفيه ما فيه اذ الالهام ليس من اسباب العلم لغير الانبياء عليهم السلام قوله والاخرة
تانيث الآخر اسم فاعل من اخر الثلاثي بمعنى تأخر والا لم يستعمل ولم يسمع من العرب كما ان الاخر بفتح
الخاء اسم تفضيل منه صفة الدار اي في الاصل صفة الدار اذ الاخرة على ما عرفت اسم فاعل وصف
فلا بد له من موصوف اما الدار بدليل مذكور او النشاة بدليل قوله تعالى ثم الله ينشئ النشاة الآخرة
وما اختاره المص اكثر وقوعا في القرآن وهذا باعتبار وقوعها في القرآن والا فموصوفها قد يكون
غير الدار ايضا فغلبت بفتح اللام وتخفيفها كالدنيا فانها في الاصل صفة بمعنى القريب من الدنو
اي القرب او الدني من الدناءة وعلى المعنى الاول قوله ولقد زينا السماء الدنيا الاية وقوله تعالى وما الحيوة
الدنيا يحتمل المعنيين اي الحيوة القربى او الحيوة الدنية الفانية ثم غلبت على هذه الدار
الدنية الفانية فاذا لم يذكر معهما موصوفهما يراد بهما الدار الاخرة الباقية والدار العاجلة
الزائلة ما لم يوجد قرينة على خلافه والغلبة تكون في الاسماء كالبيت على الكعبة كما سيجيء وفي الصفات
كالرحمن وفي المعاني كالخوض بمعنى مطلق الشروع غلب على الشروع في الباطل خاصة وغلبة الوصف
قد تكون على موصوف معين لكثرة جريه عليه وخروجه بذلك عن الوصفية في الجملة لا بالكلية
مثل اسم الزمان والمكان اذ اصل الصفة ان توضع لمعنى قائم لذات مبهمة غير معينة واسما الزمان
والمكان موضوعان لذات معينة في الجملة وهو الزمان والمكان وقد تكون تلك الغلبة على موصوف معين
بحيث خرج عن الوصفية بالكلية كالابطح فلا يجري على الموصوف اصلا ويحمل على هذا قول الرضي
الغلبة تخصيص اللفظ ببعض ما وضع له لا يخرج بها عن مطلق الوصف بل عن الوصف العام فلا
على كل ما وضع له ولا يتبع الموصوف فلا يقال بني ادم وبني سين فانه ينفي في حواشيه عليه ان خصوص
الموصوف صارت بالغلبة داخلة في مفهوم الوصف مع ملاحظة اتصافه بمفهوم المشتق منه فلا يحمل
على غيره ولا على عينه ايضا اذ يصير معنى ادم قيد قيد وحاصله بالغلبة انه كانت بمنزلة
الاسماء الجامدة بسبب قوة الغلبة يمتنع اجراؤها على الموصوف والا فلا يمتنع وما يحكى من قبيل
الشك لصحة اجرائها على الموصوف كلام مثاله وهذا اولى مما قيل ان السيد السند جوز ههنا ذكر الموصوف
مع كون الكلمة مترقية الى الاسمية بنا في ما ذكره في تلك الحاشية ويمكن التفصي عنه بان الترقي الى
الاسمية لا ينافي استعماله على وجه الوصفية احيانا انتهى اذ كون الوصف مترقيا الى الاسمية بمعنى

ولذلك لا يوصف به علم الباري تعالى ولا العلوم الضرورية

تلك الدار الآخرة

اولئك على هدى من ربهم

يعلم باستعماله بلا موصوف مثل الاسماء الجامدة واما اذا استعمل مع اجرائه على الموصوف ولو احيانا
يكون من قبيل الوصف الذي هو لا يخرج بالغلبة عن الوصفية الى الاسمية بالكلية لا من الوصف
الذي هو صار بالغلبة بمنزلة الاسم وهذا هو الانسب لا ان يا زاحد الوصفين الغالبين عن الآخر
ولو صرح بصحة ذكر الموصوف مع الوصف الغالب المترقي بالغلبة الى كونه بمنزلة الاسم الجامد لكان الحمل
على انه للمبالغة في كون الغلبة قوية بحيث كاد الوصف بها ان يكون بمنزلة الاسم الجامد اولى من القول
بان الترقي الى الاسمية لا ينافي استعماله على وجه الوصفية احيانا فانه ح باي طريق يمتاز احد
الوصفين الغالبين عن الآخر وقلة الاستعمال وكثرته لا يجدي نفعا في الفرق لانتفاء الاستقراء التام
قوله وعن نافع انه خففها الخ التخفيف هنا نقل حركة الهمزة الى الساكن قبلها واسقاطها وهو
نوع من انواع تخفيف الهمزة المفردة وهو لغة لبعض العرب والتفصيل في الشاطبية وشروحها وهذه
رواية من ورش ولعل المص ظفر بروايته عن نافع قوله يوقنون الخ الواو اذا انضمت ضمة غير عارضة
يجوز ابدالها همزة مطردا كما في وجوه جمع وجه ابدل الواو همزة فقيل اجوه فالواو هنا ليس بمضموم
فلو جعل في ابدالها همزة لمجاورتها للمضموم اعطيت حكمه وهو من احكام الجوار وهذا كثير مثل كسر الدال
في الحمد لله وضم اللام في لله كما نقل عن ابن جني في كتاب الخصائص قوله ونظيره اي نظير اجراء الواو في
ما قبلها مجرى الواو المضمومة نفسها لحكم الجوار قول الشاعر وهو جرير مدح بها موسى وجعدة ابنا
بالكرم والاشتهار به ويقال البيت لابي حية النميري قوله لحب اصله حبب من الباب الخامس فادغم
فصار حب بضم الحاء او نقل حركة العين اليه او بفتح الحاء بدون نقلها اي صار محبوبا والاول جواب
قسم مقدر ولم يؤت بقد مع انه اثباته في مثله واجب لاجرائه مجرى فعل المدح مثل والله لنعم الرجل
زيد اذ المعنى ما احبه الي فانه يقال حب الي فلان وبفلان على زيادة الباء اي ما احبه الي كذا في
حكم نعم كذا قالوا لكن لفظ حب بمعنى ما احبه فيه نظر ظاهر قولهم يقال حب الي فلان بمعنى ما احبه
ظاهره انه مصنوع والا فلا بد من اسناده الى احد من الائمة العربية ولو فيل حذف قد لضرورة الشعر
لكان حسنا والموقدان ابنا جرير فاعل لحب الي بالباء المثلثة موسى وجعدة عطف بيان للموقدان
او بدل كل منه اذ اضاء بهما الوقود بضم الواو مصدر وبالفتح ما يوقد به وصف الشاعر ابنيه
بالكرم والاشتهار بحيث ينفضح وصف نفسه به ايضا على احتمال فكنى عن الاول بايقاد نار
القرى فانه ينتقل منه الى الجود والكرم ولو بوسائط وعن الثاني باضاءة الوقود اما بهما
فان اضاءته يستلزم الاشتهار فظهر ان الموقدان كناية او استعارة او قد عرفت ان الايقاد حقيقة
ليس بمراد هنا وعلم ايضا ان اذ اضاء بهما بدل من موسى وجعدة بدل اشتمال لكن الاولى كونه علة
للمحبة او ظرف لها قوله انه جعل احد الموصولين مفصولا الخ اي انه جعل الذين يؤمنون بالغيب
مفصولا عن المتقين وجعل مبتدأ الجملة اولئك خبره كما صرح به هناك وانما اعاده ههنا ليظهر صحة قوله
والا فاستيناف لانه لو لم يضم اليه الموصول الثاني لاحتاج الى التاويل في قوله والا فاستيناف كعبارة

بحذف الهمزة والقاء حركتها على اللام وقرئ بقلب الواو همزة لضم ما قبلها اجراء لها مجرى المضمومة ووقفت

الجملة في محل الرفع

الكشاف والمعنى ان جعل احد الموصولين مفصولا سواء كان الموصولين مفصولا بان يجعل الاول مفصولا
ومبتدأ فانه يستلزم كون الموصول الثاني مفصولا اذ لا قائل بجوازه فانه يستلزم الفصل بين الاول
وخبره بالاجنبي او الموصول الثاني مفصولا فقط بجعله مبتدأ مع ان الاول موصول بالمتقين
وغرضه ان وجه هذا الموصول الثاني وانه اذا كان مفصولا فقط فالجملة ايضا جزء وقد سكت عنه صاحب
الكشاف فاحتيج في قوله الا فاستيناف الى التاويل بقوله وجزء له جزء بعد جزء للفظ الجملة قوله فكانه
لما قيل هدى لهم وانما قال فكانه اذ ليس هناك سؤال محقق بل امر فرضي يقتضي ورود السؤال فكلمة
كان في مثل هذا الموضع للظن ولا يخفى عليك ان هذا التقدير يختص بكون الموصولين جميعا مفصولا عن
المتقين بان يكون الاول مبتداء والثاني عطفا عليه واما كون الثاني وحده مفصولا عنهم بان يكون الاول
موصولا به والثاني مبتدأ وجملة اولئك خبره فلا يصح بهذا التقدير اما اولا فلانه لو كان فاجيب بقوله
الذين يؤمنون ولم يقل او اجيب بقوله والذين يؤمنون واما ثانيا فلانه اذا فصل الموصول الثاني
فقط كان الموصول الثاني ابتداء كلام لا جوابا لسؤال وهو ظاهر ولعل عدم تعرضه له لانه فصل
الثاني وحده ضعيف لان الموصول الثاني اما ان يتحد مع الاول اولا فان كان متحدا فالحق ان يجري
على ما اجري عليه الاول فان قطع عن ذلك وجعل مبتدأ كان لجعل الاختصاص الحاصل من تعليق الحكم
بالوصف الذي يتضمنه المبتداء تعريضا باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا ومع ذلك انهم يظنون انهم على
هدى كما ذكر في الكشاف فقد قطع عن حقه واجتمع فائدة الاستيناف بلا داع ظاهر مع انه تكرار لما
تقدمه وان جعل تعريضا به كان فائدة مطلوبة يرتكب لها خلاف الظاهر والوجه في تقرير التعريض
على ما قاله قدس سره انه لما عبر عن المؤمنين بانهم جامعون بين … فاعلم بهذا ان غيرهم
من انفرد باحدهما وهم كفرة اهل الكتاب فعرض بان ظنهم انهم على الهدى ظن كاذب وطمعهم في
نيل الفلاح تخيل فارغ ومعنى الكلام ان الكتاب هدى للذين امنوا به والذين لم يؤمنوا به ليسوا على
هدى فالجملتان لا يجب المعنى وان تقابلتا في اثبات الايمان وسلبه في الطرفين ليسا على حد يحسن
العطف بينهما فان الاولى في وصف الكتاب بكمال الهداية للمؤمنين به والثانية لسلب الاهتداء
عن طائفة اخرى لم يؤمنوا به ولو حمل المعنى على التعريض ان الكتاب هدى للمتقين وليس هدى
لغيرهم لعدم استعدادهم وعدم تدبرهم فالجملتان تكونان متناسبتين غاية فانه سبب كونه هدى
للذين صقل العقل واشتغل في تدبر الدلائل صفة كمال الكتاب كما ان كونه هدى لمن هو صحيح المزاج
وتام الاستعداد وطالب السداد صفة كمال قال تعالى في شان الكتاب ولا يزيد الظالمين الا خسارا
في معرض مدح الكتاب لم يتوجه الاشكال المذكور بلا ارتياب اذ تفاوت احوال الشيء بحسب المحال
من اوصاف الكمال وان كان الموصول الثاني تابعا للاول كما هو الحق وعند العطف كان الاولى
بالثاني ان يعطف على الاول تفسيرا للمتقين فانه جعل مبتدأ بلا تعريض فقد ترك الاولى
بلا سبب وفات نكتة السؤال المقدر وكذا التخصيص المستفاد من المعطوف منافيا في الظاهر لما

٤٢٢

للمتقين

والجملة معطوفة على جملة هدى للمتقين

في الظاهر لما استفيد من المعطوف عليه وان قصد التعريض كان الظاهر ولم يكن التخصيص مقصودا في المعطوف
بل وسيلة الى التعريض ويتعين ان يكون بالقياس الى المعرض بهم والحال في العطف كما سلف ويمكن العناية
التي ذكرناها في كون العطف حسنا بها وجعل الواو اعتراضية وان امكن لكنه خلاف الظاهر ولذا انه
نقول هذا وان كان خلاف الظاهر لكنه سالم عن التكلف الذي يضطرب عنه الاذهان وخروج الواو عن العطف
شايع ذايع فالتكلف الذي ذكره شراح الكشاف مما لا يناسب جزالة النظم الجليل فاشار المص الى ان قوله
تعالى والذين يؤمنون ليس للعطف بل جملة ابتدائية مسوقة لبيان احوال مؤمني اهل الكتاب تعريضا لمن
عداهم وتضعيف هذا لم يتعرض له في قوله فكانه ولم ينبه عليه فيما سبق ومن جملة اسباب ضعفه انه على
هذا التقرير يوهم اختصاص كمال الفلاح بمؤمني اهل الكتاب ولا يحسن جعل القصر اضافيا هنا لما يجيء
من المص في تشبث الوعيدية وردها فانه نفي في العموم فجملة اولئك انقطاعها عن الموصول الاول
وربطها بالموصول الثاني في غاية من السخافة بل نهاية من القباحة بل نقول ان المص لم يشر الى هذا
اولا ايضا بان يقال ان الاحد في قوله احد الموصولين اراد به الموصول الاول فقط بناء على ان اللام
للعهد كما صرح به في شرح المقاصد من ان احد الامرين قد يستعمل في طرف واحد فقط في بوارق اخر كلامه
اوله ويكون كلامه مبنيا على ما ذكره الكشاف ويندفع الاشكال بحذافيره قوله ما بالهم خصوا بذلك اي حالهم
اذ هو يجيء بمعنى القلب والخاطر والشان والحال والمناسب هنا هو الاخير خصوا مبني للمفعول حال من
مجرور بالهم فالسؤال المستفاد من ما الاستفهامية في الحقيقة راجع اليها كانه قيل ما سبب تخصيصهم بذلك
واختيار ذلك للمبالغة بالاجمال اولا والتفصيل ثانيا والباء داخلة في المقصور اي ما وجه ابتدارهم
بذلك وهل هم مستحقون به والمراد بالاختصاص الارتباط والتعلق … يستفاد من اللام
فلا يفيد الاختصاص في الاثبات لا في الثبوت الذي هو معنى القصر … الى انه بمعنى القصر لم يجب
ثم السؤال اما عن سبب الاستحقاق او عن وجود الاستحقاق فالاول هو الظاهر لان العقلاء ما يشتغل في
السؤال عن السبب مطلقا او عن سبب خاص كما هو الغالب منهم ولان السؤال عن سبب الاستحقاق يتضمن السؤال
عن وجود الاستحقاق اذ الشيء اذا تحقق تحقق بسببه بالاختيار فاذا خفي سببه خفي وجوده فما لم يظهر وجوده
بيقين نحن كذلك وعن هذا ينتقل من انكار السبب الى انكار الوجود الخفي بقوله قدس سره فمآل السؤال
الى انهم هل يستحقون ما اثبت لهم من الاختصاص بل حاصل المعنى لاجل المعنى الابري قال في
شرح المفتاح انه سؤال عن سبب الاستحقاق فذو مناقبين كلامه كما توهم ولما كان السؤال عن سبب
مطلق استغنى عن التأكيد قوله فاجيب بقوله الذين الاية وحاصل الجواب ان هؤلاء لاجل
اتصافهم بالصفات المذكورة متمسكون على الهدى الكامل واستقرارهم عليه باختيارهم ذلك وصيانتهم
وتوفيق من ربهم بتحبيبه اليهم ذلك والكتاب الكامل في الهداية وكما ان السبب مختصا بهم يكونون احقاء
لاختصاص الهدى فالجواب مشتمل على الحكم المطلوب مع تخصيص موجبه اي سببه كانه قيل هم احقاء بما
اثبت لهم من الاختصاص وسببه تلك الاوصاف من الايمان بالغيب الخافي التي رتبت عليها الحكم

٤٢٤

قيل

يؤمنون

وبهذا الاسلوب وان لم يشتهر كنه اوفى بتادية الغرض فانه من قبيل ارادة الحكم مع دليله ولا يخفى متانته
ورناقته والقول بانه والسبب فيه تلك الاوصاف التي رتب عليها الحكم فيستغنى عن تاكيد النسبة ببيان
علتها مستغنى عنه بما ذكرناه من ان السؤال عن مطلق السبب ثم الظاهر ان المراد بالاوصاف المذكورة التي
هي ثابتة للمتقين بالقوة والمشارفة اذ كون المراد بالمتقين المتقين باعتبار الغاية يقتضي ذلك
والا فلا يحسن بل لا يصح اتصاف المتقين بالمشارفة بتلك الاوصاف بالفعل وان اريد بهم المتقون
بالفعل يصح ذلك لكن الحمل على المتقين بالمشارفة كما صرح به هناك **قوله** فان والا فاستيناف
اي وان لم يجعل احد الموصولين مفصولا بان يكون كلاهما موصولين بالمتقين بان يكون الاول صفة تلو
والثاني عطف عليه او معطوف على المتقين لان الامر لكونه موصولا في قوة الجملة فيكون عطف الموصول الثاني
عطف الجملة على الجملة وفيه نوع ضعف في قوله اولئك على هدى جملة مستانفة بالاستيناف النحوي
ولهذا قال لا محل لها على انها صفة كاشفة قوله فكانه اشارة الى وجه الفصل وترك العطف
يعني ان الفصل لكمال الاتصال المانع من العطف فان ما قبله سبب له فهو في ضمنه حتى كانه نتيجة وانما
قال كانه لانه عين النتيجة بل هي بمنزلة اجمال بعد تفصيل وفذلكة لما سبق ومعنى كونه سببا له هذا اذا
التفصيل سبب اجمال في الجملة كعكسه فلا اشكال بان النتيجة تقتضي ذكر الرابطة الدالة على التفريع
والمراد بالاحكام الصفات المذكورة ولهذا جمع الاحكام وعبر عنها بالاحكام لانها جمل مشتملة على الحكم اي
النسبة التامة الخبرية لا العلم بها او الصفات تشتمل على النسبة التامة بطريق الاشارة **قوله** او جواب
سائل عطف على قوله كانه نتيجة وهذا اولى من القول بانه عطف على النتيجة وانما قال جواب سائل
ولم يقل استيناف للفرق بين الوجهين وللتنبيه على ان المراد بالاستيناف النحوي لا المعاني بمعونة
المقابل وانت خبير بان النكات مبنية على الارادة والاعتبارات فلا يرد ان الاستيناف النحوي ليس بجواب
سائل والاستيناف المعاني جواب سؤال فكيف يجتمعان في مادة واحدة قوله فقال ما للموصوفين الاولى
كانه قال ما للموصوفين اذ سبب اتيان كان في قوله كانه قائل متحقق هنا الا ان يقال انه اكتفى
في التنبيه بما سبق والاولى ان يقال انه بتقدير او كانه جواب سائل بجعل عطفه على النتيجة لا على
قوله كانه فقوله نتيجة مع ما عطف عليه من قوله او جواب سائل تفصيل لكون جملة اولئك مستانفة
ولا يبعد ان يقال انه عطف على قوله استيناف اي والا فهي مستانفة بالمعنى اللغوي او جواب سائل في تركه
كانه لما تردد انما اخره لضعفه لانه بعدما اجرى عليهم تلك الصفات المقتضية لذلك الاختصاص
انتفاء فظاهرا لم يبق لهذا السؤال اتجاه الا بان يغفل السائل عن اقتضائها الاختصاص وكان
الجواب المذكور اعادة للدعوى تنبيها على ان التامل فيها يغني عن مؤنة السؤال الا انه عين النسبة
بين المهدي والمتقين وزيد التصريح بنتيجة الهدى احترازا عن بشاعة التكرار كما قرره بعضهم ويمكن
ان يقال ان السؤال ليس عن سبب لمي فان الصفات المذكورة سبب لمي لذلك الاختصاص وليس
للسائل الغفلة عن ذلك فان الظاهر ان السائل المؤمنون فانهم وان علموا ان الله تعالى لا يسأل عما يفعل لكنهم

لكنهم لارادة اطلاع الحكمة سالوا واسناد الغفلة اليهم غفلة جسيمة بل السؤال عن سبب حقيقي تعد
الجواب عن سؤال سببه الظاهري فان لكل حكم سببا ظاهريا وحقيقيا كما حققه ائمة الاصول
والسبب الحقيقي هنا لكون الكتاب هدى لهم لا لغيرهم حكمه تعالى في الازل وقضاؤه باهتدائهم بهداية
الكتاب وتحبيبه اليهم الايمان وتزيينه في قلوبهم الايقان بسبب علمه الازلي انهم يختارون باختيارهم
الجزئي الاهتداء به والاذعان كانه قيل قد علمنا ان سبب الاختصاص المذكور الظاهري تلك الصفات
فما سببه الحقيقي فاجيب بقوله اولئك على هدى من ربهم اي الموصوفون بهذه الصفات
مستقرون على هدى من الكتاب مفضي لهم باستقامة تثبيتهم من ربهم من مالكهم الذي نواصي
خلقه بيده يهدي من يشاء ويضل من يشاء لا معقب لحكمه شيء من الاشياء وبهذا تم الجواب لاولي
الالباب وذكر واولئك هم المفلحون من قبيل الاطناب كانه فهم من السؤال ان السبب الحقيقي ما هو وما
يترتب على ذلك الهدى فذكر السبب الحقيقي وما يترتب على الانتفاع بهداية الكتاب ليطابق الجواب
الغرض الذي هو فهم من فحوى الخطاب والى مثل ذلك اشار المص في قوله تعالى قال هي عصاي اتوكأ عليها
الآية وانت خبير بان لفظ من ربهم ولفظة على في على هدى كالصريح فيما ذكرناه وقد غفل عن ذلك
كثير من ارباب الحواشي واطالوا الكلام بلا طائل يضطرب عنه الاذهان لبعده عن منهج الصواب **قوله**
ونظيره احسنت الى زيد اي نظير الاستيناف الثاني يؤيده قوله فان اسم الاشارة الخ وقيل اي نظير
الاستيناف المقدم على الوجهين قوله فان اسم الاشارة من قبيل تخصيص الشيء بما يحتاج اليه فالاولى
ان الاستيناف الاول لظهوره في كونه باعادة الموصوف بالصفات المذكورة لم يتعرض له قد عرفت
ان النظر مثلا لان مثال الشيء في الاعتبارات في غير المادة وهنا كذلك لان هنا تعليق الحكم بالوصف وما نحن فيه
كذلك لكن المادة متغايرة لان الاعادة باسم الاشارة من قبيل الاعادة بالصفة لانه اشارة الى الموصوف
بالصفات لا الى الذات وصرح في الضمائر والى هذا اشار بقوله فان اسم الاشارة هنا كاعادة الموصوف
وترك الحاق ثم احسن موقعا لكن المص نظر الى ان اعادة الموصوف بصفاته انما يكون بلفظ دال عليه مطابقة
كما في النظير فان الصديق يدل على الذات الموصوفة بالصداقة وهنا ليس كذلك وفيه نظر **قوله** وهو ابلغ من
البلاغة او من المبالغة بحذف الزوائد وجوازه مذهب البعض من ان ما يستانف باعادة الاسم كقولك احسنت
الى زيد زيد حقيق بالاحسان وصفه اي مقررا في الاعادة بدون اعادته مع صفاته يعني ان الاستيناف
يجيء تارة باعادة اسم من استونف عنه الحديث كقولك قد احسنت الى زيد زيد حقيق بالاحسان
وتارة اخرى باعادة صفته كقولك احسنت الى زيد صديقك القديم اهل لذلك هذا خلاصة ما في
الكشاف وتبعه السكاكي وغيره من علماء البيان واختاره المص لان الثاني ابلغ من الاول لما فيه اي في الثاني
من بيان المقتضي اي للحكم وهو الوصف فيما استونف باعادة الموصوف بصفة صريحا وتلخيصه اي
تلخيص المقتضي فيما استونف باعادته بكلم الاشارة فان في اسم الاشارة تلخيص بيان المقتضي من غير
تصريح به كما قال فيما سبق فان اسم الاشارة كاعادة الموصوف **قوله** فانه ترتب الحكم على الوصف اي الوصف المناسب

نتيجة الاحكام

والصفات المتقدمة

بهذه الصفات اختصوا بالهدى

صيغة التقديم حقيق بالاحسان

بصفاته المذكورة

الصالح للعلية ابدان بانه اى الوصف الموجب اى للحكم ايجابا عادياً عندنا او ايجابا عقليا بحيث يلزم تاركه عند المعتزلة واحد المعنيين مراد والقرينة على اعتقد دفائله فلا اشكال بانه يلزم استعمال في معنييه معا او الجمع بين الحقيقة والمجاز وكلاهما مردود قوله بانه الموجب له الحصر المنفهم من تعريف الخبر بالنظر الى انه جواب عن سؤال الاختصاص اذ الظاهر انه السبب المنحصر فيه ولو كان له سبب آخر فالحصر بالنظر الى الحكم المنحصر فان سببه ما هو مذكور معه وان كان له لنوعه سبب غيره ثم المراد باعادة الوصف ذكر الصفة في الاستيناف وهو حاصل في النظير واما الاعادة بالفعل فكما في قولك اكرم الى زيد العالم العامل ذلك الموصوف حقيق بالاكرام كان وجه ذلك ان المراد باعادة اسمه وباعادة وصفه اعادة ذكر من استونف عنه الحديث اما باسمه او بصفته فلا اشكال بان المثال لا يناسب الممثل اذ الموصوف لم يذكر فيه بصفاته حتى يعاد كذلك فالمناسب في التمثيل ان يقال احسنت الى زيد الفاضل المستحق ذلك الموصوف حقيق بالاحسان لما عرفت من ان المقصود ذكر الصفة في الاستيناف وهو حاصل في النظير نعم الاولى ما ذكرنا وتقدير السؤال في مثل احسنت الى زيد كيف يتصور جعله فيقدر بانه هل هو حقيق بالاحسان كما هو المختار وقيل يقدر بانه ما سبب الاحسان اليه واستحقاقه اياه وهو ضعيف لعدم مطابقة الجواب للسؤال وفائدة الخبر في احسنت زيدا اما علما وحفظا وقد اصبت في احسانك اليه او المراد انك لازم فائدة الخبر وهو افادة المتكلم علمه بذلك وقد اوضحت ذلك في الهامش ثم تقدير السؤال في الآية الكريمة يصح كونه من النبي عليه السلام او من اصحابه الكرام اذ القرآن المجيد لما نزل في لغة العرب وعلى وفق محاوراتهم حسن ان يقال هذا الكلام جواب سائل كما صرح به المص وهذا ليس من باب السؤال عما يفعل قال الفاضل عبد الرحمن الاسدي في تعليقاته على الحاشية للفاضل العصام في اوائل سورة النبأ الظاهر ان الوجه هنا ايضا في مقام ورود الاستفهام في كلام الملك العلام ان يقال ان القرآن على لسان العبد فيندفع الشبهة بلا خفاء انتهى ولا يخفى دلالته على ما قلنا فلا وجه لما قيل الا ترى ان ما في الآية لا يتقدر السؤال فيها من رب الكلام وهو الله تعالى مسبب الاسباب العالم بجميع الحقائق ولا من الملقى اليه الكلام اولا وهو النبي عليه السلام والمؤمنين لعلمهم بانه لا يسأل عما يفعل مع ظهور ذلك عندهم ومن عداهم لا يسلم الهداية من اصلها فلا يسأل عن سببها انتهى وهذا عجيب منه اما اولا فلما عرفت من ان القرآن على لسان العرب فيصح تقدير السؤال من الملك المتعال ايضا وقد ورد انه تعالى قال سمع الله لمن حمده على لسان عبده واما ثانيا فلان السؤال هنا بمعنى الاستفسار والكل فيه مستوون به فلا يكون من باب قوله تعالى لا يسأل عما يفعل **قوله** ومعنى الاستعلاء في على هدى قال ومعنى الاستعلاء دون معنى على للتنبيه على ان الاستعارة في الحروف انما تكون تبعية بمتعلقاتها وهي ما يعبر عنها عند التعبير عنها فمتعلق لفظة من الابتداء والى الانتهاء وعلى الاستعلاء وهو معنى كلي شامل لجميع افراد الابتداء والانتهاء وغيرهما وهو معنى مستقل بالمفهومية يصلح ان يكون مشبها ومشبها به واما الاستعلاء المستفاد من لفظة على لمعنى جزئي غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح ان يكون مشبها ومشبها به

ومشبها به ففي قوله ومعنى الاستعلاء في على هدى مسامحة اذ قد ظهر مما ذكرناه ان المستعار بالاصالة الاستعلاء الكلي المستقل بالمفهومية والاستعلاء الذي في على هدى الاستعلاء الجزئي الا انه يقال مراده بيان ما هو مستعار بالتبع في بعوث نكتة تعبير معنى الاستعلاء دون معنى على وحاصل كلامه ان في هذا الكلام استعارة تبعية تمثيلا اما التبعية فلجريانها اولا في متعلق معنى الحرف وتبعيتها في الحرف واما التمثيل فلكون كل من طرفي التشبيه حالة منتزعة من امور عديدة كما بنادى عليه تعبير الشيخين حيث قال صاحب الكشاف ومعنى الاستعلاء في قوله على هدى تمثيل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه ونحوه هو على الحق وعلى الباطل انتهى والمص لخصه ونقحه كما تراه وتشبيه الحال بالحال من تعبيرات التمثيل قال المص في سورة النحل في تفسير قوله تعالى فلا تضربوا لله الامثال الآية فانه ضرب المثل تشبيه حال بحال والتمثيل ضرب المثل والانسب به ان يمثل فكلام الكشاف مثل لتمكنهم وقول البيضاوي تمثيل تمكنهم كالصريح في ان انهما حملا الكلام على الاستعارة التمثيلية ومعلوم انه على ليس على ظاهرها بل محمول على الاستعارة وبهذا المعنى المحقق التفتازاني حيث ذهب الى جوازه متمسكا بما صرح به العلامة في مواضع من كشافه كما صرح به هنا يريد بذلك ما قلنا من ان التعبير بتشبيه حال بحال يناسب الاستعارة التمثيلية بل كانه من خواصه بين وقد صرح بجواز اجتماعهما الفاضل اليمني وصاحب البسط والمحققون من شراح المفتاح ومنهم من تقرير المفتاح والكشاف وذهب الطيبي ايضا وقال انه مسلك الشيخين الزمخشري والسكاكي لكن صاحب الكشف لم يرتضه وادعى ان في عباراتهم وتبعه فيه السيد قدس سره وقال في حل كلام الكشاف يريد ان المستعارة تبعية شبه فيها تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء وقول الكشاف مثل اى تصوير فان المقصود من الاستعارة تصوير المشبه بصورة المشبه به ابراز وجه الشبه فيه بصورته في المشبه به ثم انه قدم تقرير وجه الشبه اعني التمكن والاستقرار على تصوير المشبه الذي هو التمسك لانه المقصود الاعلى بالقياس اليه ومن الناس من زعم ان الاستعارة في على تبعية تمثيلية وان كونها تبعية تجريانها في متعلق معنى الحرف وكونها تمثيلية لكون كل من طرفي التشبيه حالة منتزعة من عدة امور وتورد عليه ان انتزاع كل من طرفيه من عدة امور يستلزم تركيبه من معان متعددة ومن البين ان متعلق كلمة على وهو الاستعلاء معنى مفرد كالضرب فلا يكون مشبها به في تشبيه تركب طرفاه وان ضم اليه معنى آخر وجعل المجموع مشبها به ولم يكن معنى الاستعلاء مشبها به في هذا التشبيه فكيف يسري التشبيه والاستعارة الى معنى الحرف والحاصل ان كونه استعارة على تبعية تستلزم كون الاستعلاء مشبها به وتركيب الطرفين يستلزم ان لا يكون مشبها به فلا يجتمعان واجيب بان انتزاع كل من طرفيه من عدة امور لا يوجب تركيبه بل يقتضي تعددا في ماخذه كالحيوان الذي هو جزء الانسان فانه منتزع من امور متعددة وهي جسم نام حساس متحرك بالارادة

ومع هذا مفرد بلا خفاء فليكن الهيئة المنتزعة كذلك من الامور المتعددة كذلك والقول بانه بحث
فلسفي لا يناسب المقام لان اهل المنطق يترددون بين الحدود والقضايا واهل البلاغة يخوضون
في الخواص والمزايا وشتان ما بينهما خارج عن الانصاف وتمسك بالاعتساف فان اهل البلاغة
يستمدون ايضا من المنطق لا سيما في الحدود والقضايا فكيف يتكررون اجزاء الحد مع كونه مفردا
منتزعا من امور متعددة فقد بان صحة قوله ان انتزاع كل من طرفيه من امور عديدة لا يوجب
تركيبه بل يقتضي تعددا في ماخذه فيجوز ان يكون المدلول الحرفي لكونه امرا اضافيا كالاستعلاء
والظرف ونحوهما حالة منتزعة من امور متعددة ولا يلزم كونه مركبا لانه دال على مثلا على
الاستعلاء مطابقة وعلى اللوازم التزامية واللفظ لا يكون مركبا باعتبار المدلول الالتزامي
الذي دل على اعتباره القرينة الخارجية فيجري بانه الاستعارة في الحرف باعتبار المعنى
المطابقي تكون تبعية وتكون كل من الطرفين حالة اضافية منتزعة من امور عديدة تكون
تمثيلية وعن هذا قال صاحب الكشاف شبهت حالهم بحال من اعتلى الخ وقد عرفت انه تشبيه
حال بحال من تعبير التمثيل واشار الى الاستعارة التبعية بقوله ومعنى الاستعلاء في قوله على
هدى الخ واما قوله قدس سره فهم المعتلي والمعتلى عليه من الاعتبار انما يكون تبعا لا قصدا وذلك لا يكفي
في اعتبار الهيئة بل لا بد ان يكون كل واحد منهما ملحوظا قصدا كالاعتبار لتعتبر هيئة مركبة منهما
وبهما من حيث انهما بلا خفاء قصدا مدلولا لفظين آخرين فلا بد ان يكونا مقدرين في الارادة يرد
عليه انه ان اراد بعدم كفاية مفهومهما تبعا في اعتبار الهيئة عدم كفايته في نفسه فمسلم
لكن لا يضرنا لان المراد كفايته في اعتبارها بالقرينة وان اراد بعدم كفايتها عدم كفايته مطلقا او
او بالقرينة فممنوع اذ اعتبار الهيئة هنا حيث مدح بهيئة وثناء بانهم لكمال تمسكهم وتمكنهم
على الهدى حالهم وهيئتهم مشبهة بحال من اعتلى الشيء واضحة كما على علم فاذا قامت القرينة
على الشيء يجب اعتباره وجعلهم استعارة المصادر كالضرب والقتل استعارة في المفرد وعدم
اعتبارهم فيها الهيئة مع ان كل واحد منهما يستلزم فاعلا ومفعولا مع حصول التركيب بينهما
الوجه لعدم قيام القرينة على اعتبارهما وحصول التركيب بينهما لا لعدم امكانهما ولا لعدم
تحقق التمثيل في كل استعارة تبعية بل اذا قام قرينة على اعتبار الهيئة المنتزعة من امور
عديدة كما فيما نحن فيه الا ترى ان المستعار بالكناية المشبه به المرموز اليه بذكر لوازمه
من غير تقدير في عرض الكلام كما هو مذهب السلف فليكن الهيئة المرموز اليها بالقرينة
الخارجية تمثيلية كذلك وينكشف منه انه لو قلنا ان تلك الهيئة ملحوظة قصدا بالقرينة
الخارجية لا يقتضي كونها مدلولة للفظ مقدر في الارادة كالمستعار بالكناية فلا يلزم التركيب
ايضا اذ تبين من ذلك ان الملاحظة للمعنى لا يقتضي كونه مدلولا للفظ مقدر في الارادة والتمثيل
والتعريضات من هذا القبيل فانها مقصودة من الكلام مع انه لم يقدر لها الفاظ في افادة المرام

المرام والهيئة المذكورة منتزعة من مجموع تلك الامور من حيث المجموع كالوحدة الاعتبارية
فانها ماخوذة من مجموع الامور المتعددة مع انها لا تركيب فيها بداهة واتفاقا قال بعض الافاضل نعم
لا يجري الاستعارة التمثيلية بالمعنى المشهور في الحروف فانها في مجموع الكلام المركب من الفاظ متعددة
مفصلة بلا تصرف في الاجزاء كما في اني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى اذ يراد بمجموع اراك الخ مترددا
في امرك وقد اعترف بذلك جدي سعد الدين التفتازاني انتهى نعم سنم انه لا خلاف في ان التمثيل
التفصيلي المعروف يستدعي تركب الطرفين حقيقة وان التمثيل الذي هو مختلف فيه هل يشترط التمثيل فيه
التركيب في نفسه او يكفي التركيب في ماخذه واختار المحقق التفتازاني الثاني اذ كلام الكشاف ظاهر
فيه والسيد قدس سره ذهب الى انه يشترط فيه ان يكون اجزاؤه مرادة منوية فلا يكون ما اقتصر عليه من الحرف
مثل على ولفظة في مما هو عمدة المعنى المجازي مستعملا في معنى مجازي بل حقيقة والا لكان مجازا مفردا
لا تمثيلا وقد عرفت ان الحق ما ذهب اليه المحقق التفتازاني فانه مع كونه منفهما من كلام الائمة في فن
البلاغة كالعلامة الزمخشري وصاحب المفتاح مؤيد بما ذكرناه وقد صرح ارباب اللب ان الاستعارة
التمثيلية اجزاؤها باقية على ما كانت عليه من كونها حقيقة او مجازا ولا يشترط ان يكون حقيقة
بل قد يكون مجازا ايضا فلفظة على هنا جاز ان يكون مجازا استعارة في التمسك بالهدى والمرموز اليها
من الهيئة المنتزعة من امور عديدة وهي الراكب والمركوب والاعتلاء عليه استعارة تمثيلية للهيئة الماخوذة
من المتقي والهدى وتمسكه به ويندفع به اشكاله قدس سره بان والحاصل ان كونه على استعارة تبعية
يستلزم كون الاستعلاء مشبها به وان تركب الطرفين يستلزم ان لا يكون مشبها به فلا يجتمعان بوجه
الدفع انه انما يتم هذا لو كان كون اجزاء التمثيل حقيقة واجبا في التمثيل المذكور المشهور وليس كذلك كما
عرفت بل ان يكون على مستعارة تبعية بالمعنى المطابقي وتمثيلا باعتبار المعنى الالتزامي لكونه ماخوذا
مركبا فالحيثيتان متغايرتان فلا منافاة في جمعهما وليس المراد ان الحرف استعارة تمثيلية باعتبار كونها
استعارة تبعية اذ لا يتصور ذلك من العاقل فضلا عن شيخ المحققين بل المراد ما ذكرناه من اعتبار
الحيثيتين واجتماع المتقابلات بالحيثيات شايع ذايع في المحاورات واعلم انه على هدى يحتمل وجوها
ثلثة الاول تشبيه تمسكهم باعتلاء الراكب وهذا استعارة تبعية والثاني تشبيه هيئة منتزعة
من المتقي والهدى وتمسكه به بهيئة منتزعة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه فيكون تمثيلية تركب
كل من طرفيها لكنه لم يصرح من الالفاظ التي بازاء المشبه به الا بكلمة على فان مدلولها
هو العمدة في تلك الهيئة وما عداه تابع له ملاحظ في ضمن الفاظ منوية وان لم تقدر في
نظم الكلام وبينهما فرق فليس في على استعارة اصلا بل هي على حالها لو صرح بتلك الالفاظ
والثالث ان يشبه الهدى بالمركوب فهو مكنية وعلى قرينة التخييلية هذا خلاصة ما ذكره
قدس سره وما ذكره في الوجه الثاني ماخوذ من كلام الكشاف في قوله ختم الله الاية وهذا
ايضا مخالف للتمثيل المشهور من ذكر الفاظ المشبه به كلها او اكثرها فانه من الاستعارة المرشحة

وهي ان يذكر عين المشبه به ويراد المشبه كما صرحوا به من انهم يذكرون جزا من الالفاظ المشبه بها ولو
كان له عمدة وترك الباقي ولو كان مرادا منوبا يخالف تصريحهم لاسيما مع ذكر المشبه ولو بعضا
فانه ينافي ظاهر قولهم ان الاستعارة المصرحة يجب فيها ترك المشبه فانه مبني الاستعارة تناسي التشبيه
والعذر بان المشبه بها هو المجموع وما لم يذكر كله حصل التناسي من اعجب العجائب اذ ما ذكر من
اجزا المشبه به دل على ما لم يذكر كدلالة جزء من اجزاء المشبه به على ما بقي والا فلا فرق في
تحكم في عبارته قدس سره ذلك بناء على ما فهم من كلام الكشاف وانه لا مساغ على في الاصطلاح
دونه ما اختاره التحرير ورد بالاد ... مع انه ماخوذ من كلام الكشاف ايضا وايجاد ان يكون تعصبا
بحتا ومكابرة صريحة في الصواب ان النكات مبنية على الاعتبارات والارادات فاذا اريد
في الاستعارة التبعية التمثيل بالوجه الذي ذكرناه يكون في غاية من الحسن والبهاء
وادق للمحاورات والنحو واذا لم يعتبر التمثيل يكون استعارة تبعية فقط واذا لم يعتبر الاستعارة التبعية
يكون تمثيلا فقط واذا اريد التشبيه المضمر يكون استعارة مكنية وتخييلية فالاحتمالات
ههنا في مثل اربعة فتامل وكن على بصيرة قوله بحال من اعتلى الشيء فيه نوع تسامح اذ تمكنهم
ليس بمشبه بل المشبه حالهم والمعنى تمثيل حالهم في تمكنهم واستقرارهم بحال من اعتلى وجه
التسامح ما اشار اليه قدس سره من انه تقديم وجه الشبه في البيان لانه المقصود الاعلى بالعبارة الى
المشبه به في قوله اعتلى تنبيه على ان تشبيه الاستعلاء ليس للطلب عدل عن عبارة الكشاف وهي
مثل لتمكنهم للتشبيه على ان مراده بالمثل ههنا ليس بمعنى القول السائر المثل مضربه بمورده
كما هو المتعارف بل بمعنى التمثيل والتشبيه بقرينة اضافته الى التمكن قوله وقد صرحوا به في
قولهم اي وقد صرحوا به اي بتشبيه نحو الهدى بالمركوب في قولهم امتطى الجهل وغوى
اي ركبه واتخذه مطية ان جعل بمنزلة ركب مطية الجهل كان استعارة بالكناية وان جعل
في قوة اتخذ الجهل مطية كان تشبيها واياما كان تشبيه الجهل والغواية بالمطية مقصودا
منه وهو المراد بكونه مصرحا به فالتقدير ان الشارح اوفى بالمرام ومراده منه دفع استبعاد تحوك الهدى
تشبيه الهدى ونحوه بالمركوب فانه لما ذكر استعارة على للتمسك بالهدى لزم منه تشبيه الهدى
بالمركوب وقد يتوهم استبعاده ازال ذلك الاستبعاد بان هذا التشبيه ضمني غير مقصود من الكلام
وقد صرحوا بامثاله وجعلوه مقصودا منه كما عرفته والمراد بالجهل ههنا بمعنى البغي والتجاوز وجه
اصله الشارح في كلام الفقهي وسره ان الجهل سبب للبغي فاطلق عليه مجازا والصارف عن الحقيقة
كون المقام مقام الذم واللوم وذلك ادخل فيه ولو حمل على المعنى الحقيقي لم يبعد بل في بعض النسخ
والغوى معرفا بالالف واللام كانها تحريف لان الغوى لهو في قشاء الجوف فجعله بعض الفوائد
وان كان له وجه تكلف انتهى ولا يخفى ان الغوى مشتهر اسم له في الفوائد نعم نسخة غوى كرمى
بمعنى ضل ما صبا اوضح في افادة المرام ثم انه ان كان منشأ الاستبعاد كون الهدى ونحوه من

ونحوه من المعاني وتشبيه المعاني والاوصاف بالمركوب الذي يعتلى عليه حقيقة مستبعد فازالته بذلك
القول ونحوه واضح وان كان منشأه كون الهدى من الامور الشريفة فازالته بذلك محل نظر اذ من
حسن تشبيه الجهل والغواية بالمطية لا يفهم حسن تشبيه الهدى بالمركوب قوله واقتعد غارب الهوى
شبه الهوى بالمطية واثبت له الغارب تخييلا فالتشبيه ايضا مقصود مصرح به ولا يضره كونه في
الاستعارة مطلقا مبنية على التناسي التشبيه فان التشبيه فيها مقصود مطلقا لكنه ادعى فيها تناسي
التشبيه المبالغة واقتعد بمعنى ركب فانه افتعال من القعود استعمل ههنا في الركوب فانه من افراد
القعود فيكون ترشيحا للكناية كما ان الغارب وهو ما بين السنام والعنق قرينة لها وذهب التحرير الى
ان امتطى استعارة تبعية شبه اتصافه بالجهل واستقراره عليه بامتطاء المطية واستعير لفظ المشبه
للمشبه فسرت الاستعارة الى الفعل وذكر المفعول قرينة واعترض قدس سره بانه لا فرق حينئذ بين قوله على
هدى في ان تشبيه الهدى والجهل ليس مقصودا فيهما فكيف يجعل مصرحا به في احدهما دون الآخر واجاب
حينئذ التحرير بان التصريح لا يقتضي اصالة القصد بل مجرد الظهور دون الاستتار ولا شك ان تشبيه
الجهل بالمطية والمركب في هذا المثال اظهر من تشبيه الهدى به بحيث لا يخفى على احد سواء اعتبر فيه الاستعارة
بالكناية او التبعية او التشبيه ثم قال بل نقول اسم الاشارة في قوله وقد صرحوا بذلك اشارة الى
الى تشبيه حال المهتدي بحال الراكب فان ذلك ايضا خفي يحتاج الى التنظير والتوضيح ولا يخفى ما فيه
اما الاول فلانه معنى الاستعلاء لكونه معنى حرفي يقتضي المتعلق فدلالته على تشبيه الهدى بالمركب
اظهر من دلالة هذا المثال على تشبيه الجهل به لكن الالتفات الى تشبيه التمسك بالهدى بالاعتلاء
الراكب دون تشبيه الهدى بالمركوب فانه فهم التزاما فلما لا يبتنى على كونه امتطى استعارة تبعية
في ذلك المذكور والمراد بكونه مصرحا به الالتفات اليه وبعده عدم الالتفات اليه واما الثاني فلانه
احتمال آخر في حل العبارة لا توجيه كلام حسب التحرير العلامة على انه يرد عليه انه لا يخرج به عن كونه التشبيه
بنفسه المحذور وعدم الفرق المذكور قوله وذلك اي التمكن والاستقرار المذكور لا يحصل للعبد المؤمن
الا باستكمال القوة النظرية اشار اليه بقوله انما يحصل باستفراغ الفكر فانه يحصل بذلك العلم اليقيني
بما يجب الاعتقاد به لاسيما التوحيد الذي هو خلاصة العلم والمراد بما نصب من الحجج الآيات العقلية
المنصوبة في الآفاق وفي الانفس والآيات النقلية ايضا اذ الاعتداد بالاعتقاد انما يكون بالاخذ من الشرع
وقوله والمواظبة على محاسبة النفس اشارة الى استكمال القوة العملية اذ بتلك المواظبة واظب على
الطاعات والاجتناب عن جميع المنكرات وهو المسمى بالاستقامة التي هي منتهى العمل فما ذكر المفسر سبب
السبب وفي قوله استفراغ الفكر الى تشبيه الذهن بقليب يستقى منه حتى لا يبقى منه شيء وتشبيه
ما يفيده بما عذب فرات سائغ في ازالة الامر المفرد في افادة نهج الالباب وانشراح الفؤاد وايضا
فيه تنبيه على كمال ما افاده الفكر على وجه اتم لحصوله بطريق اهم ثم نفس الهدى سبب لحصول
استكمال القوتين واستكمالهما سبب لاستقرارهم وتمكنهم على الهدى فلا دور قوله ونكر هدى

و ادامة النظر فيما نصب
في العمل

للتعظيم ووجه افادة التنكير التعظيم هو انه يفيد الابهام وصفا والابهام قد يفيد فخامة اذ الشيء اذا
عظم لا يعرف كيفيته كما في قوله تعالى القارعة ما القارعة وقد يفيد الابهام التحقير اذ الشيء ما لم يلتفت
بكونه مجهولا مبهما والتعيين موكول الى القرينة والجهة متغايرة فلا اشكال فقوله فكانه خرج اريد به
ضرب خ اشارة الى ما قلناه وان افادته التحقير من وجه آخر مغاير له قوله ولا يقادر قدره مجهول
من قادره بالمفاعلة وقدر بسكون الدال ويجوز فتحه اي لا يعرف مقداره وفي الاساس قدرت الشيء قدره
وهذا شيء لا يقادر قدره وهو من قولهم تقادر الرجلان اذا طلب كل منهما مساواة الآخر في المقدار
وفي كلامه اشارة الى ان هذا الهدى غير الهدى المذكور كيف لا والمراد به هنا الاهتداء وهناك الهداية
وقيل اي اعيد النكرة نكرة لافادة التعظيم مع عدم سبق الذهن الى غيره اذ لا تعدد في الهدى ولا يخفى
ضعفه على انه ان اراد عدم تعدده في نفسه فمسلم لكن لا يفيد وان اراد عدمه بحسب المراتب
فغير مسلم والمستند ظاهر مما ذكره المص في سورة الفاتحة قوله ونظره قول الهذلي هو ابو
خراش خويلد بن مرة يرثي به خالد بن زهير الهذلي وقد قتل واقامت الطير عليه وترمده وتأكله
وكان خالد رجلا عظيم القدر فاستعظم الشاعر لحمه ونكره وابو خراش كان من فرسان العرب وفحول
شعرائهم وكانوا يعدو على قدميه فيسبق الخيل ثم اسلم وحسن اسلامه ومات في زمن عمر رضي
الله تعالى عنه من نهش حية كذا نقل قوله فلا وابي الطير لفظة لا رد للكلام السابق او
رد لما يتوهم من تحييره بأكل الطير او كلمة لا زائدة كما في قوله تعالى لا اقسم والواو في وابي الطير للقسم
وابي اما جمع اب اذ اصله ابين حذفت النون بالاضافة والمعنى اقسم بآباء الطير والغرض تعظيم الطير
بحلف ابيها والمقصود منه تعظيم لحمه فتعظيم ابيها راجع الى تعظيم انفس الطير اذ لا شرف لابيها سوى
كونه ابا لها وتعظيم انفس الطير راجع الى تعظيم اللحم اذ لا شرف لها سوى اكله وتعظيم اللحم راجع الى تعظيم
خالد او لفظة الاب مقحم فالقسم بالطير او مضاف الى ياء المتكلم فيكون الطير مرفوعا على انه
فاعل فعل مقدر مفسر بما بعده اي وقعت الطير او المراد بابي الطير نفس خالد لوقوعها عليه مرارا
كما يقال ابو التراب فيكون القسم بخالد نفسه وفيه ضعف لعدم ملاءمته بما بعده لقد وقعت على لحم وايضا
مثل هذا يقال لمن لازم الطير لا لمن لازمه الطير قوله المربة اي الواقعة الملازمة من ارب بالمكان
اذا اقام فيه ولازمه والباء في بالفتحي بمعنى في متعلق بالمربة والتخصيص بالفتحي وجهه ظاهر وكلمة على في على خالد متعلق
بالمربة ايضا بمعنى على لحم خالد كما قال لقد وقعت جواب قسم بكسر التاء المثناة حفظا بالنظر على انه التفات
وعلى تنزيلها منزلة العقلاء وقد روي وقعن وعلقن ايضا فلا التفات قوله على لحم اي نوع لحم لا يعرف
قدره ولا يطلب مساواة مبلغه لعدم امكان معرفته وهذا محل الاستشهاد على كونه تنكير هدى للتعظيم
قوله واكد تعظيمه اي تعظيم الهدى المستفاد من التنكير بالاضافة اليه تعالى حيث قيل من ربهم على انه
من ابتدائية اي على هدى ما حاصلة من ربهم ومالكهم وما كان ابتداؤه تعالى لا يكون الا عظيما فخيما فلا
فاذا زيد اظهار في مادة ذلك الشيء اضيف اليه تعالى وانه الكامل من اللذين خلق فلا اشتهار له

فلا اشكال بان الهدى لا يكون الا من الله تعالى فما فائدة قوله من ربهم والتعبير بالرب للتنبيه على انه
من آثار التربية وتعبير المص باللفظ الجليل لكونه مستجمعا لجميع الصفات ولتربية المهابة واني قال مانحه
اي معطيه من المنحة بمعنى العطية تنبيها على انه تعالى لا يجب عليه اللطف والتوفيق والمراد بالتوفيق
هنا هو اللطف الداعي الى اعمال الخير كما ان العصمة هي اللطف المانع من اعمال الشر قوله وقد ادغمت النون
في الراء بغنة الغنة صوت يخرج من الخيشوم والنون اشد الحروف غنة والخيشوم اقصى الانف
وبرهانه الغنة في سد الانف ولهذا لو امسكت الانف لم يخرج يمكن خروجها وقال القراء انه
يجب ادغام النون الساكنة والتنوين في اللام والراء بلا غنة عند الجمهور وعليه العمل واليه اشار
المص بقوله وبغير غنة ولو قدمه لكان في اعلى ذروة وذهب كثير من اهل الاداء الى الادغام مع بقاء
الغنة ورووه عن نافع وابن كثير وابي عمرو وابن عامر وعاصم ويعقوب وقد اظهر النون والتنوين
عند الراء واللام ابو عون عن قالون وابو حاتم عن يعقوب واوجب غيرهم الادغام كما في النجيرمي
ففيها عند اهل الاداء ثلثة اوجه الادغام بغنة والادغام بلا غنة والاظهار ولم يتعرض المص
الاخير لعدم ظهوره قوله كرر فيه اسم الاشارة لفظة فيه موجود في بعض النسخ وفي بعضها غير موجود
وهو الظاهر الموافق لما في الكشاف اذ التكرار هو ذكر الشيء مرة بعد اخرى لا يكون في هذا القول
قوله تنبيها على انه اتصافهم اي المتقين بتلك الصفات وهي الايمان بالغيب واقامة الصلوة
وايتاء الزكوة يقتضي اتصافا عاديا بكل واحدة على حيالها من الاثرتين ووجه التنبيه ما عرفت
من ان اعادة اسم الاشارة بمنزلة اعادة الصفة فترتب الحكم عليه مشعر بالعلية وتكرير العلة
يشعر بتعدد المعلول ولو لم يعد اولئك لربما توهم ان الاستقلال بالمجموع من حيث المجموع
لا بكل واحدة من الصفتين مع ان المراد هنا اذ مجرد العطف بدون التكرير انما يدل على اجتماعهما
فيهم بدون تعرض كون الاستبداد بمجموع الصفتين او بكل واحدة منهما بل انفهام المراد انما يحصل
بقرينة خارجية واما في التكرار فمفهوم من حاق الكلام وقد بين في موضعه ان المعلول
لا يتخلف عن العلة ولما كان العلة وهي اتصافهم بتلك الصفات مختصة بهم كان المعلول وهو
التمكن على الهدى والفلاح الكامل مختصا بهم فلا حاجة الى القول ان هذا الوجه انما يستقيم اذا
افاد مجرد تعريف المسند اليه التخصيص ليحصل في الجملة الاولى يعني اولئك على هدى من ربهم وهو
يختلف فيه ثم يرد عليه ان تعدد العلة التامة جائز بحسب النوع فاستلزام اختصاص العلة
اختصاص المعلول محل نظر ويمكن دفعه بالتأمل فتأمل والاثرة بفتح الهمزة وفتح الثاء المثلثة
والراء المهملة وهما لغة بمعنى الاستئثار والاستبداد وقيل اسم لما يستبد به ويتقدم على غيره ويتميز
من قولهم استأثر بالشيء اي استبد به وتميز عن غيره بسببه ويجوز فيه الضم وسكون
المثلثة والمراد بالاثرتين هنا تمكنهم من الهدى في الدنيا والاستبداد بالفلاح في العقبى قوله
انه كلام مبين فائدة تنبيه لذلك التكرار فلو لم يكرر لتوهم ان تميزهم بالمجموع لا بكل واحدة

منهما مع ان المقصود بيان ان كل واحدة منهما كافية في تميزهم بها عن غيرهم وجه ذلك ما ذكره
في الفائدة الاولى من ان مجرد العطف انما يدل على امتيازهم بهما بلا تعرض لكون الامتياز بهما معا
او بكل واحدة منهما واما التكرار فيفيد الامتياز بكل واحدة منهما قوله ووسط العاطف جواب
استفسار بان المقام مقام الفصل لتناسب الجملتين اما في المسند اليه فظاهر واما في المسند
فلان كون المتقين على هدى وكونهم مفلحين متناسب اذ التسجيل على كونهم على هدى وكونهم مفلحين
شيء واحد كما في قوله تعالى اولئك كالانعام الآية والا فلا فرق بينهما فاجاب المص رحمه الله بان الخبرين هاهنا
مع كونهما متناسبين مختلفان مفهوما ووجودا فان الهدى سواء كان بمعنى الاهتداء كما هو الظاهر
او بمعنى الدلالة الموصلة في دار التكليف والفلاح التام وهو الظفر الى المطلوب بلا شائبة المؤاخذة
والمنقصة في دار الجزاء واختلاف مفهومهما واضح مع ان اثبات كل منهما امر مقصود في نفسه اما
الفلاح فظاهر واما الهدى فلانه في نفسه امر يتلذذ به ويستروح به الارواح ويتنافس فيه اهل
المنافسة وان كان وسيلة وسببا للفلاح فالجملتان المشتملتان عليهما المستحدثتان في الخبر عنه
بين كمال الانقطاع فلذا عطفت احديهما على الاخرى بالواو التي تقتضي التناسب
بين المتعاطفين والجامع بينهما ظاهر فهو ما قررناه آنفا واما كالانعام والغافلون فهي وان اختلف
مفهوما فقد اتحد مقصودا اذ لا معنى للتشبيه بالانعام الا المبالغة في الغفلة ثم بعد الجملة الثانية
الا ما افادته الاولى فيكون مقررة للاولى ومؤكدة لها فلا يناسب العطف فمراده بقوله شيء واحد
واحد بحسب المآل والمقصود لا واحد مفهوما وما ذكرنا في كون الهدى مقصودا في نفسه مع كونه وسيلة
الى الفلاح لا يمكن جريانه مثله في الغفلة وفي كونهم كالانعام مع ان مثل هذه النكتة امر يدور على
تلك الارادة فلو نظر الى اختلاف مفهوميهما والى اختلاف الحيثيتين فعطفت احديهما على الاخرى
لم يبعد ولعل العطف في قوله تعالى اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وابصارهم واولئك
هم الغافلون بناء على ذلك والا فالتسجيل بالطبع والغفلة شيء واحد مآلا وان اختلف مفهوما
كما حققنا على ما لا يخفى بقي هنا شيء وهو ان تكرير اسم الاشارة للتنبيه على ان اتصافهم بتلك الصفات
اعني عدم فقاهة قلوبهم وعدم سمع آذانهم وعدم ابصار اعينهم يقتضي كل واحد من الخصلتين
كونهم كالانعام وعدمه فليكن وان كلا منهما كاف في تميزهم بها عن غيرهم بعين ما ذكرنا نحن فيه فكيف
يجعل مآلهما واحدا والمقصود متحدا وما ذكره اعادة اسم الاشارة من النكتة وترك العطف في
الآية المذكورة وما ذكره من النكتة بجمعهما مشكل قوله وهم اي لفظة هم له احتمالان اما فصل لا
لا محل له من الاعراب بل ذهب اكثر النحاة الى انه حرف ولا يليه مثلا فال او مبتدأ فلا اشكال بجعل
الشيء شيئا لنفسه قوله يفصل الخبر عن الصفة بيان وجه التسمية بالفصل اي فائدته ان يفصل
ويدل على ان ما بعده خبر لا صفة لاختصاصه بالوقوع بين المبتدأ والخبر دون الموصوف والصفة
رفع اللبس فسمي ضمير فصل لفصله بين ان يكون ما بعده خبرا لا نعتا في بعض المواضع وهو ان يكون الخبر

معرفة

وان الهدى سبب للفلاح والفلاح نتيجة م

لاختلافهما مفهوما ... كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون فان التسجيل بالغفلة والتشبيه بالبهائم شيء واحد فكانت الجملة الثانية مقررة للاولى فلا تناسب العطف

وقال بعض النحاة انه اسم لا محل له من الاعراب ...

٢٧

معرفة او افعل من سواء دخل عليه عامل نحو كان زيد هو القائم او لا نحو زيد هو القائم واما تسميته ضميرا
فلكونه على صورته والكوفيون يسمونه عمادا ليعتمد عليه في الفرق المذكور ولكونه حافظا لما بعده حتى
لا يسقط عن الخبرية كالعماد في البيت فانه حافظ للسقف عن السقوط قوله ويؤكد النسبة هذه
فائدة ثانية لهذا بناء على ما اختاره من انه فصل وضع للدلالة على النسبة التي بها يرتبط المحمول
بالموضوع فاذا ذكر يكون القضية ثلاثية واذا حذف اتكالا على شعور الذهن بمعناه تكون القضية ثنائية
فاذا ذكر كان تأكيدا للنسبة الحكمية لما فيه من زيادة الربط فانه كما عرفت رابطة في صورة الاسم قال
النحرير في شرح التسمية انه ليس بموضوع للربط في العربية انتهى ... لفظ هو ... كلام المص انه مبني
على اصطلاح المنطقيين من انه موضوع للدلالة على النسبة حتى قال النحرير في تأكيد كونه مؤكدا للحكم
قال الحكيم ابو نصر الفارابي ان معنى قولنا زيد هو العادل زيد است كه عادل است ومعنى التأكيد هنا
ليس بمعنى تأكيد لفظة ان ونحوها للنسبة بل بمعنى زيادة الربط بسبب ذكره قوله ويفيد اختصاص
المسند بالمسند اليه اما ابتداء اي اذا كان الخبر منكرا او معرفا بلام العهد او تأكيدا فيما اذا كان الخبر
معرفا بلام الجنس فان القصر مستفاد من لام الجنس وضمير الفصل يؤكد ذلك القصر وافادة الاختصاص
اعم من ان يكون ابتداء او تأكيدا وان كان الظاهر هو الاول هذا ما اختاره المحقق التفتازاني في
شرح التلخيص وقيل وتعريف العهد الخارجي ايضا يفيد القصر على ما اختاره قدس سره في حواشي المطول
فلا فرق بين الصورتين في معنى افادة التخصيص في المعرف بلام العهد تأكيده ايضا فقول البعض ويمكن
ان يقال انه دالة للقصر على تقدير كون اللام لتعريف العهد بناء على ما اختاره التفتازاني وفي
المطول تفصيل وتوضيح في افادة ضمير الفصل القصر ومن رام الاطلاع فليراجع اليه قوله او مبتدأ عطف
على قوله فصل والظاهر من جعله قسيما له انه اذا كان مبتدأ لا يطلق عليه الفصل بل هو اسم مرفوع
المحل على كونه مبتدأ لكن جعل الشيخ ابن الحاجب كونه مبتدأ مذهب بعض العرب في الفصل على خلاف
مذهب الاكثر من جعل الفصل حرفا لا محل له من الاعراب ويمكن حمل كلام المص عليه بالعناية فمعنى
هذا يكون الفصل تأكيدا لما حكم عليه لكونه عبارة عنه وراجع اليه ولذا التزم مطابقته له تذكيرا
وتأنيثا وغير ذلك والقصر يستفاد من تعريف الخبر اذ الظاهر انه للجنس وتأكيد النسبة مفهوم
من كون الخبر جملة فالتأكيد في الاحتمال الثاني اقوى منه في الاحتمال الاول لتحقق تأكيد المحكوم عليه
والحكم معا بخلاف الاول والمفلحون خبره والجملة اي جملة هم المفلحون وهي جملة صغرى خبر اولئك نقل
عن الطيبي انه قال فعلى هذا يكون الجملة من باب تقوي الحكم او من باب التخصيص على نحو عارف
انتهى والظاهر هو الاول اذ القصر مستفاد من تعريف الخبر وهنا خدشة وهي ان المسند اليه الاول لكونه
اسم اشارة عبارة عن الذات الموصوفة بالصفات والضمير عبارة عن الذات فكيف يكون مبتدأ ثانيا
راجعا الى ما اريد باسم الاشارة فيعلم ان الضمير يدل على الذات ولا تعرض للصفات لا اثباتا ولا نفيا
فيكون فيجوز ان يراد به الذات مع الصفات بقرينة خارجية ولعل لهذا رجح المعنى الاول فتأمل

والمفلح بالحاء وهو المشهور المتعارف وبالجيم الفائز بالمطلوب يريد انهما مترادفان لغة لا انهما
وقع القراءة بهما اذ القراءة بالحاء المهملة ولم يقرؤا بالجيم ولو في الشواذ كما قيل وهذا المعنى هو
العرفي المعروف في الاستعمال وما سيجيء من معنى الشق والفتح معناه الحقيقي اللغوي قوله كانه
الذي انفتحت له بيان للمناسبة بينهما ولم يذكر الشق بان يقال كانه انفتحت وانشقت له
الوجوه اما للاكتفاء او لاشتمال الفتح على الشق او للتنبيه على كثرة استعماله في الفتح لكن لو
قدم عليه بيان دلالته على الفتح والشق لكان احسن سبكا واتم انتظاما ولو قال كانه فتحت له
وجوه الظفر لكان اولى والمراد بالوجدان النوع ظاهره لا يتناول انفتاح وجه ظفروا حد بهذا
التركيب اي تركيب فلح وما يشاركه في الفاء والعين هذا بناء على ما عليه قدماء اهل اللغة من ان المشترك
في اكثر الحروف اشتقاقا يدور عليه معنى المادة فيتحد اصل معناها ويتغاير ببعض الوجوه كما يعرف من
مطالع التهذيب والمعين ونحوهما من كتب اللغة القديمة وكذا اعتبروا في الترتيب الاول وما يليه
ولم ينظروا الى الاخير كما فعله الجوهري كذا قيل وما قاله المص في قوله تعالى وما رزقناهم ينفقون
من قوله ولو استقريت الالفاظ وجدت كلما فاؤه نون وعينه فاء دالا على معنى الذهاب والخروج بناء على ذلك وكذا ما يجيء في قوله تعالى جنات تجري الآية قوله يدل على الشق
والفتح اي بحسب اللغة يقال فلح الارض اي شقها ومنه سمي الزراع فلاحا والزراعة الفلاحة
ثم صار في العرف بمعنى ظفر الى البغية فافلح بمعنى الثلاثي لانه افعل قد يجيء بمعنى الثلاثي كاخلق
الثوب وخلق اذا بلى ومع ذلك لا يخلوا افعل عن المبالغة ولعل لذلك قال المص فيما مر كانه انفتحت له
وجوه الظفر وهذا اولى مما قيل ان الهمزة في افلح من المفلح للصيرورة وفلق بمعنى شق ومنه سمي الصبح
فلقا قال المص في تفسير قوله تعالى فالق الاصباح شاق عمود الصبح عن ظلمة الليل وفلذ كضرب بمعنى
قطع وفي القطع الشق والفتح وفلي بمعنى فرق يقال فلي شعره اذا فرقه لطلب القمل وغيره ولا ريب
في ان التفريق يتضمن الشق والفتح قوله وتعريف المفلحين اي باللام وان كان موصولا اما للعهد او للجنس
نعني الاول لتمييز الفصل لافادة القصر ولتاكيد النسبة والى الاول اشار بقوله للدلالة على ان المتقين الخ
كانه اشار الى وجه كون المفلحين معرفا باللام فانه مميز الفصل يفيد اختصاص المسند بالمسند اليه
وحينئذ لا المسند نكرة او معرفة فلا حاجة الى تعريف المسند لهذا الغرض فما وجهه فبين وجهه بان
تعريف المسند ههنا ليس للحصر بل للدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم المفلحون في الاخرة
ووجه كون المفلحين خبرا والمتقين مبتدأ بناء على ما يعلم بينهما المحقق التفتازاني في شرح التلخيص
حيث قال والظاهر ان في هذا التقديم انه اذا كان للشيء صفتان من صفات التعريف عرف السامع
اتصافه باحديهما دون الاخرى حتى يجوز ان يكونا وصفين لشيئين متعددين في الخارج فايهما كان
بحيث يعرف السامع اتصاف الذات به وهو كالطالب بحسب زعمك ان تحكم عليه بالاخرى يجب
ان تقدم اللفظ الدال عليه ويجعل مبتدأ وايهما كان بحيث يجهل اتصاف الذات به وهو كالطالب ان

والفلق نحو فلق وفلذ وفلي

ان يحكم بثبوته للذات او بنفيه عنها يجب ان يؤخر اللفظ الدال عليه ويجعل خبرا فاذا عرف السامع
زيدا بعينه واسمه ولا يعرف اتصافه بانه اخوه واردت ان تعرفه ذلك قلت زيد اخوك واذا
عرفت اخا له ولا تعرفه على التعيين واردت ان تعينه عنده قلت اخوك زيد ولا يصح زيد اخوك
انتهى وهذه ضابطة في وجه تقديم احدهما واما ايراد المسند معرفة باللام فقد بين ما اشار اليه الشيخ
في دلائل الاعجاز حيث قال انك في قولك زيد منطلق وزيد المنطلق تثبت فعل الانطلاق لزيد لكن تثبت في
الاول فعلا لم يسمع السامع من اصله انه كان وفي الثاني فعلا قد علم السامع انه كان ولكن لم يعلم لزيد
فاذا بلغك انه كان من انسان انطلاق مخصوص وجوزت ان يكون ذلك من زيد ثم قيل لك زيد المنطلق
انقلب ذلك الجواز وجوبا وزال الشك وحصل القطع بانه كان من زيد ثم اذا قصدنا اكيد هذا الوجوب
قيل زيد هو المنطلق واذا قيل المنطلق زيد فالمعنى على انك رأيت انسانا ينطلق بالبعد منك
ثم يثبت ولم تعلم ازيد هو ام عمرو فقال لك صاحبك المنطلق زيد اي هذا الشخص الذي تراه من
بعيد هو زيد انتهى واذا اريد تاكيده قيل المنطلق هو زيد وكذا الحال فيما نحن فيه فانك عرفت
المتقين وبلغك ان قوما مفلحون في الاخرة الا انك لا تعلم ان احدى الطائفتين هل هي مغايرة بالذات
للاخرى او هي متحدة معها فان كون كل واحد من المتقين والمفلحين معلوما لا يستلزم
بان احدهما هو الآخر فتطلب الحكم على المتقين بانهم هم الذين بلغك انهم المفلحون في الاخرة ام لا فيبين
انهم هم المفلحون بتوسيط ضمير الفصل ثم المسند على المسند اليه اثراء او تعيينا دفعا لتوهم الشركة او دفعا
للتردد وهذا اذا قيل جواز جريان قصر القلب واخويه في القصر الحقيقي والا فلا يجري مثل هذا القصر
افرادا ونحوه لانه مختص بالقصر الاضافي وحينئذ والقصر هنا حقيقي لكون المراد بالفلاح الكامل منه ثم كون
المتقين مبتدأ والمفلحين خبرا دون العكس واضح من الضابطة المذكورة وكذا اثبات القصر بضمير الفصل
معلوم منه وان لم يجعل هم فصلا فلم يعتبر القصر او القصر مستفادا من كون الجملة من باب نحو هو عارف
كما نقل عن الطيبي قوله او الاشارة الى ما يعرفه كل احد اي اللام في المفلحين لتعريف الجنس فان الي
القصر كان الفصل لتاكيد النسبة ولتاكيد التخصيص ايضا وان جعل هم مبتدأ ثانيا فالامر ظاهر وان
اريد الاتحاد كما فهم من كلام الكشاف حيث قال او على انهم الذين ان حصلت صفة المفلحين
وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم لا يعدون تلك الحقيقة كما تقول لصاحبك
هل عرفت الاسد وما جبل عليه من فرط الاقدام ان زيدا هو هو وبهذا حمل مراد المص عليه لكنه ليس
بنص فيه بل يحتمل ان يكون للقصر بلا دعوى الاتحاد ثم حمل النحرير التفتازاني على ان هذا بمعنى آخر
لتعريف الخبر دون الجنسي والعهدي واوضحه في المطول والسيد قريب منه وذهب الى انه من فروع التعريف
الجنسي كيف لا والتعريف لا يعدو العهد والجنس الا انه اشير الى مفهوم اللفظ بعد تقييده بالاتحاد
وتصويره في الواهمة بصورة المسند اليه وهذا اعتراف منه بتلك عدم كونه من فروع الجنس
اذ الاشارة في تعريف الجنس الى الجنس المحقق وبعد جعله بصورة المسند اليه بالقوة الواهمة

١٤٥

مقابلتهم بالفتح من عصاة الموحدين وقد قال فيما سبق وقد فسر التقوى في قوله هدى للمتقين بالاج
الثلثة وفيه نوع منافرة يحتاج في دفعها الى تمحل قوله من وجوه شتى جمع شتيت كمرضى جمع مريض
وهذا الوزن مختص بفعيل بمعنى المفعول فاذا جمع فعيل بمعنى فاعل على هذا الوزن يحمل على فعيل
بمعنى المفعول الذي جمع على هذا الوزن كمرضى جمع مريض بمعنى فاعل لانه محمول على جرحى وقتلى
ان شتى جمع شتيت بمعنى مفعول اي مفروق وما قيل في تفسيره متفرقة فهو بيان لحاصل
المعنى اذ المفروق والمتفرق متحدان ذاتا متغايران مفهوما كالمكسور والمكسر ويؤيده ان جمع
فعيل بمعنى متفعل لم يسمع من الثقات بناء الكلام مجرور على البدلية بدل البعض بتقدير الضمير او
بدل الكل مع ملاحظة ما بعده ويجوز الرفع والنصب ايضا وافادة اسم الاشارة التعليل لان البناء
على اسم الاشارة بمنزلة البناء على المشتق لدخول الصفات فيه فيفيد العلية المفيدة للحكمة كما
في الجملة الاولى حيث قال المص فيها فانه ترتب الحكم على الوصف ايذانا بانه الموجب له اي ايجابا عاديا
فيكونه مختصا به لكن هذا الاختصاص انما يتم اذا انحصر العلية في المذكور وفيه مقال وقد مرت الاشارة
اليه ولا ريب في ان البناء المذكور اوجز من اعادة الموصوف من حيث هو موصوف ولذا قال ليجمع
مع الايجاز وادخال مع فيه ايذانا بانه الاصل المتبوع اذ اعادة الموصوف من حيث هو موصوف
ويفيد ترتب الحكم على الوصف لكن يفوت الايجاز فالاصل في النكتة هو الايجاز وهذا الوجه مشترك
بين الجملتين والنكتة الباقية مختصة بالثانية ولذا قدم النكتة الاولى على الباقية قوله تكريره
عطف على البناء ومرجع الضمير الاسم الاشارة كما قال فيما مر كرر اسم الاشارة وجه التنبيه على الاختصاص
ظاهر اذ البناء على اسم الاشارة لما افاد الاختصاص المذكور لافادته اختصاص علة الحكم بهم فبالطريق
الاولى كان تكريره مفيدا لاختصاص الفلاح بهم لاجل اختصاص علة الفلاح بهم ولا يبطل انه مفهوم
من قوله بناء الكلام على اسم الاشارة فانه بهذا البناء علم مطلقا سواء كان بطريق التكرير او لا لان المقصود اختصاص
كل واحدة منهما ولولا التكرار لتوهم ان الاختصاص بمجموع الهدى والفلاح وتعريف الخبر وهو المفلحون
لكن اذا كان اللام فيه محمولا على الجنس واما اذا حمل على العهد الخارجي فالاختصاص مستفاد من توسيط
الفصل ولذا قال في الوجه الرابع وتوسيط الفصل واما على الحمل على الجنس فهو تأكيد والظاهر
من كلامه انه مبني ها على الوجه الاول وهو كونه هم ضمير فصل لا محل لها من الاعراب واما على كونه مبتدأ
ثانيا فلا يسمى فصلا على الحنا روايضا الخبر خرج بكونه جملة فلا حسن لقوله وتعريف الخبر نعم انه خبر مبتدأ
ثانيه وجزء الجملة الا المبتدأ الاول جملة فتعرض جزء المبتدأ الثاني وعدم الالتفات الى جزء المبتدأ الاول لا يخفى
ثم الموافق لما سبق تقديم توسيط الفصل على تعريف الخبر قوله لاظهار قدرهم متعلق بتنبيه موحقله
قوله من وجوه شتى وقدر بسكون الدال وهو الافصح الاكثر ويجوز الفتح وهو الموافق لا ثارهم الواقع
في اكثر النسخ وفي بعضها اثارهم فعلى هذا يجب السكون في القدر وعلى الاول الفتح كالكذب والفصيح فيه
بكسر الذال واذا قوبل بالصدق فالفصيح سكون الذال والمعنى لاظهار قدرهم وشرفهم وعلو منزلتهم عنده

يكون سهوا ما غير محقق ليتوسل به دعوى الاتحاد فكيف يقال انه من فروع التعريف الجنسي المحقق مع
ان المشتبه المتوهم غير محقق فان قيل ان ادعى ان المتقين عين حقيقة المفلحين فما وجه استعمال
الفصل المشعر بالقصر قلنا قد اشرنا الى جوابه انه ح يتمحض لتمييز الخبر عن الوصف ولتاكيد الحكم قول صاحب
الكشاف لا يعدونه تاكيد للاتحاد لا لبيان حصر المبتدأ في الخبر ان مع عدم استقامة القصر لما عرفت
مخالف للقاعدة المقررة من ان تعريف الخبر الجنسي يفيد قصره على المبتدأ لا على عكسه وكذا ضمير الفصل
الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه لا على عكسه وتمام البحث يطلب من المطول في بحث الفصل قوله
من حقيقة المفلحين اي اللام اشارة الى الحقيقة من حيث هي هي وتسمى لام الطبيعة وهو الملائم لدعوى
الاتحاد فانه انما بين المفهومين والماهيتين كما نقل عن الشيخ في دلائل الاعجاز وقد لا يقصد بالخبر المعرف
باللام مفهوم مغاير للمبتدأ فيحصر فيه كما هو المشهور وهذا معنى آخر للخبر المعرف باللام الجنسية غير
الحصر نعم ان المراد الحقيقة من حيث هي هي فما قال بعضهم انه تولد وخصوصا ثم اشارة الى ان
التعريف للاشارة الى الحقيقة من حيث وجودها في ضمن الافراد فيكون التعريف للعهد الذهني
ظاهره سهو بل عطفه على الحقيقة عطف تفسير للاشارة الى ان المراد بالحقيقة المفهوم الجنس
بهؤلاء او للاشارة الى ان معرفة حقيقتهم انما هي باعتبار الخصوصيات والعوارض اذ لا يمكن
الاطلاع على حقيقة الفلاح الاخروي الا في الاخرى لكن في الوجه الثاني خفاء ظاهر فالمعول هو الوجه
الاول يبقى ههنا شيء وهو ان الخبر اذا كان عين المخبر عنه ولو ادعاء يحتاج الى تأويل ذكره في قوله شعري
شعري ام لا والظاهر عدم الاحتياج لكون ... حقيقة قوله تنبيه مصدر
نبهه اذا ايقظه وفي الاصطلاح يستعمل في معنيين ازالة الخفاء الذي في البديهي لمبهه او انبيه والثاني
لما علم بعلم ما قبله او لما يدرك بادنى التفات وما نحن فيه من هذا الوجه الاخير وهو اما معرب
خبر مبتدأ مقدر ونحوه او ساكن موقوف غير معرب لانه لم يقصد تركيبه كالاسماء المعدودة تأمل خطاب
عام لمن من شانه التدبر والتأمل النظر في الشيء مرة بعد اخرى امره بذلك ليتضح ما يذكر بعده والخطاب
فيه جوز لغير معين وعمومه على سبيل الشمول دون البدل فتأمل قوله كيف نبه تركيب كيف وقد جرد منسلخ
عن معنى الاستفهام يتجرد لمعنى الحال فيكون معمولا لنبه قدمت عليه لمحافظة صدارتها والمعنى تأمل على
اي حال نبه سبحانه وتعالى اي نبه على حال عجيب واسلوب غريب بحيث يتحير منه اللبيب ثم بين غرابة
ذلك التنبيه وفخامته بقوله بناء الكلام على اسم الاشارة ح نقل عنه قدس سره انه قال لما كان التأمل
وسيلة الى العلم كان متضمنا لمعناه فيجوز ابقاؤه على الاستفهام وكذا التأمل ههنا معلق كما يعلق العلم
وقد جوز بعض الافاضل في امثاله خروجه عن الصدارة فهو ح معمول للتأمل ولذا قيل معناه تأمل
في كيفية تنبيه الله تعالى فانسلخ عنها معنى الاستفهام للظرفية او هي مفعول به والاولى ان يكون
حالا من ضمير نبه والمعنى تأمل في تنبيه الله تعالى مكيفا بكيفية مخصوصة تشتمل على نكات جليلة والمراد
بالمتقين في قوله على اختصاص المتقين الموصوفون بالمرتبة الوسطى من التقوى بقرينة مقابلتهم با

والترغيب في اقتفاء اثرهم وهذا اشارة الى انهم مكملون كما ان الاول اشارة الى انهم كاملون لكن هذا
اذا اريد بهم قوم باعيانهم والا فانهم عامون شاملون لمن اتصف بهذه الصفات الى انقضاء دار
التكليف قوله وقد تشبث به الوعيدية المراد بهم المعتزلة والخوارج فانهم متفقون على ان
صاحب الكبيرة مخلد في النار والخوارج خاصة ذهبوا الى ان مرتكب الصغيرة ايضا مخلد في النار ولهم تمسكات
ضعيفة ومن جملتها هذه الاية حيث استدلوا بان المفلح من اتصف بهذه الصفات فغيره ليس
بمفلح فيخلد في النار وايضا ترتب الحكم على الوصف يشعر بعلية الحكم المفيدة للاختصاص فمن اخل
بشيء بعدم الفلاح وهي الايمان وفعل الصلوة ونحوها لا يكون مفلحا ومعلوم بالبديهة ان الاخلال
بهذه الامور كونها مانعا من الفلاح ليس لذاتها بل لكونها كبيرة ومرتكبها فاسقا فيكون كل واحد
من الفساق ومرتكب الكبيرة غير مفلحين ومخلدين في النار والى هذه الدقيقة اشار بقوله
في خلود الفساق على الاطلاق ولم يقل في خلود من اخل بشيء من تلك الصفات والحاصل
ان الاية الكريمة تدل على خلود من اخل بشيء من تلك الصفات بالعبارة وعلى خلود سائر
الفساق بالدلالة وانما سميت وعيدية اي منسوبة الى الوعيد لتمسكهم بظواهر الايات والاحاديث
المشعرة بخلود الفساق من عصاة الموحدين والضمير في به لما ذكر من قوله واولئك هم المفلحون باعتبار
الاختصاص المفهوم منه وهذا مراد من قال انه راجع الى الاختصاص واهل القبلة اي الطائفة
المتوجهة اليها وهي الكعبة في الصلوة وهنا كناية عن الموحدين كانه اشار به الى ان الفساق لا يخرجون
عن كونهم اهل القبلة بمجرد الفسق قوله الكاملون في الفلاح الكامل في الفلاح اما مفهوم من الاطلاق
والشيء اذا ذكر مطلقا ينصرف الى الكمال كما هو المشهور المتداول عند اهل الكمال او من حمل المتقين على المرتبة
الوسطى لان المراد بها اقامة الصلوة والانفاق في جميع المبرات وهذا يستلزم لترك جميع المنهيات على ان
قوله على هدى كما بينه المص حيث قال تمكنهم على الهدى وما ذكر في تنكير هدى كان على علم على ان المراد
المرتبة الوسطى وان اريد المرتبة العليا فهو في الذروة الكبرى واما تجويزه فيما سبق كون المراد
المرتبة الادنى وهي الاتقاء عن الشرك المخلد فبناء على ما قيل او على احتمال بعيد وليس بمرضي عنده اذ تطبيق
الكلام عليها لا يساعده قوله واولئك على هدى على المرتبة الاولى مشكل يحتاج الى مزيد تمحل على انه
يمكن ان يقال ان دلالة الاية الكريمة على عدم فلاح الفساق لو سلم انما يكون بطريق المفهوم حيث
يستفيد من الاختصاص والقصر فلا يعارض الايات الناطقة بخروج والاحاديث الصريحة بفلاح
الفساق وعدم خلودهم وقد تقرر في موضعه ان المفهوم لا يعارض المنطوق وبهذا الجواب يستغنى عن
تكلفات كثيرة وقيل وكذا ما ذكر من العلية على ان لا اصل فلا يرد شيء ونفي السبب الواحد لا يقتضي
نفي المسبب لجواز ان يكون له سبب اخر كعفو الله تعالى انتهى وهذا مؤيد لما ذكرنا سابقا من ان
العلية لا تقتضي الاختصاص لجواز تعدد العلل بالنوع لكن ما قاله القائل ليس بمفيد اذ
الاجماع منعقد على ان بعض العصاة معذبون بالنار ولو عفو الله تعالى جائز في حق البعض لا الجميع

الا ان يقال المراد الكافرون في

وان اهل القبلة في العذاب

ورد بان المراد بالمفلحين

ويلزمه عدم كمال الفلاح لمن ليس على صفتهم لا عدم الفلاح لراكب

ان الذين كفروا

لا يفيد هنا فانه حمل الكلام على عدم الفلاح مطلقا لا يندفع اشكال الوعيدية بما ذكره لان عدم
الفلاح رأسا ولو سلم لزومه فيندفع المحذور المذكور بما ذكرناه وما قيل من ان الاحسن في الجواب ان
المراد بالمتقين المجتنبين عن الشرك ليدخل العاصي فيهم فقد اشير الى جوابه على ان قوله الآتي
لما ذكر خاصة عباده يأبى عنه وايضا لا كلام في جواز حمل الاتقاء على المرتبة الوسطى فيلزم المحذور
المذكور فيحتاج الى دفعه قوله لما ذكر خاصة عباده من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اي
اي عباده الخاصة واوليائه الخلص وصف العبودية اشرف فلذا قدم وكذا الخاصة ابلغ من
الخالصة اذ الخاصة معناها انها اقربهم واكرمهم عنده تعالى وخاصة عباده المخلصين بفتح اللام
اي اخلصهم الله لطاعته وطهرهم من الشوائب ومعنى اوليائه الخلص اي المخلصين بكسر اللام
اي الذين اخلصوا نفوسهم لله تعالى وشتان ما بينهما فعلى هذا فالتاء للتأنيث وما قاله فالتاء
للتأكيد او للمبالغة فبناء على كونه موصوفه مفرد او لا يناسب ذلك هنا ومعنى الخاصة ظاهر والخالص
بمعنى الصافي قوله بصفاتهم متعلق بذكر وهي الايمان بالغيب واقامة الصلوة والانفاق الى آخر
ذكر فيه اشارة الى وجه كونهم العباد المخلصين والاولياء المخلصين ولذا قال اهلتهم اي جعلتهم اهلا
للهدى اي للهدى الذي لا يبلغ كنهه وان كان اصل الهدى حاصلا لهم قبل ذلك والفلاح اي في
الاخرة قوله عقبتهم باضدادهم جواب لما اي ذكر اضدادهم عقيب ذكرهم مراده بيان ارتباط هذه
الاية بما قبلها لان الضد اقرب خطورا بالبال عند ذكر ضده وعن هذا جعل اهل البلاغة التضاد
من الجهة الجامعة بين المتعاطفين والتعبير بالاضداد بناء على ان بين الايمان والكفر تقابل التضاد
وقيل بينهما تقابل العدم والملكة فالمص اختار الاول او المراد بالاضداد المتقابلين مطلقا اذ
كثير من المتكلمين وارباب اللغة يطلقون الضد على مطلق التقابل فالضد الحقيقي هو الايمان والكفر
واطلاق الضد على الموصوفين بمعنى المتصفين باعتبار اتصافهم بالاضداد قال النحرير في المطول
قد يعد مثل الاسود والابيض متضادين باعتبار اشتمالهما على الوصفين المتضادين الى آخر ما فصله
العتاة جمع عات من عات عتوا اذا استكبر وجاوز الحد واعاضم العين لكونه ناقصا كالقضاة
والمردة بوزن فسقة جمع مارد اي الذي لا يعلق بخير اصلا قال تعالى شيطانا مريدا واصل التركيب
للملاسة ومنه صرح ممرد وغلام امرد والمعنى هنا شديدة العتو والطغيان قوله الذين لا ينفعهم
صفة ذامة لا مخصصة وبيان لمآل الفساد اي لا ينفعهم الهدى بمعنى الدلالة على الموصل الى المطلوب
ولا تغني عنهم الايات اي الايات العقلية كعطف تفسير لما قبله فهؤلاء اوصافهم تخالف اوصاف
الاولياء المخلصين قوله ولم يعطف قصتهم جواب سؤال بانهم لما كانوا اضداد العباد المخلصين ناسب
العطف فلم اختير الفصل فاجاب بان بينهما كمال الانقطاع لتباينهما في الغرض وان كان بينهما جامع
لكن لا يلتفت اليه ذكر السكاكي في الفصل والوصل فيما ترك عطفه للانقطاع وان كان بينهما جامع
غير ملتفت اليه لبعد المقام عنه فقال من هذا القبيل قطع ان الذين كفروا لكونه ما قبله حديثا

مطلب ان الذين كفروا سواء عليهم

والنذر جمع نذير اشارة الى الآيات النقلية او هي اشارة الى الآيات العقلية والنذر الى النقلية فقط

عن القرآن وان من شانه كيت وكيت وهذا حديث عن الكفار وتصميمهم في الكفر م وفي قوله ولم يعطف
تقصتهم لا تنبيه على ان عطف القصة وهي عطف جمل متعددة على جمل متعددة انما يحسن اذا
تحقق المناسبة بين القصتين في الغرض المسوق له سواء كان بين المسند اليه والمسند جهة جامعة
او لا واما اذا تباينتا في الغرض فلا يصح العطف وان تناسب الطرفان كما فيما نحن فيه قوله كما عطف
في قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم الآية المنفي وجه حسن العطف فيها هو ان الجملة الاولى سيقت لبيان
ثواب الابرار والثانية لعقوبة الفجار والمسند اليه في احديهما ضد للآخر والتضاد من الجامع الوهمي
وكذا المسند فيهما ضد باعتبار جزئه اذ المسند لفي نعيم ولفي جحيم وجزءاهما اعني نعيم وجحيم متضادان
قوله لتباينهما في الغرض متعلق بقوله ولم يعطف م فان الاولى اي القصة الاولى سيقت لذكر الكتاب
وبيان شانه اي بيان انه بغاية الكمال في الهداية تقريرا لكونه يقينا لا ينبغي ان يشك فيه و
تحقيقا لكماله في جنس المتحدى به باعجازه لكونه في ذروة العليا في البلاغة والبراعة والاخرى
اي القصة الاخرى مسوقة لشرح تمردهم واصرارهم في الكفر والعناد وانهماكهم في الضلال
والفساد بحيث لا ينفع لهم الكتاب النذر والايات فبين الغرضين تباين كلي وما قيل الا ان فيما نحن
فيه ايضا مسوقتان لبيان حال وهو انه هدى لطائفة المتقين وليس هادي لاضدادهم فيحسن
العطف كما حسن في قوله تعالى عطف ولا يزيد الظالمين الا خسارا على قوله ما هو شفاء او على قوله وننزل
من القرآن فلنا لا كلام في صحة العطف بتلك الملاحظة لكن اوثرت الطريقة المذكورة وترك العطف
اذ الكلام مسوق لتفخيم شان الكتاب واعلاء قدره ولا تفخيم في العنوان الاخير اعني عدم هدايتهم
للمصرين وليس فيه كمال حتى يتعرض له في اثناء تعداد كمالاته بل كونه لا يفيدهم هدى مفهوم تبعا وليس
بملتفت واما العطف في قوله تعالى وننزل من القرآن الآية لا له من بيانية على الوجه المختار وقدم
على المبين فكونه القرآن شفاء للمؤمنين وزيادة لخسران الظالمين كلاهما وصف القرآن والآية
الكريمة مسوقة لبيان اوصافه وقد مر مرارا ان النكات مبنية على الارادات فلو اريد هنا ايضا
بيان وصفه بالنسبة الى المكلفين دون بيان كماله وتحقيق شانه حسن العطف هنا ايضا ولو
اريد تلك الآية بيان فخامته وعظم كماله اختير الفصل هناك ايضا هذا على تقدير كون الذين
يؤمنون جاريا على المتقين وموصولا به ظاهر واما على كونه كلاما مبتدأ مسوقا لوصف المؤمنين
فلانه سبيل سبيل الاستيناف كما عرفت فيما مر فيكون مبنيا على سؤال مقدر فيندرج في حكم المتقين
فيتحد في المعنى فيتبع ذكر الكتاب لان تابع التابع تابع فلا فرق بين ان يكون ذلك القول موصولا
للمتقين او مفصولا فان قيل لم لا يجوز ان يكون معطوفة على الموصول الثاني على تقدير كونه مبتدأ
خبره اولئك على حدى فانه وان كان جملة مستقلة معطوفة على ما قبلها فلا مانع من ان يعطف عليها جملة
وصف الكفار اذ حينئذ يكون الآية الاولى مسوقة لبيان حال من آمن بالمنزلين والثاني لبيان من اصر
على الكفر فيتحد الغرض فيصح العطف قلت قد سبق ان الموصول الثاني اما معطوف على الموصول

اعرفت المؤمنين
وان الفجار لفي جحيم
٢٤٢

الموصول الاول او على المتقين وايا ما كان فالغرض المسوق له منه وهو بيان حال الكتاب من اعلاء
مكانه في الانتفاع به في تعوية حكم المتقين فالغرضان متباينان ايضا ولم يذكر التباين في الاسلوب
كما ذكره الكشاف وهو على ما ذكره شراحه ان طريق الاولى الحكم على الكتاب بجملة محذوفة
المبتدأ موصول بخبرها ذكر المتقين واحوال المؤمنين وطريق الثانية الحكم على الكافر نفسه
بجملة تامة مصدرة بان المشعرة بالاخذ في كلام آخر لان التباين في الغرض هو الاصل في الفصل
والتباين في الاسلوب من توابعه وقيل وانما سكت عن تغاير الاسلوب لظهوره
او التغاير في الاسلوب غير مانع عن العطف اذا كان بينهما جامع مصحح للعطف الا ترى يصح العطف
عطف الجملة الاسمية على الفعلية وبالعكس والمصدر بان على الخالي عنها وهذا من جملة
تغاير الاسلوب وقيل قد جعل العلامة مباينة الاسلوب كناية عن عدم الالتفات الى جهة الجهة
الجامعة المشار اليها بقوله لما ذكر خاصة عباده ثم عقبهم باضدادهم والتضاد من الجامع الوهمي ولا
مخالفة لما ذكره شراح الكشاف ليس بمستقيم في نفسه اذ لا معنى للقول فيكون الجملتين متباينتين
في الغرض وفي عدم الالتفات الى الجهة الجامعة كما لزم هذا الكلام القائل فان عدم الالتفات حال
المتكلم لا حال بين الجملتين على ان الكناية في مثل هذا شرطها وهو الانتقال من الملزوم الى
اللازم ليس بمتحقق كما لا يخفى بعض ما هنا شيء لما كان الغرض من الجملة الاولى تفخيم حال الكتاب
وبيان علو شانه وان ذكر اوليائه المؤمنين للتطفل وانهم منتفعون بهذا الكتاب واصحاب
الخطاب كان المناسب ان يقال في ربط هذه الآية بما قبلها لما ذكر ان الكتاب هدى للمتقين
ورحمة للمؤمنين وانهم انتفعوا واهتدوا بهدى هذا الكتاب وبين صفاتهم التي اهلتهم
للهدى والفلاح عقبهم باضدادهم م وسكوته عن ذكر الكتاب وشرح حاله لا يعرف له وجه
وجيه وقد تعرض صاحب الكشاف له بنحو ما ذكرناه قوله وانه من الحروف م لم يقل من الاحرف
التي م اتباعا للقوم وسره ان احد الجمعين جمع قلة وكثرة يستعمل مكان الآخر مجازا ولعل اختيار
المجاز هنا التنبيه على كثرة افراده بالنظر الى مدخوله او للتنبيه على تخفيف بعضها فيبلغ الى حد جمع
الكثرة التي شابهت الفعل اي الفعل التام المتصرف لفظا واستعمالا ومعنى والى الاول اشار
بقوله في عدد الحروف لكونها على ثلثة احرف فصاعدا وفيه اشارة الى ان المراد بالفعل الماضي
وجه استعمال الحروف في جمع موضع الاحرف قد مر وجهه والبناء على الفتح كالماضي وهذا من
تتمة الوجه الاول فالمشابهة لفظا في شيئين عدد الحروف وحركة الآخر والى الثاني اشار بقوله
ولزوم الاسماء اي دخول الاسماء لازم له غير منفك عنه كما ان الافعال كذلك ودخولها على الاسم
بعد التخفيف لا يجوز الى الثالث بقوله واعطاء معانيها للاسماء التي دخلت هي عليه من
التأكيد والتحقيق والتشبيه والاستدراك والتمني والترجي كما ان الفعل يعطي معانيه من النصر
والضرب والخروج والدخول للاسماء التي بعدها فالمراد بالمعاني هنا المعنى التضمني اي الحدث الذي

هو معنى مستقل واما المراد بمعاني الحروف معاني مطابقية لها لكن المتبادر من كلامه انها معاني مستقلة
تدل تلك الحروف عليها بنفسها اذ اعطاء معانيها يشعر بذلك ولا يخفى ضعفه والقول بان المراد باعطاء
معانيها انفهامها من ذكر ما بعدها لا يجدي نفعا فانه مشترك بين جميع الحروف قوله والمتعدى اى
الفعل المتعدى خاصة من بين الافعال اى شابه الفعل الماضي مطلقا لازما كان او متعديا في الامور
الاربعة المذكورة وشابه الفعل المتعدى خاصة في دخولها على اسمين كالفعل المتعدى يقتضي
اسمين فاعلا ومفعولا لابد فانه هذه الحروف انما وضعت لتحدث في الجمل معاني لم توجد فيها
قبل دخولها عليها بمشابهة الفعل المتعدى والمعاني التي احدثت تلك الحروف لما تحققت بين
الامرين اعتبر مشابهتها بالفعل المتعدى الى مفعول واحد قوله ولذلك اى لكونها مشابهة
للفعل المتعدى خاصة اعملت عمله الفرعي اى للفعل المتعدى عملان اصلى لا يعدل عنه بلا داع وهو رفع — وهو نصب الجزء الاول ورفع الثاني
الاسم الاول على الفاعلية ونصب الثاني على المفعولية اذ الاصل ان يلي الفاعل الفعل وعمل فرعي يعدل
اليه بموجب وهو عكس المذكور وغرضه من بيان تلك المشابهة بيان عملها فالظاهر الاكتفاء
بمشابهتها بالفعل المتعدى خاصة في الدخول المذكور فانها اخذت العمل للفعل المتعدى ولكان لدفع
هذا قال البعض ولذلك اشارة الى المجموع ما ذكر من حيث الاتفاق والمشابهة بينها وبين مطلق
الفعل اعملت اى جعلت عاملة كالفعل ومن حيث انعقاد المشابهة بينها وبين الفعل المتعدى
خاصة اعملت اى جعلت عاملة عمله الفرعي انتهى والانصاف ان عمله يأبى عنه ظاهرا وانه كان ما ذكر
موافقا لما تقرر في النحو قوله ابدانا اى اعلاما وضمير بانه راجع الى الحرف المدلول عليه بالحروف وجه
الايراد بان كل واحد منها فرع في العمل يجيا له دخيل اى غير اصيل فيه لانه عمل لمشابهته
للفعل ولولاها لما عمل فعلم من ذلك ان الدليل المثبت للدعوى ولذلك دليل لمي واختير ذلك
لانه لو قدم مرفوعها على منصوبها لحصلت التسوية بين الاصل والفرع وهو غير معقول الا انه
يمنع ما نحن فيه من ذلك كما ولا المشبهتين بليس فانه اعطى عمل الاصل دون الفرعي لئلا يلتبس بلا
التي لنفي الجنس في لا واما لفظا ما فللحمل عليها قوله وقال الكوفيون اه اى ما ذكر من ان هذه الحروف
عاملة في المبتدأ والخبر بنصب المبتدأ ويرفع الخبر ولذا عدت من النواسخ مذهب البصريين ومختار — لها
المحققين واما الكوفيون فقد ذهبوا الى ان الخبر بعد دخول هذه الحروف كان مرفوعا بالعامل — ٤ اى المبتدأ
المعنوي وهو التجرد عن العامل اللفظي بالخبرية اى بسبب كونه خبرا وهذا مراده لكنه تسامح
فقال كان مرفوعا بالخبرية اعتمادا على شهرته ومثل هذا شايع في عبارات المؤلفين — ٥ مقتضية للرفع
بل في تقريرات الفصحاء المحققين فمن اعترض عليه فقد وقع في سلسلة المتعصبين قوله وهي
اى الخبرية باقية بعد اى بعد دخول هذه الحروف باقية غير زائلة فيعمل فيه ما كان عاملا
قبل دخول هذه الحروف والا لزم تخلف المسبب عن السبب والترجيح بلا مرجح وعن هذا قال
فقضية الاستصحاب وهو ابقاء ما كان على ما كان لان الاصل ما اتصف بشيء ان يبقى صفته ويعمل

ويعمل بمقتضاه والاستصحاب من جملة الادلة عند بعضهم كالشافعية ومنهم المص وعندنا هو حجة
للدفع دون الاثبات وتمام بحثه في اصول الفقه بل وادلة الاحكام الفقهية تجري في
العربية حتى ان بعض المتأخرين دون للنحو اصولا كاصول الفقه وبهذا تقرر دليل الكوفيين
وقوله قضية مفعول له لمقتضية اى لاقتضاء الاستصحاب اياه او مفعول مطلق للنوع اى مقتضية
للرفع اقتضاء الاستصحاب وهذا هو الظاهر اذ الاول لا يخلو عن نظر قوله فلا يرفعه الحرف
لامتناع اجتماع عاملين على معمول واحد بالشخص وهو باطل لانه تحصيل حاصل قوله واجيب
اى من جانب البصريين بان اقتضاء الخبرية فيه تسامح كي يرد المعنى بان اقتضاء الابتداء او
المبتدأ بسبب الخبرية الرفع مشروط بالتجرد اى عن العوامل لتخلفه عنه لقوله مشروط بالتجرد
وضمير لتخلفه راجع الى الرفع وضمير عنها للخبرية في خبر كان لانه خبر منصوب به فلو كانت الخبرية
مقتضية للرفع لذاتها بلا شرط شيء لما تخلف عنها ما دامت باقية لانه مقتضى الذات لا يتخلف عنها
وقد زال بدخولها اى وقد زال التجرد الذي هو شرط اقتضاء الخبرية الرفع واذا انتفى الشرط انتفى — بدخولها م
المشروط فتعين اعمال الحرف هذا نتيجة البيان المذكور لكن يرد عليه ان زوال التجرد الذي هو شرط يتوقف
على كون ذلك الحرف عاملا وهو اول المسألة ففيه نوع مصادرة وقوله لتخلفه في خبر كان لا يفيد
لانه فعل عامل بالاصالة فزوال التجرد هناك امر اتفاقي واما زواله هنا فهو اول المسألة متنازع فيه — كزواله بافعال القلوب فانه زواله اتفاقي ... عنده م ٤٤٩
واما عملها في اسمائها لاتصالها به صورة ومعنى واما اتصال الاخبار به معنى فقط ولهذا قال
الشيخ الرضي على مذهب البصريين بانه اقتضاء الحرف للجزئين على السواء فالاولى ان يعمل فيهما ولا سيما
مع مشابهة قوية الفعل المتعدى يعني ان العمل فرع التعلق مع ملاحظة المشابهة المذكورة ولما كان له
تعلق الحرف من جهة المعنى بكلا الجزئين على السواء كالافعال المتعدية فالاولى ان يعمل فيهما وانى في
اولى لما اشرنا من الفرق بين اتصال الاسم والخبر قوله وفائدتها تأكيد النسبة والمفهوم من كلام
النحو ان التأكيد والتحقيق معناها لا فائدتها المترتبة عليه وايضا يفهم ذلك من كلام المص ايضا حيث
قال آنفا واعطاء معانيه وبين محشيه من التأكيد والتشبيه الخ وايضا انه كان التأكيد فائدته
لنفى معناها والمراد بتأكيد النسبة تأكيد الجملة وفي عطف قوله وتحقيقها عليه اشارة الى ان المراد
بالتأكيد ليس بمعناه المصطلح بل بمعنى تقوية الشيء فلذا جاز تقديم المؤكد على المؤكد بفتح الكاف — ولذلك يتلقى بها القسم
ثم استدل عليه بوقوعها في جواب القسم لان القسم ايضا للتأكيد فاذا تلقى القسم بها صار امرا
متعاضدين في افادة الفائدة المذكورة يقال تلقاه اى استقبله ومثل هذا يفيد الظن وهو كاف
في مقام الخطابيات والا فتلقى القسم بشيء لا يقتضي كونه للتأكيد وايضا الدليل لمي وانيته كونه موضوعا
للتحقيق فلا محذور ويصدر بها الاجوبة فاذا قال هل زيد قائم يقال في جوابه ان زيدا قائم لحسن
تأكيده بمؤكد لكون المخاطب مترددا فيه فاذا صدر بها الاجوبة علم انه مؤكد وهو ايضا لمي يفيد
العلم وتمام بحثه في فن المعاني والاجوبة جمع جواب كما هو معروف قيل قال ابن الجوزي في كتاب غلط

العوام قال العسكري العامة تقول في جمع الجواب جواباً واجوبة وهو خطأ لان الجواب مثل الذهاب
وقد قال سيبويه الجواب لا يجمع وقولهم جوابات واجوبة كتبي مولد انتهى ولم ار من ذكره
غير صاحب المفتاح الا انه لم ينقل ومثله للوثوق به لا يطابق بالنقل قوله وتذكر عطف على قوله
يتصدر او يتلقى اي ولذلك تذكر ان لتأكيد ما فيه شك للمخاطب او لغيره ولذا اطلق الشك
ومعرض بفتح الميم وكسر الراء محل عروض الشك كذا في شرح الشافية فهو كالمظنة والمئنة وضبطه
شراح الفصيح بكسر الميم وفتح الراء كالآلة واصل ثوب تلبسه الجارية المعروضة للبيع فيكون من
العرض والاول من العروض وهو على هذا المعنى ما يظهر الشك ويبرزه لمن يريده ومقابلته للوجه
الثاني وهو ما ذكره في معرض الشك لانه كما عرفت ان الجواب لمن يتردد في الحكم والسائل شاك بل
ان المراد بمعرض الشك في صورة غير السؤال بقاعدة اذا قوبل العام بالخاص يراد به ما وراء الخاص
وهذا ذكر الوجه الثاني مع دخوله في الثالث اهتماما لشأنه وتنبيها على كثرته والا فلو اكتفى بقوله وتذكر
في معرض الشك لكفى ولم يتعرض الانكار اكتفاء بما سيأتي في التصريح في كلام المبرد ولم يكتف بما سيجيء التصريح
بجواب سائل لما اشرناه من كثرة استعماله وشهرة دورانه قيل واخلّ بذكر الانكار لانه كما ان بانفرادها
لا يجيء لرد الانكار كما يدل عليه ما نقل عن المبرد انتهى وهو مخالف لما ثبت في علم المعاني من انها لرد
الانكار انه كان ضعيفا اكتفى في التوكيد بان كقوله تعالى حكاية عن رسل عيسى عليه السلام اذ كذبوا في
المرة الاولى انا اليكم مرسلون واذا قوي الانكار لم يكتف بها بل يزداد في التوكيد كقوله تعالى حكاية
حكاية عنهم قالوا ربنا يعلم انا اليكم لمرسلون فالعجب انه هذا مع كونه من حاملي كلام القوم
سلفا وخلفا كيف يغفل عنه وكلام المبرد يدل على مجيئه لرد الانكار ولام الابتداء يؤكد ذلك
فلو لم يكن كذلك لكان نقله ههنا عبثا اذ الكلام في بيان احوال ان لا لام الابتداء وايضا يلزم من كلامه ان
لام الابتداء بانفرادها لا يجيء للتأكيد ولم يذكر احد انها يخلو عنه بعد كونها تأكيدا
للنسبة لجواب سؤال او في معرض الشك والظاهر هو الثاني لانه لم يولع في خبره عسى ان
يشك فيه بل ان يستكر والشك لا يلزم ان يوجد بالفعل ولذا قال وتذكر في معرض الشك وكذا
الانكار قوله ويسئلونك عن ذي القرنين الآ مثال للاجوبة او لمعرض الشك بالاعتبارين
وكذا قوله تعالى وقال موسى يا فرعون الآية او الاول مثال للاجوبة والثاني لمعرض الشك قوله تعالى
انا مكنا له في الارض وان كان من مقول القول وانه يستلزم ان يكون ذو القرنين بان يقال انا مكنا له
لكنه حكاية عن الله تعالى كقوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة الآية بعد قوله قل كفى بالله الآية على تقدير
كونه مقول القول قوله المبرد روي انه قال ابو العباس المبرد للكندي المتفلسف حين قال له اني
لا اجد في كلام العرب حشوا تقول عبد الله قائم ثم تقول ان عبد الله قائم ثم تقول ان عبد الله لا
لقائم فاجاب المبرد بانه لا حشو في كلامهم وبينما نزل على بعضهم بل الحشو في ابن اخت خالك
حيث ضيع عمره فيما لا يعنيه وذهل عن دقائق العلوم الادبية وحاصل انه حال المخاطب مختبر

معتبر في الكلام الملقى اليه فان كان خالي الذهن لم يحتج الى التأكيد وهو القول الاول وان كان مترددا في
الحكم سائلا عنه حسن التوكيد وهو القول الثاني وان كان منكرا وجب توكيده وهو القول
الثالث وقد فصل ذلك في موضعه قوله وتعريف الموصول اما للعهد اشار الى ان اسم الموصول
تعريفه كتعريف ذي اللام في كونه للعهد تارة وللجنس اخرى والجنس اما ان يراد به الجنس من حيث
هو او من حيث تحققه في ضمن جميع الافراد او من حيث تحققه في ضمن بعض الافراد سواء جعل
من المعرف باللام كما ذهب اليه شرذمة اولا كما عليه المحققون والمراد بالموصول الموصول المذكور
المعهود في هذا المقام فلا يتناول سوى الذي وتصاريفه ويتناول ما سوى الذي مع انه مذكور لانه
لا قائل بالفصل فلا عدول عن كلام الكشاف وهو قوله والتعريف في الذين لانه هو مراد المص بقرينة
قوله والمراد به ناس باعيانهم لانه غرضه ليس بيان القاعدة حتى يرام الشمول عبارة بل شموله
لتصاريف الذي باسرها اما بالاشارة او بدلالة النص فكلام المحشي فيه ما فيه لكن كلام المص
او فق لكلام المحققين حيث اضاف التعريف الى الموصول بخلاف قول الكشاف ولعل لهذا عدل عنه
وقيل ولا يخفى ما فيه معترضا على محققه فيه فان تخصيص الذي او تصاريفه دون من وما
مما ليس فيه ال لا وجه له وانما دعاه له ظاهر كلام الكشاف والتعريف في الذين ولذا عدل عنه المص
الى قوله تعريف الموصول اشارة الى ان الزمخشري انما اقتصر عليه لانه ام الباب انتهى فحمل الموصول
في كلام المص على مطلق الموصول وجعل ما ومن محتملا للاقسام التي في ذي اللام وهذا غفلة من
ناس باعيانهم او احتمال ما ومن ونحوهما لما فيه ال الى تلك الاقسام مطلوب لبيان من العلماء الاعيان
قوله واحبار اليهود لا يعرف بهذا اعيانهم كما عرف ابو لهب ونظراؤه من المشركين با
باعيانهم الا ان يقال انهم ايضا معلومون بانهم صح لكن عبر بهم رمزا للاختصار وفيه ما فيه والوجه
في كونهم معهودين هو ان هؤلاء الكفرة هم المشهورون بالكفر وايذاء الرسول عليه السلام
فهم بذلك كالحاضر في الذهن ومعلوم المخاطب وهذا المقدار كاف في العهد الخارجي ومعنى تدل
على عدم نفع انذارهم بعبارتها وعلى عدم نفعه غيرهم بدلالتها فهي شاملة عامة الى جميع المصرين
على الكفر الى يوم الحشر قدم التعريف العهدي لانه الاصح رواية ودراية وانه لا يحتاج
فيه مالا يحتاج في الجنس قوله او للجنس فيتناول هؤلاء المعهودون دخولا اوليا نقل عن
ابن مالك في شرح التسهيل انه قال المشهور عند النحويين تقييد جملة الصلة بكونها معهودة
وذلك غير لازم وذلك لان الموصول قد يراد به معهود فتكون صلته معهودة وقد يراد به الجنس
فتوافق صلته كقوله تعالى كمثل الذي ينعق بما لا يسمع وقد يقصد تعظيم الموصول فتبهم صلته كقوله
فان استطاع اغلب وان يغلبه الهوى فمثل الذي لا قبه يغلب صاحبه انتهى واختار الشيخ ما
قاله ابن مالك لكن قال صاحب الرسالة الوضعية ان الموصول موضوع بوضع عام لمعنى مشخص
معين بنسبة جملة خبرية اليه ولذا انه لا بد من كونه انتسب بها معهودا بين المخاطب والمتكلم

فان اريد به معنى كلي فانما التنزيل منزلته كما في الاشارة فهذا معنى مجازي حاصله ان الموصول
ليس بكلي بل المراد به شخص فلا يصح ان يراد به الجنس وقد تبين انه ليس المراد بالعهد في كلام النحاة معناه
المشهور بل مطلق الحضور الذهني باي وجه كان وهو جار في جميع المعارف ولذا حصر بعض النحاة معنى
ال في العهد والجنس وبالجملة ان اريد بتعريف الموصول العهد الخارجي فهو حقيقة على تقدير
كونه موضوعا للخصوصيات باعتبار وضع عام ومجاز انما على تقدير كونه موضوعا للامر العام بشرط استعماله
في جزئياته وان اريد بتعريفه الجنس سواء كان للاستغراق او للعهد الذهني فيكون مجازا واما اراد
الحقيقة من حيث هي هي فلا مساغ هنا اذ الاصرار على الكفر من خواص الافراد قوله من صمم على الكفر
اي استمر عليه الى موته لتعلق علمه تعالى كذلك وحاصل من علم الله انه يموت على الكفر وليس المعنى
من صمم وعزم على الكفر اذ كل كافر في حال كفره كذلك لكن بعضهم يختار الايمان بتوفيق الله تعالى
فهم مخرجون عن الحكم المذكور قوله فخص منهم غير المصرين بما اسند اليهم اي اخرج على النفي
او على نحو زيد والاخصر العبارة فخص المصرون والظاهر من لفظ خص ان المراد بالجنس الاستغراق
فيكون الذين عاما شاملا لجميع الكفرة بحسب المفهوم وخص منه بعض ما يتناوله وغير المصرين
والمخصص النص الدال على ان من تاب منهم ينتفعون بالانذار والقرينة ما اسند اليه وهذا مراد
المص بقوله فخص منهم غير المصرين بما اسند اليه حيث لم يجعل المسند اليه مخصصا بل سبب التخصيص
وقرينته والقول بان المخصص يجوز ان يكون العقل راجع الى ما ذكرناه اذ العقل اذا خلي وطبعه
لا يكون مخصصا هنا بل بمعونة النص المذكور ودليل الخصوص يجوز ان يكون متصلا بالعموم او منفصلا
عنه عند الشافعي وهو مذهب المص وعند علمائنا الحنفية يجب ان يكون متصلا به في المخصص
المعتبر دون المطلق وهنا معتبر لو وجد عندنا ان المخصص هو العقل بمعونة النص كما اشرنا اليه
وعند المص اما النص المذكور او العقل بمعونته وبهذا يخرج الجواب عن اشكال وهو انه كيف يكون الخبر
مخصصا اذا سلم فيه العموم والخصوص لان الاصوليين حصروا المخصص الغير المستقل في الاستثناء والصفة
والغاية والبدل والشرط لما عرفت ان المخصص هو المستقل ويندفع به اشكال آخر ايضا وهو تعيين
المخبر عنه بمفهوم الخبر بناء على ما تقرر من ان المخبر عنه لا بد ان يكون متعينا عند المخاطب قبل مجيء الخبر
حتى يفيد الكلام الملقى اليه فالاخبار بثبوت مفهوم الخبر للمخبر عنه متوقف على تعيين المخبر عنه
قبل ورود الخبر فلو توقف تعيين المخبر عنه على ورود الخبر لزم الدور لما عرفت من انه متعين قبل مجيء
الخبر على انه ان اراد بتعيين المخبر عنه قبل مجيء الخبر تعينه بخصوصه فغير مسلم والمستند كون اللفظ
المشترك مخبرا عنه كالعين مثلا باعتبار تعين كل واحد من مدلولاته عند السامع وعدم تعينه واحد
منها بخصوصه لا يضر فان العين كونه المراد به ينبوعا مستفاد من جارية فلا محذور فيه وان اراد
تعينه في الجملة فمسلم لكن لا يضرنا فان كلا واحد من الكل والبعض مفهوم عند المخاطب على وجه التعين
وهو موقوف عليه للخبر واراده واحد منها بخصوصه موقوف على مجيء الخبر فلا دور وقيل في كلام المص

د المعلومية بوجه ما عند المخاطب كما فهم

المص حيث قال من صمم بدون لفظ كل كما في الكشاف اشارة الى ان المراد بالجنس الجنس من حيث وجوده
في ضمن بعض الافراد فيكون تعريف الذين عهدا ذهنيا لا استغراقا فيكون من قبيل ذكر المطلق المتناول
للكل بعض على سبيل البدل وارادة المطلق المقيد بقيد الاصرار من حيث انه جزئيه لا على التقييد لان حمله
على الاستغراق ثم تخصيصه تطويل بلا طائل ونقل عنه قدس سره انه مختاره ولا يخفى ان التخصيص مستعمل
في قصر العام على بعض ما يتناوله دون تقييد الاطلاق لحيث قال المص فخص منهم علم انه حمل الموصول على
الاستغراق والعموم وايضا انه ليس المراد بالذين هنا البعض الغير المعهود فلا يحسن بل لا يصح حمله
على الجنس باعتبار الغير المعلوم المسمى بالعهد الذهني والحمل على العموم ثم التخصيص يفيد عمومه
على المصرين عن آخرهم بحيث لا يشذ فرد منهم نصا وقطعا فهو طائل اي طائل بخلاف الحمل على
الاطلاق والتقييد كما لا يخفى على من له طبع سديد واستوضح بقوله تعالى فلبث الف سنة الا
خمسين عاما الآية وبسائر الالفاظ العامة المخصصة فهل يقال انه تطويل بلا طائل مع
انه لا يخلو عن نكتة وهنا كذلك والقول بان الحمل على الاطلاق ممكن ههنا دون سائر الالفاظ العامة
ضعيف اذ لا يجيء الاطلاق تمام كما مر وايضا بعض النصوص حمله على الاطلاق ممكن مع انه محمول على
العموم وايضا المطلق ما دل على فرد شائع وقيل ما دل على الماهية بلا قيد فيراد به فرد شامل
لكل فرد على سبيل البدل لا على الشمول فاذا حمل الجنس على العهد الذهني الذي كالنكرة يراد
به فرد من المصرين شامل لكل فرد منهم على سبيل البدل والمقصود تناوله على سبيل الشمول وهذا
تفصيل ما اجملناه اولا واما البحث عن جعل الجنس عاما مخصوصا مع ان الزمخشري لم يذهب اليه
الى العموم في مثله وانما يقول بالاطلاق الى اخر البحث الذي اورده بعض فتطويل بلا طائل قوله
والكفر اي بضم الكاف لغة ستر النعمة اي الستر المتعلق بالنعمة ويعبر عنه بالكفران والمراد بالستر
عدم الشكر فالستر معنوي او عدم التحديث فان التحديث بالنعمة من جملة شكرها وبالجملة المراد
بسترها عدم اظهارها على الوجه الذي يليق به واصله الكفر بالفتح وهو الستر مطلقا بدون التقييد بالنعمة
وانما جعل اصلا لانه عام مطلق والمضموم خاص مقيد والظاهر ان العام المطلق اصل للخاص المقيد
وقيل ان كلا منهما لغة اصلية لان ما في الصحاح قال الكفر ضد الايمان والكفر ايضا جحود النعمة وهو ضد الشكر
والكفر بالفتح التغطية انتهى وما نقله حجة عليه لا له ودليل للمص ومنه اي من اجل انه مطلق
الستر قيل للزراع كافر لستره البذر في الارض والليل كافر لستر الاشياء بظلمته فهو مشتق من الكفر
بالفتح لا بالضم والكمام جمع كم بكسر الكاف فيهما وعاء الطلع وتغطية النور كافورا وزنه فاعول
مبالغة الكافر المشتق من الكفر بالفتح والكافور ايضا اسم طيب معروف الا ان ما ذكره المص هو المعروف
في اللغة الفصيحة القديمة وهو اسم جنسي جامد ومن قال انه مبالغة الكافر فقد وهم كذا قيل وما
المانع من ذلك وهو من اوزان المبالغة مع انه دال على الذات مع الصفة قوله وفي الشرع انكار
ما علم مجيئه بالضرورة وهذا مذهب الشافعي لانه منقول عن الامام الغزالي واختاره المص والمراد

٢ النمرة

٢ مجيء الرسول

٢٥٢

بالضرورة ما علم واشتهر حتى عرفه الخواص والعوام كالصلوة وتحريم الخمر ونحوهما فهو كافر ومن جحد مجمعا عليه لا يعرفه الا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب ونحوه فليس بكافر ومن جحد مجمعا عليه ظاهرا لا نص فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف وليس بكفر جاحد المجمع عليه على الاطلاق بل من جحد مجمعا فيه نص وهو من الامور الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام كذا في النووي في الروضة كذا قيل وقال ابن الهمام في المسايرة الحنفية لم يشترطوا في الاكفار سوى القطع بثبوت ذلك الامر الذي تعلق به الانكار لا بلوغ العلم به حد الضرورة ويجب حمله على ما اذا علم المنكر بثبوته قطعا لان مناط التكفير التكذيب او الاستخفاف انتهى وفهم منه ان المنكر اذا لم يعلم بثبوته قطعا فلا يكفر ويعذر بالجهل كمن انكر فرضية الصلوة لجهله بها يلزم منه عدم الاكفار وكذا وجوب الصوم والزكوة ونحوهما وما فهم من كلامهم انه انكار ما علم بالضرورة انه من الدين كفر والجهل ليس بعذر والا فليس بكفر والجهل عذر ومثل انكار رؤية الله تعالى وكونه تعالى عالما بعلمه وانه تعالى خالق لافعال العبد فان انكار مثل ذلك ليس بكفر عند المتكلمين وان نقل التكفير عن بعض الفقهاء وبالجملة ان من انكر شيئا مما علم بالتواتر انه عليه السلام جاء به وانه من الدين فهو كافر ومن انكر الاحكام الاجتهادية وما ثبت برواية الاحاد فلا يكون كافرا وهذا التعريف غير شامل للشاك والخالي الذهن والجواب ان هذا التعريف للنوع الكامل من الكفر لا مطلق الكفر او المراد بالانكار الجهل فمن والشك والخلو عن الذهن والعارف الذي هو ليس بمصدق في حكم المنكر لان معرفته ملحقة بالجهل عند الشرع والا فينتقض التعريف بالمصدق الذي صدر منه امارة التكذيب كما سيجيء وينكشف منه جواب آخر وهو ان ترك الشاك والخالي الاقرار مع القدرة عليه امارة التكذيب فهما من المنكر به شرعا فالمراد بالانكار الانكار شرعا فلا نقض بهما لكن التعريف بعدم التصديق عما من شانه التصديق اولى لسلامته عن التكلف فعلى هذا التقابل بين الايمان والكفر تقابل العدم والملكة وعلى الاول تقابل التضاد قوله او اخذ لبس الغيار بكسر الغين المعجمة وفتح الياء المثناة التحتية تليها الف وآخره راء مهملة نقل عن شرح المهذب ان الغيار ان يخيطوا على ثيابهم الظاهرة ما يخالف لونها لونها كان يكون على خارج الكتف والزنار كتفاح خيط غليظ يشد على اوساطهم خارج الثياب وقيل خيط مجتمع غليظ فيه الوان تشد في الوسط فوق الثياب وبتق الغيار قلنسوة طويلة كانت تلبس قبل الاسلام وهي الآن من شعار الكفرة ولعل اطلع ذلك في كلام الثقات وانما سمي الغيار لانه يتغاير به اهل الذمة او لمغايرة لونه للون ما خيط عليه واعلم سبب الزنار لان الاطراد في وجه التسمية ليس بشرط قال في القاموس الغيار علامة اهل الذمة كالزنار ونحوه بالفتح والشد تغيير وتنبيه على المغايرة قوله كفرا اي في الشرع لانها تدل على التكذيب اي دلالة ظنية فلو قال امارة التكذيب لكان اوضح والمعنى وانما ذلك كفر اي فيما بينه وبين الله تعالى سواء كان لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته او لم يكن لتعظيمه

فان من صدق الرسول صلى الله عليه وسلم لا يجترئ عليها ظاهرا

لتعظيمه بل للهزل واللعب بل المتبادر من كلام المصنف هو الاخير لان الاول هو الكفر حيث قال لا انها كفر في انفسها على ان مراده هو الاخير قال صاحب المواقف الايمان هو صدق بما جاء به النبي عليه السلام ومع ذلك سجد للشمس ينبغي ان يكون مؤمنا والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وتبعه قدس سره في شرحه حيث قال ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود لغير الله تعالى داخل في حقيقة الايمان ثم قال بعد صحيفة ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى انتهى ولا يخفى ان ذلك يخالف كثيرا من اقوال المشايخ وفي شرح المقاصد ان التصديق المقارن لامارات التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي لا يقارنه شيء من امارات التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى وان استخفاف الشريعة كفر مع ان قلب المستخف مطمئن بالايمان وان اهل الكتاب يعرفونه الحق مع انهم كافرون بالاتفاق لتركهم الاقرار مع التمكن عليه فلو كان التصديق المقارن لامارات التكذيب معتدا به لكانوا مؤمنين عند الله تعالى فما هو جوابكم فهو جوابنا وترك الاقرار على وجه الاباء حين الطلب كفر وان لم يعد الاقرار وكذا مع ان قلبه مطمئن بالايمان اللهم الا ان يقال ان هذه المسئلة مختلف فيه وليس بعض المنهيات نحو كالزنا وشرب الخمر وقتل النفس بغير حق او تركها كترك الصلوة والصوم ونحوهما امارات التكذيب لان الشارع لم يجعل نحو ذلك كذلك وعلمه مفوض اليه قوله واحتجت المعتزلة اي عادة الشيخين ذكر اللطائف والمزايا في مواضع شتى والبحث بانه ليس هذا اول ما وقع في التنزيل وقد سبق النعت ورزقنا من سوء البحث والمراد بلفظ الماضي لفظ الدال على المعنى المضي بقرينة قوله المترتبا سابقة اي فالقول بان الاحتجاج لا يدور على لفظ الماضي بل على معناه من ظنا ان الفكر على حدوث اي حدوث القرآن بمعنى الكلام اللفظي ونحن انكروا الكلام النفسي القديم القائم بذاته تعالى ومدعاهم هذا المجموع لا الاول وحده كما توهم من ظاهر العبارة فان حدوث الكلام اللفظي مما اتفق عليه بيننا وبين المعتزلة قال النحرير في شرح العقايد النسفية وتحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي انتهى فمن قوله واحتج المعتزلة على ان القرآن لا يكون قديما بل يكون حادثا فقط لانه لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره تعالى عنه علوا كبيرا فان اللازم باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه تعالى مثل قوله تعالى ان الذين كفروا الآية وقوله تعالى انا ارسلنا نوحا الآية وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة الخارجية على وقت الاخبار وهو الازل ان قيل بقدم القرآن ووقت النزول على تقدير كونه حادثا وتاكيد سبق شيء على الازل غير متصور فلو كان ازليا يلزم الكذب واذا بطل كونه ازليا تعين الحدوث

٢٥٣

وفي شرح العقايد ان حصول التصديق للكفار المعاندين الحق التكبير ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم بالاباء والاصرار على العناد والاستكبار ونحو ذلك من علامات التكذيب والانكار انتهى منه

بما جاء في القرآن بلفظ الماضي على حدوثه

في الكلام اللفظي الحادث دليل المفهوم ابطال احد الامرين واثبات الآخر بل الغرض حصر الفراغ في الكلام اللفظي الحادث ونفي الكلام النفسي القديم لما نقلناه من تحرير التفتازاني وللظهور ما حل المص في تحريره ومعنى قول المص لاستدعائه سابقية ما اوضحناه فان سابقية مصدر مبني باقية اي سبق مخبر عنه والمراد بالمخبر عنه النسبة الخارجية التي تدعي وتقصد بها لا المحكوم عليه كما هو المشهور والتعبير عنها به مجاز للمصاحبة ولعل اختيار ذلك للتنبيه على انه كما يقتضي سبق وقوع النسبة يستدعي ايضا سبق المحكوم عليه بل المحكوم به عليه وقت الاخبار قوله واجيب بانه مقتضى التعلق اي الاستدعاء المذكور مقتضى التعلق اي مقتضى تعلق كلامه الازلي بالمخبر عنه لما انكر المعتزلة الكلام النفسي الازلي وحصر الكلام في اللفظي الحادث بالشبهة المذكورة اجاب اصحابنا بانه ان اردتم ان المعنى يقتضي سبق وقوع النسبة انه يقتضي سبقه على الكلام الازلي فيلزم المحذور فلا نسلم ذلك اذ صفاته تعالى كذاته لما لم يكن زمانيا يستوي بالنظر اليها جميع الازمنة استواء جميع الامكنة في الماضي والحال والمستقبل كل منها حاضر عنده فلا يتغير اصلا وان اردتم انه يقتضي سبقه على تعلقه فهو مسلم لكن لا يلزم المحذور لان حدوث التعلق لا يستلزم حدوث المتعلق بالكسر كما في العلم فانه صفة قديمة وله تعلق حادث كما ان له تعلق قديم فكما ان حدوث تعلقه لا يستلزم حدوث متعلقه لا يستلزم حدوث تعلق الكلام حدوث متعلقه ايضا فبطل نفي الكلام النفسي وحصر الكلام على الكلام اللفظي لكن هذا على مذهب من قال ان الكلام النفسي الازلي لا ينقسم في الازل الى الامر والنهي والخبر كما اختاره سعيد ابن القطان بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واختاره المص هنا لسلامته عن الاشكال واما الاعتراض عليه بانه اذا كان الازلي مدلول اللفظي لزم ان يكون متعددا بتعدد اللفظي ومن ثمة ذهب الى ازلية التعلقات فمدفوع بان مدلولات اللفظ وان كانت متغايرة لكن ليس ذلك المعنى القديم النفسي بل دلالة الكلام اللفظي عليه من قبيل دلالة الاثر على المؤثر كذا فهم من تقرير الفاضل الخيالي وصرح بكونه دلالة عليه دلالة تحقيقية مولانا حسن جلبي في حاشية التلويح وانت خبير بان الكلام النفسي صفة شخصية يعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها فلا اشكال بانه يلزم على حدوث تعلقاته وجود جنس الكلام بدون الانواع وهو مستحيل قيل واما على مذهب الشيخ الاشعري من تنوعه الى الانواع الخمسة في الازل وان دلالته عليه دلالة الموضوع على الموضوع له فالجواب ان ذاته تعالى وصفاته تعالى لما لم يكن زمانية يستوي اليها جميع الازمنة استواء جميع الامكنة فالماضي والحال والاستقبال كل منها حاضر عنده في مرتبة واختلاف التعبيرات بالنظر الى المخاطب لكونه زمانيا رعاية للحكمة في باب التفهيم انتهى وهذا الجواب جواب آخر عن نفي الكلام النفسي وليس حل ما ذكره المص لانه نص حدوث التعلق والجواب بازلية التعلق تغير له بالبديهة ومنهم من بنى هذا البحث ان دلالة الكلام اللفظي على الكلام النفسي دلالة عقلية على مذهب عبد

وحدوثه لا يستلزم حدوث الكلام كما في العلم

سالكوتي

٢٥٤

عبد الله بن قطان لا مطلقا كما فهم من النقل المذكور وبهذا البيان ظهر ضعف ما قيل من ان احتجاج المعتزلة على حدوث الكلام اللفظي اقامة الدليل على ما لا نزاع فيه بيننا وبينهم وهو حدوث الكلام اللفظي فان النزاع بيننا وبينهم انما هو في اثبات الكلام النفسي ونفيه انتهى لما عرفت من ان مرادهم نفي الكلام النفسي وحصر الكلام على الكلام اللفظي الحادث لا اثبات الكلام اللفظي فقط اذ خلاصة احتجاجهم هو انه لو كان الكلام الازلي متحققا فاما يستلزم الكذب في الاخبار ونحو بطريق المعنى او حدوثه وكلاهما محال فثبت ان معنى كونه تعالى متكلما انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم لا بمعنى انه متكلم بكلام قائم بذاته للشبهة المذكورة واجيب بما فصلناه وذهب القاضي العضد تبعا للشهرستاني الى ان مذهب الشيخ انه الفاظ قديمة وانرد لتحقيقه مقالة ذكر فيها ان المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وتارة على القائم بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهموا منه ان مراده مدلول اللفظ وانه القديم عنده والعبارات انما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة عنده ولكن ليست بكلام حقيقي الى آخر ما قاله وظني بعض المحشين ان المص اختار في الجواب ذلك المسلك وقرر ان اللفظ قديم وتعلقه حادث ولا يستلزم حدوث التعلق حدوثه وهو ضعيف اما اولا فلان المص صرح في الطوالع بحدوث الكلام اللفظي واوضحه شارحه الاصفهاني حيث قال واتفق اصحابنا على ان كلامه تعالى ليس بحروف ولا اصوات بقوما بذاته واما ثانيا فلانه ح لا يتم الجواب على مسلك الجمهور واما ثالثا فلان اكثر المحققين زيفوا هذا المسلك واجابوا عن الاشكال الذي اورده على الجمهور فيما هنالك واما رابعا فلان كلام المص لا يشعر بقدم اللفظ لا صريحا ولا اشارة اذ القرائن والادلة ظاهرة في الكلام النفسي ومتبادر منه فالداعي الى حمل كلامه على خلاف مختاره قوله وسواء اسم بمعنى الاستواء اي انه اسم مصدر وهو ما دل على الحدث وهذا مراد من قال هو ما دل على معناه ولم يجئ على ابنية المصادر كالسلام والكلام والاصح انه يعمل عمل المصدر اذ الاعتبار للمعنى قوله نعت به اي وصف به لعلاقة نائب الفاعل او المعنى وقع الوصف به كما وقع بالمصادر والمراد بالوصف هنا اثبات صفة لشيء مطلقا سواء كان بمعنى التابع النحوي كما في قوله تعالى الى كلمة سواء او بطريق الخبرية كما في هذه الآية ولذا عدل عن قول الكشاف وصف به لان المتبادر من الوصف الوصف النحوي وفيه ما فيه وفرقوا بان النعت لا يستعمل في صفة بل في غيره تعالى بخلاف الوصف والصفة قوله رفع خبر ان لقوله وسواء بانه جزاء من قبيل صفة جرت على غير ما هي له ثم كونه جزاء انما بعد ملاحظة في عله او الخبرية مثل زيد قائم ابوه وكذا زيد قائم مجموع القائم والمعمول والمقتضي كونه المجموع نوعا لكن لما لم يقبل المجموع الحركة اعطوها جزءه القابل والمعنى وسواء مع ما عطف عليه او نبوا انق ... ولا جزاءه لوزوما بعده مرتفع به على الفاعلية اجرائه مجرى المصدر المنسبك بمعناه او

خسرو وشيخ زاده

خبران

قوله بمعنى الاستواء مشترك ... قوله ام

نعت

قال الله تعالى

او لكونه مأولا باسم الفاعل كما اشار اليه بقوله كانه قيل ان الذين كفروا مستو عليهم وأشار ايضا الى ان توحيده يجب كما يجب التوحيد في كل صفة وفعل اسند الى الظاهر وفيه ايضا على ان الفاعل ليس بجملة بل مأول بالمفرد وهو الانذار وعدم الانذار قوله كانه قيل الخ فيه تلويح الى ما ذكره الشيخ في دلائل الاعجاز حيث قال في قول الخنساء فانما هي اقبال وادبار لم ترد غير معناهما حتى يكون المجاز في الكلمة وانما المجاز في ان جعلتها لكثرة ما تقبل وتدبر كانها تجسمت من الاقبال والادبار وليس ايضا على حذف المضاف ثم قال ومتى نقدر المضاف فيه انه لو كان الكلام قد جيء به على ظاهره ولم يقصد به المبالغة لكان حقه ان يجاء بلفظ الذات لا انه مراد انتهى فمراد المص بقوله مستو انه لم يقصد به المبالغة لكان حقه ان يقال مستو لا انه مراد ههنا فالمبالغة هنا انهم كانهم تجسموا من استواء الانذار وعدمه فيصح بهذا الطريق حمله عليهم كما يصح الاقبال والادبار على الناقة في قولها فالاشكال بانه لو حمل على معناه الحقيقي وهو معنى الحدث لا يكون حمله على المبتدأ صحيحا فيكون كاذبا ناش من عدم الالتفات الى دقايق البلاغة ومزايا الفصاحة قوله او بانه خبر لما بعده اي المبتدأ مع خبره خبر ان في يكون خبر ان جملة وعلى الاول لا يكون جملة بل مركبا ناقصا فانه اذا قصد تقوي الحكم يجعل الخبر جملة والا يعتبر مفردا واختيار الجملة الاسمية للاشعار بدوام مضمونها وثبوتها في جميع الاوقات والاحوال ويظهر من هذا رجحان الوجه الثاني ويمكن ترجيح ايضا بان سواء اسم غير مشتق فتنزيله منزلة الفعل واعماله كعمل الفعل خلاف الظاهر وايضا المقصود من الوصف بالمصدر المبالغة في تشخيص كانها صارت عين ما قام بها فزيد عدل تجسم منه فاذا اول باسم الفاعل او بتقدير مضاف فات المقصود انتهى وقد سمعت ما يدفع هذا الوجه الاخير مما نقل من الشيخ عبد القاهر وتقديم الخبر على المبتدأ ههنا مما يخفى فيه النكتة المذكورة في فن البلاغة في تقديم الخبر وتقوي الحكم مستغنى عنه بايراد ان المفيد لتأكيد النسبة مع ان الاصل في الخبر الافراد ولعل لهذا رجح المص الوجه الاول وقدمه قوله بيان له

عليهم فيه اشارة الى ان الاصل التثنية في الخبر لكونه المجرى عليه شيئا لكنه ترك رعاية لجهة المصدر ويرد عليه ان المصدر اذا اريد به العدد كالنوع يجب تثنيته وجمعه والظاهر ان العدد مراد ههنا فالوجه الاول الراجح ايضا قوله والفعل انما يمتنع الخ استيناف دفع به اشكال ان الفعل لا يكون مخبرا عنه والمعنى انما يمتنع الاخبار عنه اذا اريد به تمام ما وضع له وهو الحدث مع الزمان والنسبة الى فاعل ما او الى فاعل معين لانه غير مستقل بالمفهومية وان صحة الحكم على الشيء موقوفة على ثبوته في نفسه واستقلاله بالمفهومية ليمكن اثبات غيره له لكن يرد عليه ان ذلك اذا كان المراد بالنسبة النسبة الى فاعل معين كما هو المشهور واما ان كان المراد النسبة الى فاعل ما كما هو رأي البعض فهي مستقلة لانها تتعقل من ذكره فيكون معناه المطابقي مستقلا كما نقل عن بعض المحققين فيلزم ان يصح كون الفعل مخبرا عنه ومسندا اليه مع انهم برمتهم اتفقوا على ذلك قوله واريد به اللفظ سواء كان مجرد نفس اللفظ كما في ... ؟ اعتبار معناه نحو ضرب ثلاثي ... من قبيل الاسماء فيكون مخبرا عنه او اريد به اللفظ باعتبار

ففيه كلام على عدم كون الفعل مخبرا عنه م

ه اماله الملتزم

ه المبالغة المذكورة

ه بجمع الانذار وعدمه

ه اماله الملتق

او مستوضح بالابتداء مثلا فانه مستقل حينئذ كون المراد به لفظه فيكون اسما ... واريد به جزئيا فيكون ... حرفا مع انه نسبة فيكون ما نحن فيه لذلك معه

باعتبار معناه نحو ضرب فعل ماض فان كونه فعلا ماضيا وان عرض اللفظ لكن باعتبار ملاحظة معناه ومن هذا القبيل قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا الآية كما صرح به المص قوله او مطلق الحدث اي لو اطلق واريد جزء المعنى لا تمام ما وضع له وهو الحدث المدلول عليه ضمنا اي تضمنا على اتساع اي توسع ومجاز ابذكر الكل وارادة البعض ظاهره انه متعلق بالاخير كما ذهب اليه كثيرون من ارباب الحواشي وتحقيق المقام ان ارادة اللفظ ان قيل انها باعتبار ان اللفظ موضوع لنفسه وضعا ضمنيا كما اختاره المحقق التفتازاني فلا تجوز فيه وان اختير انها ليست باعتبار ان اللفظ موضوع لنفسه كما ذهب اليه قدس سره فيكون تجوزا فيه وكلام المص يحتمل الاعتبارين فهو اي الفعل كالاسم لكون معناه مستقلا بالمفهومية اما في الاول فظاهر واما في الثاني فلكون تمام معناه الحدث فقط وهو مستقل بالمفهومية في الاضافة والاسناد اليه الاولى تقديم الاسناد اليه لان الكلام فيه وذكر الاضافة بالتبع وفي قوله فهو كالاسم اشارة الى انه ليس باسم وانت خبير بانه ليس بفعل في الصورة الاولى فيلزم ان يكون واسطة بل يلزم ذلك في الفعل المراد به الحدث وبعضهم ذهب الى ان الافعال والحروف باعتبار انفسها اسماء بل اعلام كما فهم من اختيار التفتازاني فلذلك جاز ان يكونا محكوما عليهما وما نقل عن السيد من انه جعلها محكوما عليها لا يقتضي كونها اسماء لان اللفظ الكلمة كلها متساوية الاقدام في جواز الاخبار عن الفاظها حتى المهملات فهو مما فيه خدشة اذ صرح النحاة بان الاسناد اليه من خواص الاسم وظني ان مختار المحقق التفتازاني هو المحقق بالقبول وكذا الفعل المراد به الحدث مجازا اسم لكونه مأولا بالمصدر والا يختل قولهم الاسناد اليه بالاسم الا ان يقال ان مرادهم بالاسم عام له ولما هو في حكمه والتأويل بالاسم لا يقتضي كونه اسما بل في حكم الاسم وفي قوله والاسناد اليه اشارة الى ان كونه فاعلا بهذا البيت كما اشرنا اليه هناك فلا يرد اشكال الرحيان ويثبت المخبر عنه الجملة لا الفعل وحده واعتذر بان جعل الفاعل مع فاعله المضمر نحو تسامح شايع لكن لا حاجة اليه لان الاخبار عنه في الحقيقة من الفعل المقيد بالفاعل فهو بمنزلة المسند اليه ويؤيده ان الاخبار في نفس الامر عن الحدث لان الفعل من حيث انه فعل والقول بانه على تقدير كونه خبرا كيف صح تقديمه مع التباسه بالفاعل مدفوع بان النحاة صرحوا بتخصيصه بالخبر الفعلي نحو زيد قام كما نص عليه ابن الحاجب دون الصفة فعدم امتناعه هنا لعدم كونه صفة هي اولى واحرى قوله كقوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا فانه آمنوا اريد به لفظه باعتبار معناه فان بديهة العقل قاضية بالفرق بين قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا الآية وبين قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا ثم قال وما ذكره المص يقتضي ان كل مقول للقول مما قصد به مجرد لفظه انشاء وليس بصحيح فانه اريد به معناه الموضوع له ولفظه انما يدل على ارادة القول لا نفسه كما في المثال السابق الا ترى الى قوله تعالى قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فلو لم يرد معناه الخبري لم يكذبوا انتهى فقد ذهل عن مراد المص وكسر انه في مقول القول نحو قال زيد ان الله تعالى واحد يدل على انه اريد به لفظه باعتبار دلالته على معناه فانه موقعه

يس بموقع المفرد فلو اريد مجرد اللفظ لكان موقعه موقع المفرد قوله يوم ينفع الصادقين اراد ان ينفع جرد
عن تعلم ما وضع له واريد به الحدث ولا ريب ان الحدث لكونه نسبة يقتضي النسبة والزمان لكن المراد
من اللفظ هو الحدث والالم يكن مضافا اليه اذ لو اخذ النسبة مع الزمان لكان غير مستقل وكون النسبة غير
تامة لا يفيد فالنسبة والزمان ماخوذ من فحوى الكلام وما ذكره المص مصرح في عامة المعتبرات من كتب
النحاة وبعض المحشين زيف كلام المص فقال فان ينفع اريد به نفع فيما يستقبل من يوم القيمة فكيف لا يدل
على الزمان وادعاء مثله مكابرة المازني قوله يوم ولدت ويوم اموت ويوم تكون الجبال كالعهن المنفوش
فانها ناطقة بارادة الزمان والذي ذكره القوم انه نظر فيه الى المصدر ولو حملا لا انه جعل ولا يلزم
من التاويل خروجه عن حقيقته وهذا هو الميل الى المعنى نفع كلام المص خلاف ظاهر تقيده قولهم كم نزك
الاولون للاخرين والعجب انه لم يتنبه لشراح هذا الكتاب انتهى انه اراد ان الدلالة على الزمان معتبر
فيها مع النسبة ولو غير تام فضعفه ظاهر مما ذكرنا اذ المانع من كون الفعل مسندا اليه ومضافا اليه هو
النسبة لكونها غير مستقلة وبسببها يكون الفعل غير مستقل سواء كانت تامة اوناقصة وان اراد الدلالة
عليه بلا نسبة اليه فمع كونه غير مسلم لا يضر لان المص ذكر هنا مع بلا ارادة به تمام وضع له دلالة
انه صرح به علي ان صاحب الكشف صرح بتسمية ما هو مأول بالمصدر حيث قال وان على ظاهر اللفظ
اي لا تاكل السمك وتشرب اللبن على ما لا يصح من عطف الاسم وهو تشرب المنصوب على الفعل وان قيل
ان ذلك ميل مع المعنى فقد ان ميل المص للنظر اليه فالظاهر من كلام المحققين من ائمة علماء الادب
ان الفعل مثل هنا جرد للدلالة على الحدث مجازا والزمان والنسبة مفهوم ماله من خارج بمعونة
القرائن فنعم ما قال كم ترك الاولون للاخرين فالحمد لله رب العالمين قوله تسمع بالمعيدي فتسمع
فيه بمعنى السماع وهو مبتدأ خبره خير انتهى لانه كونه منصوبا بتقدير ان تكلف والمعيدي تصغير
معدي منسوب الى معد بالتشديد وكان يروى المعيدي بالتشديد ولم يسمع عن الكسائي وقال كبرو
خفف لكثرة دوره ولو صغر معدي في غير المثل سنة والمثل يضرب لمن تراه حقيرا وقدره خطيرا
اجل من رؤيته وقيل مثل يضرب لمن له صيت فاذا رأيته ازدرأته وصغرته قيل اصل هذا المثل
للمنذر بن ماء السماء لشقة بن ضمرة سمع بذكره فلما رأته اقتحمته عينه فقال تسمع او ان تسمع فارسله
مثلا فقال له شقة ان الرجال ليسوا بجزور يراد فيهم الاجسام وانما المرء باصغريه قلبه ولسانه
فاذهب مثلا واعجب المنذر بما رأى من عقله وبيانه وقيل اول من قاله النعمان بن المنذر وقيل المنذر بن
ماء السماء والمعيدي رجل من بني فهد وقيل من بني كنانة واختلف في اسمه فقيل صعب بن عمرو وقيل شقة
بن ضمرة وقيل ضمرة التميمي وكان صغير الجثة عظيم الهيئة ولما قيل له ذلك قال ابيت اللعن الرجال
ليسوا ... وتقديره تسمع بالمعيدي على ظاهره وقيل لتضمنه معنى تحدث قوله وانما عدل هنا الاولى وانما
اختير هنا جواب سؤال بانه اذا كان المقام مقام الحذف فلم لم يؤت باللفظ المصدر انه اصرح
في المراد وحقيقته في جانب عدل عنه لنكتة داعية الى ذكر الفعل وارادة الحدث وذكر له وجهين معنوي

دهو ايهام التجدد ولفظي وهو دخول الهمزة وام لان الاستفهام بالفعل اولى وهذا على تقدير ان تكون
اسم مجرد ومعطوف على ايهام التجدد اي لا ايهام الاستمرار التجددي واشار به الى ان معنى انذرتهم ام
لم تنذرهم انذرتهم ام لا تنذرهم وقد صرح به بعضهم بقرينة قوله تعالى لا يؤمنون وقد عرفت ان القرينة
لا يجب ان تكون مقارنة لسماع اللفظ وان ذهب اليه بعض الافاضل وجه اختيار الماضي للتنبيه
على تحقق وقوعه كما هو المشهور في نظائره وما كان ظاهر اللفظ ماضيا قال ايهام التجدد نظرا الى ظاهر
الصيغة فيكون ح في الاية خلاف مقتضى الظاهر من وجهين التعبير عن المصدر بالفعل وعن المضارع
المفيد للاستمرار التجددي بالماضي لما ذكرنا والاول مصرح به في كلامه والثاني مشار اليه والقول بان
المراد بالتجدد الحدوث وانما قال ايهام لان التجدد انما يحصل اذا استعمل الفعل في معناه حقيقة ضعيف
لانتفاء المبالغة ح لان الحدوث انما يستفاد من الفعل باعتبار دخول الزمان في مفهومه الذي من شانه
التغير وهذا لا يفيد الاستمرار بل يفيد تحقق التغير فيما امكن التغير فيه والاستمرار التجددي مفهوم من
المضارع لا الماضي بل هو يفيد الانقطاع في بعض المواضع ومااني والانقطاع ارجاء الايمان عنهم بالكلية
هو المستقبل قوله وحسن اي لا فيه من حسن دخول الهمزة وهذا كالاول علة لتخصيصه بالعدول ولو ترك
ماضيا او جعل اسما مبتدأ خبره لتقريرها لا يكون من تتمة التعليل لكن يرد عليه انهما لما جردتا عن معنى
الاستفهام لا يقتضي حسن دخولهما كونه مدخولها فعلا الا انه يقال ان اعتبار الصورة بالصورة حسن
قوله لتقرير معنى الاستواء اي لتقرير معنى الاستواء الذي فهم من قوله سواء عليهم وهذا بناء على ما نقل
عن ابي علي من ان الفعلين مع الحرفين في تأويل الاسمين بينهما واو العطف لان ما بعد كلمتي الاستفهام
في مثل قولك اقمت ام قعدت مستويا وبانه في علم المستفهم واذا قيل سواء علي اقمت ام قعدت فقد
اثبتنا مع ما بعدهما مقام المستويين وهما قيامك وقعودك والمبتدأ ومن هذا المنقول ان لا يكون الاستواء
الحاصل من لفظ سواء مخالفا للاستواء الحاصل من كلمتي الاستفهام فيتعين التاكيد ثم حمل الرضي على معنى
اخر وهو ان سواء خبر مبتدأ محذوف اي الامران سواء علي ثم بين الامرين بقوله اقمت ام قعدت وهذا
الفعلان في معنى الشرط والجملة الاسمية السابقة دالة على جزائه اي ان قمت او قعدت فالامران سواء لكن
العبارة تنادي باعلى صوتها على اعتبار معنى التاكيد اذ ليس فيها ما يدل على اعتبار الشرط والجزاء فطغا
كذا قيل وحمل الكلام على التاكيد اولى مما حمل عليه شراح الكشاف من ان الاستواء المستفاد من الهمزة
وام غير ما يستفاد من كلمة سواء حيث قالوا المعنى ان المستويين في صحة الوقوع مستويان في
عدم النفع اي والاستواء في صحة الوقوع بالنظر الى علم المخاطب مفهوم من اداة الاستفهام والاستواء
في عدم النفع مفاد سواء عليهم فالمعنى ح ان الذين كفروا سواء عليهم اي عندهم مستويان في عدم النفع
المستويان في صحة الوقوع ولا يخفى عليك ان اداة الاستفهام لما جردت عن معنى الاستفهام الى مجرد الاستواء
الاستواء في صحة الوقوع اذ الاستواء في علم المخاطب اذ هذا الاستواء بناء على اعتبار معنى الاستفهام وقد عرفت
بان اداة الاستفهام جردت عن معنى الاستفهام فكيف يؤخذ الاستواء الذي هو مقتضى الاستفهام غايته ان مطلق

الاستواء الذي اريد من الاستفهام يحتمل ان يكون استواء في صحة الوقوع او في علم المخاطب او في عدم النفع
اذ المطلق لا يوجد الا في ضمن معتد بها ومذاق الكلام ناطق بالاستواء في عدم النفع فانه ذلك يفيد انقطاع
رجاء الايمان عنهم بالكلية فقط دون الاستواء في صحة الوقوع او في علم المخاطب فاي فائدة في اعتبار
الاستواء المذكور ولو ادعى انه ذلك الاستواء يستلزم الاستواء في عدم النفع فهو كونه غير مسلم فلا وجه للعدول
الى ذلك فانه فيه اشتغال بان التاسيس اولى من التاكيد وجه الاندفاع هو ان التاسيس انما يكون اولى اذا قام
قرينة على ظهوره وقد عرفت خلافه وايضا قد يكون التاكيد اولى حين كونه مقتضى الحال وهنا كذلك
اذ المقام كما عرفت مقام المبالغة في بيان شدة شكيمتهم وعدم التفاتهم لغيب الحق وحالهم العناد والمكابرة
على الاطلاق فالاستواء في عدم النفع اوفى بهذا المرام فالتاكيد اليق بالمقام قال المص في سورة والمرسلات
في حل قوله ويل يومئذ للمكذبين والتكرير للتوكيد حسن شايع في كلام العرب والقول بانه كلام المص على هذا
النقد بتكرار بلا فائدة مخالف لحسن الادب فان قلت فعلى هذا يكون حاصل المعنى الانذار وعدمه
متساويان في عدم النفع متساويان فيه فيختل الحمل قلت المراد سواء الانذار وعدمه في عدم النفع
من حيث انه معتقد في شانهم بحائل وان كان لاحت بينهم سواء فيه في نفس الامر كما قيل في واجب الوجود
موجود اي ما نعتقده واجب الوجود موجود في نفس الامر او سواء الانذار وعدمه فيه سواء عظيم ثم يجب الرجوع
زوال قال التحرير في شرح العقايد ان ما نعتقده حقايق الاشياء موجودة في نفس الامر وقال المحشي الفاضل والحاصل
انه اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد ومشهور انتهى وكذا الكلام فيما نحن فيه قوله جردتا عن معنى الاستفهام فيه تعكير
فالدوام المتصلة من حروف العطف وليس باستفهام وفي قوله جردتا تنبيه على ان الاستواء جزء معناهما نقل
عن ابي علي انه ام المعادلة للهمزة حقيقتها هنا الاستفهام عن احد الامرين فمعنى الكلام كذا ام كذا اي
الامرين كان ولا يستفهم عنهما الا من تصورهما فقد استويا في علمه واستوت اقدامهما على سطح فهمه من غير
تقديم رجل على الاخرى وهذا ما يلزم الاستفهام لزوما بينا فلما لم يرد بهمزة التسوية ومعادلها حقيقة
من الاستفهام تجوز بهما عن معنى الواو العاطفة الدالة على اجتماع متعاطفيهما في نسبة ما بغير دلالة على
على تقدم او تأخر انتهى فقد اطلق ابو علي الاستفهام على ام المعادلة للهمزة فان اريد ظاهره فلا تغليب
كلام المص وقول المص سواء عليهم اي عندهم الانذار وعدمه اشارة الى ما حققه ابو علي قوله كما جرد
حرف النداء عن الطلب اي طلب اقبال المنادي نقل عن السيرافي يعني سيبويه بحرف النداء ايها لانها لا تستعمل
الا في النداء وليس هنا بمنادى ولا يجوز دخول حرف النداء عليه ولكنه استعمل للتخصيص لانك تخص المنادى من بين
من سواه بخطابك بامرك ونهيك وغير ذلك اشتبه لفظ احدهما للآخر حيث شاركه في الاختصاص كما جعل حرف
الاستفهام لما ليس باستفهام لما اشترك في التسوية انتهى وفي ايراد الحرف وجمعه تبعا للامام سيبويه وبيان
به وجه صحة الجمع باعتبار افرادها المتحققة في محالها او الاضافة للجنس فيبطل معنى الجمعية فزاده بالحرف
الكلمة لان ايتها ليس بحرف بل هو اسم مبني على الضم والعصابة صفته على الرفع كما في النداء لكن مجموعه
في محل النصب على الحال اي اللهم اغفر لنا متخصصين من بين العصائب او العصابة طائفة من الناس

او مختصين بهذه العصابة بالمغفرة م

٢ فانها ٢ لمجرد الاستواء

٤ لمجرد التخصيص في قولهم اللهم اغفر لنا ايتها العصابة

لانه لم يبق فيه معنى النداء اصلا فكره التصريح باداته م

من الناس او من العشرة الى الاربعين كالعصبة مختصة بالرجال وما قيل انه غير مطابق لنفس الامر
لانه باب الاختصاص لم يجرد فيه حرف النداء بل لا وجود لحرف النداء فيه اصلا لا لفظا ولا تقديرا
كما اتفق النحاة عليه سخيف جدا فانه النحاة كما اتفقوا على ذلك اتفقوا ايضا كما نقلناه عن سيبويه
من انه قال اجرى هذا على حرف النداء اي الاختصاص اجري على حرفه كما ان التسوية اجرت ما ليس باستخبار
ولا استفهام قال السيرافي في شرح الكتاب يعني بحرف النداء ايها انتهى قال صاحب التلخيص وقد يستعمل
صيغة النداء في غير معناه كالاختصاص في قولهم انا افعل كذا ~~مختصا~~ ايها الرجل اي متخصصا
من بين الرجال وافصح النحرير التفتازاني بحيث لا مساغ فيه للاشكال فالوجه في التوفيق انه
صيغة النداء المرموز اليها بايتها المختص بالنداء مستعملة في الاختصاص مجازا نظرة لفظا
المشبه به المرموز اليه بذكر روادفه مستعمل في غير معناه قوله لمجرد التخصيص اي تخصيص مدلوله
من بين امثاله بما نسب اليه وهو اما في معرض التفاخر نحو انا اكرم الضيف ايها الرجل اي مختصا
من بين الرجال باكرام الضيف او التصاغر نحو انا المسكين ايها الرجل وغير ذلك مما يناسب المقام
وما نحن فيه للاستعطاف او لبيان كمال الاحتياج الى المغفرة من بين العصائب ففيه اعتراف بمزيد
الجناية وهو سبب لنزول كمال الرحمة ثم المراد بالتخصيص والاختصاص التخصيص في الاثبات و
والذكر لا الحصر على انه لا مانع من ارادة الحصر ادعاء بمعونة المقام كما يخفى فيه فانه الداعي
ادعى حصر المغفرة له لا تختص اقتران السيئة واجتراح الخطيئة له وهذا احسن في مقام
التضرعات والخطابيات ثم انه على في سواء عليهم بمعنى عند ولذا قال صاحب اللباب مستو
عندهم والقول بان على هنا للمضرة ليس بقوي لان الضرر لا يفهم من منطوق الكلام وانما المفهوم
بيان الاستواء عندهم قوله والانذار اي المراد بالانذار في عرف الشرع التخويف من عقاب الله
نقل اليه من مطلق التخويف واستعماله في الابلاغ قليل فقول المص من عقاب الله اشارة الى
ان المفعول الثاني محذوف هنا اي انذرتهم العذاب ام لم تنذرهم منه قوله وانما اقتصر عليه اي
لم يذكر البشارة على تقدير الايمان وكونه الكفار اهلا للانذار دون البشارة لا ينافي ذكر البشارة
كما ان عدم كونهم اهلا للاستغفار لا ينافي ذكره في قوله تعالى سواء عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم
لن يغفر الله لهم الا بعدم التعرض لها صريحا ولو فهم بدلالة النص لما ذكره المص قوله كانت البشارة
بعزابة بعدم النفع تتعلق باولى ظاهر عبارته انه اقتصر على الانذار ولم يذكر معه البشارة لانه لم
يقتصر على البشارة وحدها وقد اختار البعض ذلك ولا وجه له اذ عادة القرآن ذكرهما معا او
الاقتصار على الانذار ولعل الاولى الجمع بينهما ظاهرا والاقتصار على الانذار خلاف الظاهر حاول بيان
وجهه والاقتصار على البشارة وحدها هنا مما لا يخطر بالبال قوله بتحقيق الهمزتين التحقيق
بالقائين المراد تحقيقهما من غير توسيط الالف بينهما وكذا المراد بتخفيف الثانية تخفيفها من
غير توسيط الالف بينهما ثم القارئ بالتحقيق هو ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي والقارئ بالتخفيف

بحث وجه كون حرف النداء مستعملا في الاختصاص

٢ التخويف

٢ اريد به

٤ لانه اوقع في القلب واشد تأثيرا في النفس من حيث ان دفع الضرر اهم من جلب النفع

٥ فاذا لم ينفع فيهم

٦ وقرئ ام لم تنذرهم

فيها

وبحذف الاستفهامية اي وقرئ بحذف الهمزة الاستفهامية مع حركتها كما دل عليه قوله وبحذفها
والقاء حركتها على الساكن اللفظ المجرور في حذفها وحركتها راجعا الى الهمزة الاستفهامية لانها المذكورة
فيما سبق ولان همزة الافعال لم يثبت حذفها في الماضي فيكون ميم عليهم مفتوحة وانذرتهم بفتح
همزة الافعال ذكر الامام ابو شامة في شرح الشاطبية نقلا عن الامام ابن مهران ان الهمزة الواقعة
بعد ميم الجمع فيها ثلاثة مذاهب نقل حركة الهمزة اليها مطلقا فتضم تارة وتفتح اخرى وتكسر
تارة وانها تضم مطلقا لان الضم حركة الاصلية وان حركة الهمزة ان كانت ضمة او كسرة تنقل
الى الميم مطلقا فيها دون الفتحة لئلا يشتبه اللفظ بالتثنية وبه يندفع قول شراح الكشاف
انه غير مروية عن احد غاية ان هذه القراءة من الشواذ فالقول بتواتره هذه القراءة والتي بعدها
من الشواذ والباقية متواترة وانما جعل المحذوف همزة الاستفهام لكثرة حذفها انتهى
واراد بالباقية قراءات السبع لخمس من السبع وهي تحقيق الهمزتين بتوسط الف بينهما وبغير
توسطها وتخفيف الثانية بتوسط الالف وبغير توسطها وقلب الثانية الفا وهي لورش
في رواية المصريين واصحابه البغداديون يروون عنه تسهيلها بين بين بلا ادخال الف الفصل
٢٦٠ بينهما اي بين الهمزتين في كلتا الروايتين هكذا حرر لبعض ارباب الحواشي قوله جملة مفسرة
وهي الفضلة الكاشفة لحقيقة ما تليه كما في المغني او جملة مبينة لجملة سابقة او لبعض
مفرداتها وهذا توضيح ما في المغني لاجمال ما قبلها ظرف مستقر تعليل لصحة كونها مفسرة بل
علة موجبة لكونها مفسرة ان تم اجمالية ما قبلها لكن فيه نظر ظاهر يعرف من توضيح ما سبق
لان كفرهم وعدم نفع الانذار على الدوام لكون الماضي بمعنى المضارع عدل عنه الى التحقق ووقوعه
كما اشار اليه المص بقوله لما فيه من ابهام التجدد الذي هو من احوال المستقبل فالحكم عليهم بالاستواء
الامرين عندهم ليس بمجمل في حق ما فيه الاستواء بل واضح ان ما فيه الاستواء عدم ايمانهم واصرارهم
على الكفر والاعتذار بان هذا بالنظر الى مفهوم اللفظ نفسه مع قطع النظر عن كونه في مقام الاخبار
عن الكفار فانه اذا لوحظ لا يبقى الاجمال ليس بشيء لقوله تعالى ان الذين كفروا الآية كيف يقطع
النظر عن المصرح به وكذا القول بان كفرهم وعدم الانذار في الماضي بحسب الظاهر مسكوت فيه
عن الاستمرار والدوام ضعيف لما عرفت ان الماضي بمعنى المضارع على ما فهم من كلامه واحتمال
الظاهر هنا غير معتد اذ حمل المص على خلافه وايضا الماضي الواقع في صلة منسلخ عن الماضوية
لكون كفرهم في الماضي ممنوع على ان عدم نفع الانذار في الماضي اعتباره هنا ليس له كثير فائدة بل عار
عنها وعن هذا سكت عن كون هذه الجملة مفسرة صاحب الكشاف وجوز ان يكون لاجمال
متعلقا لمفسرة ولا ضير فيه لان فيه اشعارا بالعلية ايضا والاجمال لغة الاتيان بجملة غير مفصلة
وقد يستعمل في الفعل الجميل قوله فلا محل لها من الاعراب لانها عدت من الجمل التي جعلها النحاة مما لا محل
لها من الاعراب نقل عن السيد قدس سره انها لها محل من الاعراب اذا جعلت بيانا للجملة واجريت مجرى

بتخفيف الثانية وهي همزة الافعال مع تحقيق الهمزة الاولى ابن كثير ونافع وابي عمرو وهشام
ثم ان تخفيف الهمزة على ثلثة اوجه اشار الى الوجه الاول بقوله بين بين اي بين الالف والهمزة
وبين بين ظرف مكان مبهم وهما اسمان ركبا وبنيا على الفتح كخمسة عشر وجعلا اسما واحدا بتقدير بين
التحقيق والابدال وبين الهمزة والهاء واشار الى الوجه الثاني من تخفيف الهمزة اشار بقوله
وقلبها اي الهمزة الثانية الفا وهو لحن اي خروج عن كلام العرب من وجهين الاول ما اشار
اليه بقوله لان المتحركة المفتوح ما قبلها لا تقلب الفا وانما هو تخفيفها بجعلها بين بين اذ القلب
حال الهمزة الساكنة والوجه الثاني ما اشار اليه بقوله ولانه يؤدي الخ ويتبع فيه الزمخشري
لكنه لم يصب لانه طعن في القراءة المتواترة كذا قيل وهذا بناء على ان معنى لحن خروج عن كلام العرب
واما اذا كان معناه خروج عن افصحية كلام العرب كما هو الظاهر فلا اشكال قال المص في سورة هود
في قوله تعالى ولا يلتفت منكم احد الا امرأتك والاولى جعل الاستثناء في القراءتين عن قوله ولا
يلتفت مثله في قوله تعالى ما فعلوه الا قليل ولا يبعد ان يكون اكثر القراء على غير الافصح
انتهى وكذا الكلام هنا وقد سبق تحقيق ذلك البحث في سورة الفاتحة والجواب عن الاول
بان المتحركة قد تقلب الفا كما نقل عن القراء السبعة وثبت في كلام الفصحاء كما في منسأته
انه قرئ منسأته بقلب همزة منسأته الفا وكقول حسان رضي الله تعالى عنه سالت هذيل رسول
الله فاحشة ضلت هذيل بما قالت ولم تصب لا يقال المص لانه غير مشهور في السنة العرب
وهذا معنى غير الافصحية الا يرى ان المص قال في اواخر سورة الاسراء في قوله تعالى فاسئل بني اسرائيل
ويؤيده قراءة رسول الله عليه السلام فسال على لفظ الماضي بغير همز وهو لغة قريش انتهى ولم يتعرض
لكونه غير فصيح ولم يكن غافلا عن ذلك القلب لكنه اراد التنبيه على ان القراءة بعضها افصح وبعضها
فصيح وقد اعترف بذلك ائمة البلاغة في نفس نظم المعجز والفصيح بالقياس الى غير الافصح بعد
لحن وضعيفا وان كان في نفسه فصيحا فاحفظ هذا البحث وذر الذين يقولون ما لا يفهمونه وكذا
الجواب عن الثاني بان من يقلبها الفا يشبع الالف اشباعا زائدا على مقدار الالف ليكون فصلا
بين الساكنين ويقوم مقام الحركة كما في محياي باسكان الياء وصلا لا يدفع الضعف بل يفيد
جواز النطق او سهولته بالساكنين ولا كلام فيه وانما الكلام في عدم شهرته ولا يدفعه ذلك
الجواب ولذهولهم عن مرام المص من تصريحه مقصوده في بعض المواضع اجابوا عن ذلك بما هو
بعيد بمراحل عما هنالك وابعد جوابهم ما قيل بان كل فرد من افراد القراءة السبعة ليست
بمتواترة انتهى فيلزم ان لا يكون الصلوة صحيحة بقراءة كل فرد من افرادها وهو خلاف ما
عليه الفقهاء وقد اشبعت الكلام في تحقيق هذا المرام بعون الله الملك العلام في سورة
الفاتحة قوله وبتوسيط الالف بينهما عطف على قوله بتحقيق الهمزة الخ قوله محققتين حال
اي حال كون الهمزتين محققتين معا لا الاولى فقط وهذا اي لقالون وهشام وبتوسطها
اي وقرئ بتوسط الالف بينهما حال كون الهمزة الثانية فقط بين بين مع تحقيق الاولى

الى جمع الساكنين على غير حده

مجرى التوابع انتهى اشار الى ان لها محلا من الاعراب اذا اجريت مجرى التوابع بجعلها كعطف البيان
والا فلا محل لها فلا عجب في كلا الاعتبارين قوله او حال مؤكدة للجملة التي قبلها وهو الاحتمال
الذي اختاره الزمخشري اذ ما قبلها هو الاخبار عن الكفار بعدم نفع الانذار لهم وهو بعينه معنى
لا يؤمنون فان لا يؤمنون لدوام النفي لا لنفي الدوام فيكون مقررة لما قبلها وقد اشترط النحاة
فيها الوقوع بعد جملة اسمية طرفاها معرفتان جامدان وعاملها محذوف ابدا وقد يراد بها ما
يؤكد شيئا ما قبله وهو المراد هنا ان اريد بالجملة الجملة الكبرى والا فهو مؤكد للجملة الصغرى
نفسها وذو الحال ضمير عليهم او انذرتهم وهو الظاهر من وجهين قوله او بدل عنه اي بدل الكل من
الكل فح لا يكون ما قبلها مقصودا بالنسبة وهو بعيد ولذا لم يتعرض له صاحب الكشاف الا ان يقال
كون المبدل منه في حكم السقوط ليس بكلي فح يكون مآله معنى التأكيد والتغير في العبارة فقط
قوله او خبر ان اي خبر ان الذين كفروا وفائدة الخبر بما ذكرناه من ان المراد بلا يؤمنون
دوام النفي فيكون المعنى ان الذين كفروا لا يؤمنون ابدا على ان المراد بالموصول اما المعهودون
او المصرون على الكفر منهم ان اريد به الجنس والجملة قبلها وهي قوله تعالى سواء عليهم الاية اعتراض
الى رجحان كونه جملة والى تأخيره هناك او الى صحة كونه اعتراضا فان الاعتراض ان يؤتى في
اثناء كلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة او اكثر لا محل لها من الاعراب لنكتة سوى دفع الايهام
هذا عند الجمهور وبعضهم جوز كونه معترضا فيتقرر الوجه الاول في سواء عليهم ايضا قوله بما هو علة
الحكم بين نكتة الاعتراض وللحكم عدم ايمانهم على الاستمرار فح يثبت الحكم من اول الامر معللا فيكون
له في النفس استقرار تام فبهذا الاعتبار ينبغي ان يكون راجحا لكن الاحق ان لا ان جملة سواء
اقوى من هذه الجملة في افادة ما سيق له الكلام فبالحري ان يكون عمدة غير معترضة مستغنى عنها
كذا نقل عنه قدس سره وانت خبير بان الكلام محمول على دوام النفي كما ذكر آنفا فهذه الجملة اصرح في
افادة ما سيق له الكلام والقول بان الاولى يفيد كون عدم ايمانهم بالكتاب ناشئا من خصوص في
انفسهم وهو استواء الانذار وعدمه عليهم وشقاوة قلوبهم لا من قصور في الكتاب بخلاف الثانية
تفيد عدم ايمانهم فقط فيكون الجملة الاولى اقوى ضعيف لان حال العلة مع الحكم كذلك في كل
موضع فيلزم ان يكون العلة اقوى من الحكم مطلقا ولم يتعرض المص لكونه خبرا بعد خبر لانه مما اختلف فيه بلا عطف
فالوجوه على ما ذكره اربعة واحسنها التأكيد ثم الخبرية وقد ظهر وجهه فيما سبق وعنه
هذا اكتفى الزمخشري بهما قوله والاية مما احتج به من جوز تكليف ما لا يطاق اي تكليف
ما يمتنع لذاته الذي يدل عليه فيجتمع الضدان وهو مما يمتنع لذاته والمراد بالتجويز الامكان الواقع
المقارن للوجود كما يشعر به قوله فانه تعالى اخبر الخ وقوله ايضا والحق ان التكليف بالممتنع الخ وهذا
مذهب بعض الاشعرية فانهم ذهبوا الى وقوع التكليف بالمحال لذاته واستدلوا بادلة تدل
ظاهرها على ذلك ولهذا قال والاية مما احتج به من التفصيلية ومن ادلتهم على ذلك سورة

سورة تبت وبهذا ظهر ضعف ما قيل ما يمتنع في نفسه لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا فانه قد علمت
ان بعض الاشعرية ذهبوا الى وقوع التكليف فضلا عن جوازه واما ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد
عادة كخلق الجسم والصعود الى السماء لا يقع التكليف اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة
وما يمكن من العبد لكن تعلق بعدمه علمه تعالى او ارادته يقع التكليف به اتفاقا فضلا عن الجواز
قيل والمراد بالتكليف هنا طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا مطلق الطلب
الطلب لا مطلق الطلب ولا الطلب قصدا للتعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في طلب معارضة
القرآن للتحدي ولا يخفى ان ذلك مما يمكن من العبد لكن تعلق بعدمه ارادته تعالى فيتحقق صورة التكليف
فيه ايضا ولهذا سكت عن هذا التفصيل اكثر المحققين نعم تصريح الائمة بان الامر في قوله تعالى فأتوا
بسورة من مثله للتعجيز يلائم هذا التفصيل فح ينبغي التعرض بمثل قوله قل كونوا حجارة او حديدا
الاية وقوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين الا ان يقال قول القائل لا مطلق الطلب اشارة اليه
قوله اخبر بانهم لا يؤمنون ظاهره انه اختار كونه خبر ان لكن انه عام لكل الوجوه وامرهم اي
في ضمن امر العام او امرهم بخصوصهم كابي لهب وعتبة وشيبة على اختلاف فيه وابو جهل اذا لاستدلال
بناء على ان المراد بالموصول ناس باعيانهم كما صرح به بعض المحشين اي وامرهم بخصوصهم بالايمان مع
حكمه تعالى بانهم لا يؤمنون الى ان يموتوا وهو ممتنع لذاته فانهم لو آمنوا انقلب خبره كذبا لكن اللازم
باطل فالمقدم مثله فايمانهم لاستلزام فرضه وقوعه المحال محال قوله وشمل ايمانهم الخ هذا وجه
آخر مغاير للاول توضيحه ان ابا لهب مثلا كلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما
علم مجيئه به بالضرورة ومن جملته انه لا يؤمن والتصديق بانه لا يصدق فرع عدم التصديق
فالتكليف بالايمان يستلزم التكليف بعدم الايمان فيجتمع التكليف بالايمان وعدمه في حالة واحدة فيجتمع
النقيضان وهذا مراد المص بقوله فيجتمع الضدان اذ المشايخ قد يستعملون التضاد في مطلق التقابل
ولا ريب في استحالة اذعانه ما وجد من نفسه خلافه فح يقع التكليف بالممتنع لذاته فضلا عن جوازه
وبهذا التوضيح يندفع الاشكال بان تصديق عدم تصديق قيام زيد ليس مستحيلا بل واقع ووجه الاندفاع
ان المراد تصديق قيام زيد في حال عدم تصديقه ولا شك في استحالته والاكثرون اكتفوا في تقرير
الاحتجاج بهذا الوجه الاخير وهو الاولى اذ الوجه الاول لا يفيد كونه تكليفا بالممتنع لذاته كما عرفت
قوله والحق ان التكليف بالممتنع لذاته الخ تمهيد للجواب عن هذا الاحتجاج واشارة الى تزييف مسلك
المعتزلة حيث انهم ادعوا عدم جوازه بناء على انه لا فائدة في طلب المحال فاشار الى الجواب عنه
بان الاحكام لا تستدعي غرضا فانتفاء الغرض لا يستدعي ان لا يكون مشروعيتها لجواز ان يكون لها
مصلحة وفائدة تترتب عليها من غير ان يكون سببا باعثا عليها بل الامر كذلك اذ افعال الله غير معللة
بالاغراض والنصوص الدالة عليها مأولة بالحكم والمصالح ومشايخ اهل السنة اجابوا عن شبهة
المعتزلة والتفصيل في علم الاصول دون الكلام وان قولهم انه ممتنع عقلا لكونه قبيحا مستلزما للجهل او

والسفه تعالى عن ذلك علواً كبيراً مبني على رأيهم الفاسد من القول بالحسن والقبح العقليين والحاكم
هو العقل وقد برهن علماؤنا على فساده في موضعه قوله سيما الامتثال اي الامتثال احرى بنفي
بعدم الاستدعاء لانه يكون غرضاً للامر كيف لا وكثير من العباد لا يمتثلونه ولو كان غرضاً لزم التخلف
واما جواز النسخ قبل الفعل فليس من باب عدم الامتثال اذا عتقاد حقيته من الامتثال وصحح الرضي
جواز حذف لا معه وانكار الدماميني حيث قال انه لم يقف عليه وانه لم يستعمل بدون لا الا العجم
ضعيف اذا الرضي ثقة لم يقل شيئاً بلا ظفر بثبوته وايضاً استقرأ الا قصر عن مقصد والتام غير
واقع ويجوز في الاسم الواقع بعد الرفع والنصب والجر وقد مر التفصيل في قول المص وقد ادعى في ذلك
ما يجزي عنه الادب لكنه غير واقع للاستقراء اي ان التكليف استقرى وتتبعت فلم يوجد
فيها ما يحل لذاته وما يرى بحسب الظاهر انه تكليف بالمحال موجه ما ول كما سيجيء ومن ذهب
الى وقوعه يتمثل بهذه الاية ان يقول انه لما كان الاحكام غير مستدعٍ غرضاً لا سيما الامتثال فلا مانع
ان يجعل مثل هذه الاية على ظاهرها غاية كون الامتثال ممتنعاً ولا ضير فيه لكونه غير مقصود قوله والاخبار
بوقوع الشيء جواب عن الاستدلال المذكور حاصله ان ما ذكر ليس من الممتنع لذاته بل من الممتنع
لغيره مع انه ممكن في نفسه فانه اخبر تعالى بعدم ايمانهم لا يخرج عن الامكان كعلمه وارادته بعدم
الايمان وقد عرفت ان التكليف به واقع اتفاقاً فانه استلزام وقوع الكذب بالنظر الى ذاته اخباره
فيكون ممتنعاً بالغير وذلك الاخبار لا ينفي القدرة التي تشترط التكليف سواء كان بالعقل كما هو مذهب
الحنفية او بالشرع كما هو عند الاشاعرة فيكون ممكناً في نفسه قولهم الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه
محال الجواب عنه ان الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه نظراً الى ذاته محال واما بالنظر الى غيره فالتزام
فرض وقوعه محال لا يضر الامكان كعدم المعلول فانه فرض وقوعه بالنظر الى ذاته لا يستلزم المحال
فهو ممكن واما بالنظر الى بقاء علته التامة فهو ممتنع لاستلزام تخلف المعلول عن علته التامة وذلك
محال وهذا جواب عن الوجه الاول لا الوجه الثاني كما ذهب اليه بعض المحشين اذ المستدل صرح بانه
يستحيل ايمانهم الا بايمانهم بانهم لا يؤمنون وذلك بعد علمهم باخباره تعالى بانهم لا يؤمنون فتكليفهم بان يصدقوا
بعد علمهم باخباره بانهم لا يؤمنون تكليف باجتماع النقيضين ولذا قال بعض الافاضل واذا
ما وجد في نفسه خلافه مستحيل قطعاً فليس في كلام المص التعرض لدفع هذا الوجه الذي اعتنى المستدل
عليه ولو نظر الى مجرد الاخبار واجتماع النقيضين بالنظر الى ذلك كما جنح اليه بعض ارباب الحواشي وادعى
انه في كلام المص اشارة الى جواب الوجهين ولم يعتبر في الاستدلال علمهم باخباره تعالى بانهم لا يؤمنون
فلانه الوجهان متحدان في المآل فالجواب عنه ما قال بعض المدققين من ان الحق ان ادعائه بخصوصه انهم
لا يؤمنون وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص وهو ممتنع واما قبل الوصول فالواجب هو الايمان
الاجمالي اذ الايمان هو التصديق اجمالاً فيما علم اجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً والمستحيل في الاول الايمان الاجمالي
الاجمالي الخلو عن اجتماع الضدين فالامر به ليس تكليفاً بالمحال ولا يمكن لهم ذلك لتعلق علمه تعالى بخلافه
فيكون ممتنعاً بالغير فاذا لم يقع الايمان الاجمالي منهم لا يخاطبون بالتفصيل اذ الاجمال الذي هو مقدم
عليه غير واقع منهم حتى يخاطبوا بالتفصيل فاندفع اشكال بعض الفحول ومنه قوله وما ذكروه في الكتب
من ان التكليف انما هو بالايمان الاجمالي دون التفصيلي لا يجدي نفعاً لانه خوطب بالتفصيل وعلم

قوله تعليل للحكم السابق اشارة الى وجه الفصل وترك العطف لانه مستأنف استئنافاً بيانياً في
جواب سؤال عن مطلق سبب الاستواء بين الانذار وعدمه فلذا قطع ولم يقل كالتعليل والمراد بالسبب
المسؤول عنه السبب الحقيقي كما اوضحناه آنفاً فلا ينافي ما سنذكره من انه سبب عن كفرهم قوله وبيان
ما يقتضيه اي اقتضاء عادياً عندنا اشارة الى انه ليس المراد منه ما هو الباعث عليه والتعبير بالاقتضاء
للمبالغة في عدم التخلف وكونه السابق حكماً لتجرد حرفي الاستفهام عن معنى الاستفهام كما نبه عليه المص
هناك والتعبير بالتعليل للتفنن وقد عبر فيما مر بالاستئناف وهو المشهور وعبر تارة بجواب سائل
والتفنن من شعب البلاغة واما الاشكال بانه عطف لهم عذاب عظيم عليه لانه لا يصح ان يكون تعليلاً
بل يجب ان يكون نتيجة لعدم نفع الانذار فمدفوع لانه لا نم عطفه عليه بل الظاهر انه جملة تذييلية
ولو سلم كونه معطوفاً عليه لا نم مشاركته لهذه الجملة في العلية لانه لا يلزم ذلك من العطف اذ المعطوف
اذا كان جملة تامة فلا يحتاج في الافادة الى الجملة الاولى فلا يجب فيهما ما اعتبر في الجملة
الاولى ولو سلم ففي قوله تعالى ولهم عذاب عظيم اعتبار ان الاول افادة ان لهم عذاباً عظيماً على الدوام
فبهذا الاعتبار يكون نتيجة لعدم الانذار نفع والختم المذكور والثاني ان ذلك العذاب الدائم انما هو
بقضاء الله تعالى وحكمه فبهذا الاعتبار يكون علة للحكم السابق قوله والختم الكتم تعريف لفظي
للختم لانه اشهر من الختم ومرادف له وهو الظاهر من عبارة الكشاف الختم والكتم اخوان لانه الاك
الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه كتماً له وتغطية لئلا يتوصل اليه ولا يطلع عليه انتهى والكتم
شراحه ذهبوا الى ان معناه ان بينهما اشتقاقاً اكبر لاشتراكهما في اكثر الحروف وهو العين واللام
مع تناسبهما في اصل المعنى لانه في الختم على الشيء وهو ضرب الخاتم عليه كتماً له وانت خبير بان ضرورة
دعت الى حمل كلامه على ذلك واما قوله في سورة الفاتحة الحمد والمدح اخوان فانما اول بالاشتقاق
في الاشتقاق الاكبر لضرورة دعت اليه وهي العموم والخصوص بينهما فلا ترادف وبعضهم حمل كلامه
ايضاً على الترادف كما فصلناه هناك اذ هذه العبارة ظاهرة في الترادف وبعضهم ابقى كلام الشارح
فقال ان حقيقة الختم الوسم بطابع ونحوه والاثر الحاصل من ذلك والكتم الستر والاخفاء
وهي استعارة له فلا وجه لتغييره به لكنه لما لزمه ذلك جعل كانه عينه مبالغة وهذا المذكور لا يتأتى في
ما ذكرناه لانه يجوز ان يكون الكتم من المعاني اللغوية له حتى نقل بعض المحشين عن القاموس انه
من المعاني اللغوية له قوله سمي به الاستيثاق اي اطلق عليه الختم مجازاً كما صرح به الامام الراغب
والاستيثاق استفعال من الوثوق اي طلب الوثوق كان المستوثق اخذ ما يختم عليه وثيقة وعهداً
في انه لا يظهر ما فيه ومنه الاستيثاق بنحو الاغلاق والقول بانه استفعال من الوثوق ومعناه
سد الابواب والاقفال على ما وراءها لحفظه وسعد وهو فعل ذلك صادراً وثوق فلا استفعال
للضرورة كاستحجر الطين وهو احد معاني المعروفة فعدول عن الظاهر مع انه عوله ومعناه سد
الابواب والاقفال مع ما فيه من التخصيص لا يلائم آخر كلامه وكونه معناه سد الابواب وكونه بيانه للضرورة

٢٦٩

بما بيناه فيناه قوله والبلوغ عطف على الاستيثاق اي سمي به البلوغ الى آخره مجازا فان الختم والاستهر في البلوغ الى آخره حتى صار حقيقة في العرف مطلقا وفي عرف اللغة لكنه مجاز بحسب اصل اللغة وقد عده الاساس من المجاز على ما نقل عنه مع ان الاشتراك خلاف الاصل والاشكال بان كلامه يقتضي ان معنى البلوغ الذي هو مجاز مأخوذ من الاستيثاق وكلام الراغب الذي هو مأخذه صريح في انه مجاز براسه مبني على ان ضميرانه في قوله الى انه راجع الى الاستيثاق وهذا ليس بشيء فانه راجع الى البلوغ دون الاستيثاق ودون الختم ومراده بيان علاقة التجوز اي ان اطلاق الختم على هذا البلوغ بالنظر الى ان البلوغ آخر في احراز الشيء اي اخفائه الذي هو معنى الختم والكتم فتحقق العلاقة وصح التسمية نقل عن الراغب انه قال الختم والطبع يتجوز به في امور يقال ختمت كذا في الاستيثاق من الشيء ويقال ذلك ويعني به بلوغ آخر الشيء نظرا الى انه آخر فعل يفعل في احراز الشيء ومنه ختمت القرآن انتهى وقد عرفت ان احراز الشيء فيه اخفاؤه ويستلزمه فيكون العلاقة اللزوم فيكون من قبيل ذكر اللازم الذي هو الاخفاء وهو معنى حقيقي للختم وارادة الملزوم وهو البلوغ الى آخره كما ان الاستيثاق معنى مجازي له فلا وجه لاستيثاق في معنى البلوغ وقد عرفت بما سبق الاختلاف في التجوز من المجاز وان كان الصحيح جوازه وحاصل كلامه ان الختم مترادف الكتم ومتحد معه في اصل المعنى وهو جعل الشيء بحيث لا يطلع عليه الغير لكن الكتم اخفاء الشيء مطلقا والختم اخفاؤه بضرب النقش وهذا معنى الحاصل بالمصدر ويطلق ايضا على نفس احداث النقش وهو معنى المصدر كما انه حقيقة والاول مجاز هذا خلاصة ما ذكرنا وفيه ما فيه لكون الحكم بينهما بالترادف في الوجه انه بهذا التفسير تعريف بالاعم اذ الكتم على هذا اعم ويجوز كونه التعريف اللفظي بالاعم كقولهم سعدان نبت كما صرح به الجلال الدواني في حاشية التهذيب وما عداه من المعاني للختم مجاز فما قاله القطب تبعا للسيد قدس سره من كون حقيقة الختم ضرب الخاتم مخالف لما نقل من الراغب بل الضرب لازم لحقيقة الختم وهي احداث النقش او الاثر الحاصل عن نقش قوله وعلى ابصارهم غشاوة كما كان الختم والغشاوة في عدم ارادة معناهما الحقيقي بل المراد استعارة تمثيلية ذكر عقيب بيان معنى الختم واخويها ما هو من القلوب واخويها ولم يراع الترتيب فقال والغشاوة فعالة بكسر الفاء ونقل عن الزجاج انه قال كل ما اشتمل على شيء مبني على فعالة نحو العمامة وكذا اسماء الصناعة كان الصنعة مشتملة على ما فيها نحو الخياطة والقصارة وكذا ما استولى على الشيء نحو الخلافة والامارة وفي الكشف في الكشف بالاول حيث قال وهذا البناء لما يشتمل على الشيء كالعصابة والعمامة ونقل عن الراغب انه فعالة لما يفعل به ذلك الفعل كاللفافة في اللفافة فانه استعملت في غيره فعلى التشبيه كالخلافة والامارة وكلام مضطرب قول الزجاج اوفق في الاستعمال وما ذكره الزمخشري واختاره المفسرين من قبيل الاكتفاء بالشهرة وما ذكره الراغب فلا يعرف له وجه وقد عرفت في حل قوله الكتاب ان فعالا يعدول الينا قد يدل على معان مخصوصة وان لم تكن مشتقة كالاله والامام وان لحقه الهاء فهو اسم لما يشتمل على الشيء ويحيط به

٢٢٨

ويحيط به كاللفافة والعمامة وهذا في غير المصادر اذ فعالة تكون اسما كالعمامة ومصدرا مثل الكتابة والتفصيل المذكور في الاسماء والاشتمال والاحاطة بما نحن فيه واضح لانها بمعنى التغطية كما قال نول لا من غشاه من التغشية اذا غطاه بالتشديد والعصابة ما يعصب على الرأس ويشد عليها قليلا فان زاد فعمامة قوله ولا ختم ولا تغشية اي على الحقيقة فالنفي راجع اليها بل راجع الى المعاني المذكورة ولو مجازا فالاولى ولا ختم ولا تغشية بالمعاني المذكورة وبذلك يظهر وجه تكبير توضيح لفظ الختم لبيان معانيه نقلت اليها من الكتم بجامع الكتم والا فما فائدة التوضيح المذكور قوله وانما المراد بهما باداة الحصر كالصريح فيما ذكرنا والاعتذار عنه انه اراد به تزييف ما ذهب اليه الظاهر تونه من حملها على الحقيقة وتفويض كيفيتها الى علمه تعالى وبهذه الرتبة لا يمكن في الغشاوة لظهور انتفاء حقيقتها حسا واما الختم حتى قيل ان القلب على هيئة الكف ينقبض مع زيادة الضلال اصبعا اصبعا فيصير مختوما والقول بانه لم يحمل على الحقيقة تحاشيا عن نسبة القبائح مدفوع بانه هذا ليس بمذهب اهل السنة على انه ان تم ذلك فهو مشترك الورود بين الحقيقة والمجاز وما نقله الراغب عن الجبائي من انه تعالى جعل ختما على قلوب الكفار ليكون دليلا للملائكة على كفرهم فلا يدعون لهم فضعيف لان اطلاعهم على اعتقاداتهم كاف في ذلك على ان الدعاء للكافرين حال حيوتهم ليس بممنوع والختم والتغشية لا بد لانه على سوء الخاتمة جزما فتدبر والمص قد اشار اليه في اواخر تفسير ان الذين كفروا الآية نعم يبقى الكلام في ان القرينة الصارفة عن حمل الختم على الحقيقة غير بينة ولا بينها المص فيجوز الختم على الحقيقة بما ذكر القائل من ان القلب على هيئة الكف والجواب ان الحكمة في الختم بيانه عدم فهمهم الحق وهو روحاني لا يمنعه الختم الحقيقي وانما يمنعه الاحداث المذكور وفي تقرير المص تنبيه على ذلك قوله وانما المراد الا يحدث في نفوسهم جزم كون المراد ذلك لقرينة ذكرناها آنفا وفي التعبير بقوله في نفوسهم رمز الى ما ذكرناه فان الظاهر كون المراد الارواح وان اطلقت على القلب ايضا سيجيء بيانه في قوله تعالى وما يخدعون الا انفسهم الآية والاحداث الايجاد وفي التعبير به دون الايجاد اشارة الى ان هذا الايجاد ليس على اصل الفطرة بل هو بسبب اخلالهم بالهدى الذي جعل الله لهم بالفطرة التي فطر عليها الناس واشار اليه بقوله بسبب غيهم فانقل بعض المحشين عن بعض الصوفية ان اعيان الكفار لا تحكي ايجادها الا على ما هم عليه من الجحود والبعد عن الحق كالبهايم فايجادهم على خلاف ذلك محال اذ الاستعداد ازلي لا يتغير من فيض الاقدس فظاهره مخالف للايات والاخبار قوله ان يحدث مبني للفاعل لانه توضيح لختم وانما لم يقل احدث مع انه الظاهر اذ الاستعداد المستفاد منه فيها هو المشتق منه وكذا المستمر له كما ستطلع عليه والمراد بالهيئة الحال المعنوي الذي هم عليها والتعبير بالهيئة وهي العرض لكن العرض يقال باعتبار عروضه ويقال الهيئة باعتبار حصوله في المحل لمناسبة الهيئة الحاصلة من الختم الحقيقي فيكون مجازا مضافا الى الحالة المذكورة تمرنهم من التمرن وهو الاعتياد يقال مرن على الشيء مرونا من باب قعد ومرانة بالفتح اذا اعتاده ودام عليه والنوصيف به للاحتراز عن الهيئة الغير المتمرنة اي المعودة عليه فانها لا تفعل الافعال الاختيارية تحدث في احوال الاولاد ثم يعتذر بتكريرها ملكات

كما صرح به المصنف في سورة الاسرا في قوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا الاية وقال في سورة التطفيف فان
كثرة الافعال سبب لحصول الملكات كما قال عليه السلام ان العبد كلما اذنب ذنبا حصل في قلبه نكتة سودا حتى
يسود قلبه فقوله تمرنهم احترازا عن الحالة التي لا تصير ملكة فتعبيره بالهيئة اشارة الى تلك الملكة القائمة
بالنفوس والارواح فاذا صارت ملكة استولت على القلب وتاخذ بمجامعه فتصير كالامور الطبيعية التي
جبل عليها الانسان حتى يصير بطبعه مائلا الى المعاصي مستحسنا اياها مبغضا لمن يمنعه عنها منكبا بالمرة
يفضي فيها وبهذا يتضح سر قوله تمرنهم على استحباب الكفر والمعاصي اه وهذا التفصيل جار في الافعال
الحسنة الاخبث ربه المعبر عنه بشرح صدره للاسلام حتى قال عليه السلام في بيانه علامة ذلك الحال
التجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود والتاهب للموت قبل نزوله قوله بسبب غيهم
بيان سبب الختم الذي هو سبب عدم نفع الانذار وهذا وان كان سببا لعدم نفع الانذار لكنه سبب بعيد له وايضا
هذا مع كونه بعيدا سبب ظاهري والختم الذي فعل الله تعالى سبب حقيقي وشتان ما بينهما فيجعل قلوبهم
عطف على يحدث اي فانه يجعل قلوبهم والتعبير ايضا للام وكما يجي والفا للسببية بحيث لا ينفذ
فيها الحق لاستيلاء الملكة المذكورة فاذا كان القلوب بالهيئة المذكورة كان الارواح متقاعدة عن
الادراك لان القلب محل ادراكه ومتعلقه واسماعهم جمعها وافراد في النظم لانه في النظم في حكم الجمع كما يجي
بيانه تعالى استعاذ اي تكرهه والاولى واسماعهم تشبه عن الاصاخة الى الحق لانه يناسب الختم
دون ما ذكره وايضا التفريع المذكور يتفرع على ما ذكرناه دون ما اختاره فتغير اي القلوب والاسماع
كانها استوثق منها بيان للمناسبة بين ما اريد به وبين معناه الحقيقي بالختم اي باحداث النقش
عليه بحيث لا يطلع عليه غيره فلو قال فتغير كانها مختوم عليها لكان احضر واوضح وفي كلامه اشارة الى ان
سمعهم معطوف على القلوب داخل في حكم الختم لقوله تعالى وختم على سمعه وقلبه وللوفاق على الوقف عليه
لا على قلوبهم ولاعادة الجار يجي سره والجامع ادراك كل منهما من جميع الجوانب وابصارهم عطف على
اسماعهم او على قلوبهم اي وانما المراد انه يحدث يجعل ابصارهم بحيث لا تجتلي لها الايات اي لا تنظر
اليها مجلوة مكشوفة يقال اجتلى العروس اذا نظرت اليها مجلوة مكشوفة والمعنى لا تجتلي اعينهم
الايات المنصوبة فلف على الاعين والمفعول الايات والضمير في لها راجع الى الانفس اي لا تعرضها على النفس
مجلوة مكشوفة بل تعرضها عليها مستورة بغطاء الشبهة والاعراض ففيه استعارة مكنية وتخييلية والمراد
بالايات الايات العقلية الكونية اذ الانفس والافاق يناسبها لا السمعية ولا الاعم منهما ووجه التخصيص
انها هي الاصل فيتبع حال الادلة السمعية بدون العكس كما تجتليها اي تعرضها لها اي النفوس
المستبصرين تحذف لها كما لذكره اولا والظاهر من التشبيه ان اعينهم تعرض الايات على النفس لكن
لا كعرض اعين المستبصرين اياها على انفسهم ولا يخفى ضعفه اذ المعقول ... قوله كانها
عطف بدل من قوله لا تجتلي الذي هو مفعول ثان لتجعل بدل الكل من الكل وهو بيان المناسبة بين ما اريد
بها وبين المعنى الحقيقي وحيل مجهول من الحيلولة اي وقعت الحيلولة بينها وبين الابصار جميعا وبين

وبين الابصار ويكثر المهمة اي الروية قوله وسماه على الاستعارة ختما بالنظر الى القلوب والاسماع وتغشية
بالنظر الى الابصار حاصله ان لفظ الختم استعير من ضرب الخاتم على نحو الاواني لاحداث هيئة في القلب
والسمع بجامع عقلي هو الاشتمال على منع ما من شانه ان يقبله فالاحداث المذكور يمنع من نفوذ الحق
اليهما كما ان الختم يمنع من نفوذ ما هو بصدد الانصباب في الظروف او يمنع من اطلاع ما في المختوم وهو انسب
للمقام اذ الاحداث المذكور يمنع اطلاع الحق ثم اشتق من الختم المستعار لاحداث الهيئة المذكورة صيغة الماضي
فعلى هذا في ختم استعارة تصريحية تبعية ويلزم منه تشبيه القلوب والاسماع بالاواني المختومة الا انه
لتشبيه الاحداث بالختم وليس بمقصود اصالة فالقول بان في القلوب والاسماع استعارة مكنية وتخييلية
ضعيف لانه مذهب السكاكي وهو مرجوح اذ رد التبعية في مثله الى المكنية وان صح لكنه غير مرضي على انه
بهذا الرد لا يغني عن حمل لفظ ختم على المجاز كما فصل في شرح التلخيص وقول المصنف ان يحدث اولا ويجعل
ثانيا بارادة مصدر اي التقدير فانه يجعل شاهدا على ان الاستعارة في الاحداث لا القلوب والاسماع
وكذا قوله وسماه بتذكير الضمير في اكثر النسخ راجع الى الاحداث ومؤيد لما ذكرناه واما قوله فتغير اي القلوب
والاسماع كانها استوثق منها بالختم فتوهم على ما توهموه اذ كلمة كان في مثله ليس للتشبيه بل للظن
لكون الخبر مشتقا فعدم الجزم به لا لانتفائه بل لعدم قصده اصالة وقدمنا ان القلوب والاسماع يلزم
تشبيهها بالاواني المختومة من تشبيه الاحداث بالختم لكن ليس مقصودا اوليا بل تابع للتشبيه المذكور
واما القول بان المشبه بالختم المبني للمفعول وهو عدم نفوذ الحق في القلوب والاسماع لا احداث الهيئة
المانعة فليس بمناسب اما اولا فلانه حينئذ ينبغي ان يقال ختم على قلوبهم بصيغة المجهول واما ثانيا فلان عدم
النفوذ وجه الشبه كما اشير اليه في تقرير الاستعارة واما لفظ الغشاوة فاستعارة تصريحية اصلية استعير
من معناه الاصلي وهو الغطاء لهيئة احدثت في ابصارهم مقتضية لعدم اجتلائها بالايات والحق
ما ذكر في الاستعارة التبعية والاستعارة المكنية والتخييلية وان صحت لكنه خلاف الظاهر وان جعل غشاوة
مصدرا اي جعل في قراءة النصب اذ وزن فعالة قد يكون كالكتابة مصدرا اي يكون اسما كالعمامة فكونها
استعارة اصلية واضح وان جعل اسما في قراءة الرفع فاصلية ايضا واما فرض الشيخين المصدر وهو التغشية
لزيادة الايضاح في تقرير المعنى لا ان في الاستعارة في لفظ الغشاوة تبعية المصدر كما ذهب اليه البعض
فانه هذا قول لم يقل به سلف والظاهر ان الغشاوة مصدر ههنا ايضا اريد به المعنى الحاصل بالمصدر
وهو الهيئة والملكة المانعة من النظر الصحيح وتعبير المص بالتغشية والتغطية يؤيد ما ذكرنا والعجب
ما قيل ان الغشاوة اسم آلة والاستعارة في اسماء الزمان والمكان والالة تبعية اذ لم يثبت فعالة في صيغ
الالة وان سلم ثبوته في فعال بلا تا كالازار والامام مع ما فيه من النظر وجعل بعضهم تبعية لكن لما ذكر
فانه خلاف ما نقل عن السلف بل لان قوله تعالى وعلى ابصارهم غشاوة وعنى الغشاوة على ابصارهم بهذا التاويل
يكون الاستعارة تبعية وهذا اشد غرابة مما سبق اما اولا فلانه تاويل الشيء بالشيء لا يجب ان يعطى
له حكمه كما ثبت في موضعه واما ثانيا فلانه يمكن التاويل بالجملة الفعلية في كل صورة فيكون الاستعارة فيها

اصلية مثلوا اسد يرمي بكمي تاويل رايت يا اسد بناء على اشتقاق الفعل من الجوامد كما في تفصيل وسيجي بيانه
على ان المراد بابتار الجدة الا سيما للابدان بدوام مضمونها ان لا مايدرك بالقوة الباصرة من الايات المنقوشة
في الافاق وفي الانفس حيث كان مستورة كان نقابها ايضا كذلك مستورة اما الايات التي يتلقى بالقوة
السامعة فلما كان وصولها اليهم حينا فحينا او تزغيبا له الختم عليها وعلى ما هي لاجله طريقي معرفته وهو
القلب الجملة الفعلية كما صرح به صاحب الارشاد فلا نزع النكتة البارعة المنتمرة بجمال البلاغة بالكلية
خاطئة اختر منها اذ هالة خالية وليت شعري كيف تورطوا بهذه التعسفات الغريبة عن الاذهان
المستقيمة لاسيما في افصح الكلام كلام الله الملك العلام فان الواجب فيه اعتبار اجزل الكلام في بيان
النكات وتحقيق المقام قوله او مثل قلوبهم نعرما ضرب التمثيل وهو معطوف على سماه اشارة الى توجيه
آخر افصح من الاول والمراد بالتمثيل الاستعارة التمثيلية فان الى زالمركب يسمى التمثيل على سبيل الاستعارة
وقد يسمى التمثيل بلا تقييد بقوله على سبيل الاستعارة وسمي المص نبه على هذه التسمية ولم يقيده بالاستعارة
ولا التباس لان التشبيه المركب يجوز له استعارة يسمى تشبيه تمثيل او تشبيه تمثيلي
توضيحه ان الهيئة المنتزعة من امور عديدة وهي القلوب والاسماع والابصار مع الهيئة الحادثة
فيها المانعة من نفوذ الحق التي خلقت تلك الالات لاجله شبهت بالهيئة الماخوذة من امور كثيرة معدة
للانتفاع بها في الاغراض الدينوية مع المنع من ذلك بالختم او التغطية فاستعير اللفظ المركب
لافادة الهيئة المشبه بها للهيئة المشبهة فاستعمل فيها فيكون كل واحد من طرفي التشبيه مركبا
من امور عديدة والجامع ايضا هيئة منتزعة من عدة امور وهي عدم الانتفاع مطلقا بما اعد وخلق له
بسبب حدوث مانع منه وهو عقلي فظهر من تقرير الاستعارة التمثيلية ان اللفظ المركب يجب ان
يكون لفظا مركبا وههنا ليس كذلك حاول توجيهه فقال اذا حمل ماذكر فيه على الاستعارة كان المستعار لفظا
مفردا واذا حمل على التمثيل كان المستعار لفظا مركبا بعضه ملفوظ وبعضه منوي في الارادة واما الختم
بالختم والتغشية لا انتهى العمدة في تلك الحالة المركبة فيلاحظ باقي الاجزاء بالتبع فقد يتخيل اذ لابد
في التركيب من ملاحظة قصدية متعلقة بتلك الاجزاء وتمام البحث في تحقيق الاستعارة في قوله
اولئك على هدى الآية يعني ان الالفاظ المنوية كالملفوظة لقوة دلالة ما ذكر وهو الختم عليها على ما بقي كالابواب
والاقفال وغير ذلك مما يقع عليه ضرب الخاتم اذ الختم يقتضي فاذا قوي الدلالة عليها يكون كالملفوظ لكن هذا
اذا تعين الكلام في كونه استعارة تمثيلية وههنا ليس كذلك لانه كما اعترف به يحتمل ان يكون استعارة
في ختم وايضا ذكر القلوب واخويها يأبى عن ذلك ودفعه بان الشرط في الاستعارة ان لا يذكر المشبه
ولم يذكر هنا لان المشبه هو المجموع لا جزؤه ليس بشيء لان القلوب واخويها يدل على باقي اجزاء المشبه
بقرينة ايقاع الختم عليها كما دل اللفظ الملفوظ على باقيه في جانب المشبه به والا فالفرق تحكم فيكون المشبه
مذكورا لا جزؤه فقط ولعل بهذا اخرها المص مع انها ما امكنت لا ايصار الجعز بها كما صرح به في فن البيان
فالوجه ما اختاره المحققون النفتازاني من ان التركيب بمعنى دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى ليس بشرط

ولذلك قال سواء عليهم ولم يقل سواء عليك كما قال لعبدة الاصنام سواء عليكم أدعوتموهم ام انتم صامتون وفي الاية اخبار بالغيب على ما هو به ان اريد بالموصول اشخاص باعيانهم فهي من المعجزات

يشترط في الاستعارة التمثيلية كما سبق التوضيح في استعارة قوله تعالى اولئك على هدى الآية وبما ذكرنا من
ان المراد القلوب واخويها مع الهيئة الحادثة فيها بالقرينة المذكورة يندفع التوهم من ظاهر العبارة
ان المشبه القلوب والاسماع وان الختم تخييل كما اختاره بعضهم ودفع بعضهم انه اذا كان الغرض الاصلي
الواضح الجلي تشبيه المصدر وذكر المتعلقات بالتبع فالاستعارة تبعية فذكر القلوب والاسماع من
قبيل ذكر المتعلق تبعا فلا اشكال على انه قوله وانما المراد ان يحدث الخ صريح في كون المشبه هو الهيئة وانت
خبير بانه لا مجاز في ختم على هذا الاحتمال اذ المراد الختم الحقيقي المنسوب الى الاواني المثوبة والمشار
للهيئة المانعة مع القلوب والاشتباه انما نشأ من نسبة الختم الى القلوب لا الى الاواني وقد عرفت انه
ليس كذلك لكن الكلام لا يخلو عن اضطراب فالوجه الاول هو المعول الخالي عن التكلف والتعسف
فان كون الختم من اجزاء المشبه به يقتضي ابقاءه على معناه الحقيقي وايقاعه على القلوب يقتضي
كونه مجازا تدبر فان العقل منه يتحير قوله ومشاعرهم جمع مشعر وهو الحاس لانه محل الشعور فيجيء
الميم واله الشعور بكسر الميم والمراد بها الاسماع والابصار بمعونة المقام او الاعم من جميع الشعور من الحواس
الظاهرة والباطنة على قول قوله المؤوفة بزنة معونة اي التي اصابتها آفة وهي اسم مفعول من الآفة اي
العاهة في الصحاح ايف الزرع على ما لم يسم فاعله اي اصابه آفة فعلى هذا صيغة المفعول قياس
وان جعل فعلا لازما فاسم المفعول على خلاف القياس وعليها نقل عن المحشي ويكون متعديا فلا وجه
للقول بانه على خلاف القياس ولا انكار ابي حاتم مؤوفا غايته انه سمع لازما ايضا والباء في بها
للسببية والهاء راجع الى الهيئة وكون الباء بمعنى في والضمير راجعا الى النفوس ضعيف لانه لا يلائم
الآفة وحملها على معنى في خلاف الظاهر وفي بعض النسخ لفظة بهاسا قطة قوله باشياء متعلق بمثل والجمع
لوجوب تعدد المشبه به ايضا قوله ضرب الغرب ايقاع جسم على آخر اي او نحو حجاب والاستنفاع اي الانتفاع
والسيف للمبالغة كانه الحجاب حال بينه وبين طلب الانتفاع فضلا عن الانتفاع ختم وتغطية تمييز
عن النسبة في ضرب وبهذا التمييز يظهر ان المص في معذرة في الوصفين اي مثل حال قلوبهم بحال
اشياء ضرب الخ بجملة ضرب صفة اشياء قوله وقد يعبر عن احداث هذه الهيئة الخ غرضه ان التعبيرات المذكورة
عبارة عن معنى واحد وهي الهيئة المذكورة فالتفصيل الجاري في ختم جار فيما عداه من طبع ونحوه استعارة
في المفرد واستعارة تمثيلية فان اختلفت العبارات بالاعتبارات والتعبير عن تلك الهيئة بالختم
قد مر مشروحا واما الطبع فهو تصوير الشيء بصورة ما كطبع السكة وطبع الدراهم فهو اعم من
الختم مادة الافتراق مادة طبع الدرهم وفي كل ختم تصوير الشيء بصورة ما واخص من النقش والطبع
الخاتم وغيره مما يحصل به تصوير الشيء بصورة ما وقد يفسر الطبع بالختم فيكون مرادفا له والطبع الجبلة
الجبلة التي خلق عليها كالطبيعة لكن المستعمل لذلك الهيئة الطبع بالمعنى الاول فتلك الهيئة من
حيث انها صورت بصورة مخصوصة تكون مانعة عن نفوذ الحق وتعبير شبهها بالطبع وباجل هذا
استعير له لفظ طبع او مثل حال قلوبهم بحال اشياء صورت بصور حيل بينها وبين الانتفاع بها وبالاغفال

١ اصابها آفة صح

٢ بها

٣ ٢٦٨

٤ بينها ٤ بين ٥ بها

٦ بالطبع في قوله تعالى اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وابصارهم

٧ في قوله تعالى ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا

قوله تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية

عطف على قوله بالطبع اى وقد يعبر عن احداث تلك الهيئة بالاغفال من حيث ان تلك الهيئة
صارت سبب لكون قلوبهم غافلة عن ذكر الحق وبالاقساء اى جعل الله قلوبهم قاسية اى وقد يعبر
عن احداث تلك الهيئة بالاقساء من حيث ان قلوبهم بعيدة عن الاعتبار اذ قساوة القلب
مثل في نبوه عن الاعتبار واصلها عبارة عن الغلظ مع الصلابة كما في الحجر فالامور المذكورة من
الختم وغيره متغايرة بالاعتبار متحدة بالذات والاقساء وان لم يكن مذكورا بعينه في القرآن لكنه مذكور
معنى كما اشار اليه بقوله في قوله تعالى وجعلنا على قلوبهم قاسية لكن الاقساء لغة غير فصيحة لم يذكر
في القرآن بلفظه مع انه اخصر بل بمعناه قوله وكلها اى الامور المذكورة من الختم وغيره وفيه تأييد لما ذكرنا
من ان هذه الامور متغايرة بالاعتبار من ان الممكنات باسرها اى من انها ممكنة بل حادثة وان جميع
الممكنات باسرها بجميعها مستندة الى الله تعالى من جهة الخلق ابتداء بلا واسطة واقعة بقدرته
جزئاله لانه كالمنبع لاستنادها اليه تعالى سواء كانت واقعة بقدرته فقط فيما ليس بكسب العبد مدخل فيه
او واقعة بقدرته تعالى خلقا وان وقعت بقدرة العبد كسبا عند الاشاعرة والختم ونحوه من قبيل الاول
اذ لا مدخل لكسب العبد فيه فانه كما عرفت عبارة عن احداث الهيئة المذكورة وان كان مسبب عن كفرهم
وانما قال من حيث ان الممكنات ولم يقل من حيث ان الحوادث للاشارة الى ان علة الاحتياج الى العلة
هي الامكان دون الحدوث وقد مر الكلام فيه في سورة الفاتحة في حل العالمين قوله اسندت اى الختم
ونحوه اليه تعالى في الآية المذكورة ونحوها خبر لقوله وهي قوله من حيث ان الممكنات في قوة دليل له كما
اشرنا اليه ثم قيل هذا رد على الكشاف حيث قال ان القصد الى صفة القلوب بانها كالمختوم عليها الى
لكن الاولى ان يقال انه قصد به دفع التنافي بين ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم الآية وبين ذمهم بكفرهم
ووعيدهم عليه كما قرره واما رد الكشاف وسائر المعتزلة فيذكره حال قوله واضطربت المعتزلة
فيه قوله ومن حيث انها اى الختم ونحوه مسببة مما اقترفوه اى مما اكتسبوه باختيارهم من الجرائم بدليل
بل طبع الله عليها بكفرهم اى بسبب انهماكهم فيه وعدم التفاتهم الى النظر الصحيح لجمعهم التقليد وحرمانهم عن
التحقيق بكفرهم واصرارهم سبب لاحداث الهيئة المذكورة والختم سبب لبقائهم على الكفر بحيث
لا يقدرون ان يلتفتوا الى الحق ولا يعطفون اعناقهم نحوه ولا يطأطئون رؤسهم له فلا اشكال
بلزوم الدور وهذا مبني على علم الله انهم يموتون على الكفر كما اشرنا اليه سابقا وردت الآية ناعية اى مظهرة
عليهم شناعة صفتهم هو من نعى عليه ذنوبه اى يظهرها ويشهرها والنعي عنه مثل الفضاحة
وزنا ومعنى والوخامة بفتح الواو والخاء المعجمة كالوخام مصدر وخم البلد اذا كان وبيئا وفساد
فاستعيرها لكون العاقبة غير حميدة وهو كونهم مستغرقين في العذاب الاليم والحيا بالعظيم قوله وردت
الآية عطف على قوله اسندت اذ الواو في ومن انها داخلة في الحقيقة عليه ومن حيث الثاني
متعلق بها كما ان من حيث الاول متعلق باسندت قدم على عامله اما للاهتمام او للحصر والرابطة خبر
انها في قوله ومن حيث انها مسببة فهو جزء من قوله وهي من حيث ان الممكنات لكن الاول جزء فعلي

قوله تعالى ذلك بانهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم

تعالى والثاني جزء سببي وتقدير الكلام وهي اى الختم ونحوه اسندت اليه تعالى من حيث انها ممكنة وكل
ممكن مسند اليه تعالى ووردت الآية اى جنسها نعيا ول قوله ختم الله على قلوبهم الآية وقوله بل طبع الله
عليها بكفرهم الآية ونحوهما ناعية عليهم من حيث ان الختم ونحوه مسببة عما اقترفوه فيفهم انها راجع الى
المبتدا وقال بعضهم الواو في قوله ومن حيث داخلة في الحقيقة على وردت وهو مع ما تقدمه من قوله من
حيث انها مسببة معطوف على مجموع قوله وهي من حيث ان الممكنات فكانه قيل وهي اسندت اليه تعالى
من حيث ان الممكنات مستندة اليه تعالى ووردت الآية ناعية شناعة صفتهم من حيث ان تلك الامور مسببة
مما اقترفوه ولا يخفى انه من قبيل عطف الجملة الفعلية على الاسمية بلا داع فلا يعرف له وجه والقول بان العطف
على قوله من حيث غير مستقيم لكن لا لمجرد خلوه عن الرابط لفظا كما قيل بل لانه لا وجه لجعل هذه الحيثية
مشاركة للحيثية الاولى في تصحيح الاسناد ومعنى اعجب من ذلك اذ الحيثية الثانية متعلقة بورود الآية لا باسندت
فمن اين يلزم ذلك وحاصل دفع التنافي بيان تغاير جهتي الاسناد والذم وان الاول من حيث ان الكل واقع
بقدرته تعالى والثاني من حيث انها مسببة عما اقترفوه قوله واضطربت المعتزلة فيه اى في نحو اسناد الختم اليه
بناء على ان خلق القبيح قبيح عندهم كفعله فذكروا وجوها من التأويل لئلا يلزم اسناد القبيح اليه تعالى ولا نزاع
بيننا وبين المعتزلة في ان نحو الختم ليس على حقيقته وانما النزاع في تعيين المعنى المجازي وهو عندنا احداث
تلك الهيئة المانعة عن نفوذ الحق ولما كان هذا عندهم قبيحا لاستلزامه ان يكون الله تعالى مانعا عن قبول
الحق وهو قبيح يمتنع صدوره عنه تعالى احتاجوا الى التفصي عنه الى تأويلات وفي تعبيره بالاضطراب اشارة الى
اختلال امرهم فانه يقال اضطرب امره اى اختل والمعنى اختل امر المعتزلة واصلهم بهذا النص المخالف لمعتقدهم
فذكروا وجوها من التأويل لكن كون اصلهم مختلا بهذا النص منظور فيه اذ المعنى الذي حمل اهل السنة النظم
الجليل عليه ليس نصا فيه حتى يختل معتقدهم بهذا النص غايته ان الختم ونحوه لما لم يكن حقيقة مرادة حاول
كل طائفة تأويله حملا على ما هو يلائم معتقده اذ كل اناء يترشح بما فيه فالوجه في التعبير بالاضطراب انهم اختلفوا
في التأويل واختلفوا فيؤدي الى الاختلال واما اهل السنة فلا اختلاف في تأويلهم بل هم متفقون في تأويله بالاحداث
اذ لا قبح في خلق القبيح وانما القبح في كسبه وقد حقق ذلك في علم الكلام قوله الاول ان القوم لما اعرضوا
ولا يخفى انه في غاية الايجاز المؤدي الى الاخلال فان هذا ما ذكره الزمخشري بقوله القصد الى صفة القلوب بانها
كالمختوم عليها واما اسناد الختم الى الله عز وجل فلينبه على ان هذه الصفة في فرط تمكنها وثبات قدمها
كالشيء الخلقي غير العرضي انتهى يعني ان الاعراض عن الحق الذي عبر عنه بالختم بجامع المنع عن القبول تمكن في الحقيقة
فلا ينبغي ان يسند اليه تعالى الا انه لما تمكن هذا الاعراض المشبه بالختم في قلوبهم وصار كالسجية التي جبل
الانسان عليها صار كأنه لا مدخل للعبد فيه فحق ان يسند اليه تعالى فان ذلك يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى
بلا مدخل للعبد فذكر الملزوم الذي هو الاعراض المتمكن فيهم فرط كالسجية في قلوبهم المعبر عنه بالختم واريد
لازمه لما عرفت ان اسناده اليه تعالى ليس مقصودا بل لينتقل منه الى فرط هذه الصفة فيكون اسناد الختم اليه تعالى
ملزوما وتمكن الاعراض فيهم لازما هذا بالنظر الى العلم واما في نفس الامر فالامر بالعكس فان كون الاعراض

عن الحق وتخلى ذلك قلوبهم حتى صار كالطبيعة لهم

راسخا في قلوبهم فرط رسوخ يستلزم كون ذلك مخلوقا لله تعالى فيقال فذكر اللازم ليتصور وينتقل منه الى الملزوم
الذي هو الملح والى هذا مال قدس سره في توضيح كلام الزمخشري وما ذكرناه اوفق بالمقام اذ يبعد اسناد الختم
اليه تعالى على ذلك وايضا القول بالانتقال من اللازم الى الملزوم ضعيف لجواز كونه اعم من الملزوم وادعاء المساواة
لا يجدي نفعا اذ ح يكون اللازم ملزوما فيؤول الى ما ذكرناه فاذا كان الامر كذلك فاسناده اليه تعالى يكون حقيقة
لاسناده الى ما هو له بهذه الطريقة لكن كما عرفت ليس المقصود اثباته ونفيه بل هو كناية عن فرط تمكن الاعراض
فيهم واستوضح ذلك بقولهم فلان مجبول على كذا لا يعنون تحقق خلقه عليه بل ثباته وتمكنه فيه فرط تمكن فهو
باعتبار اصله كناية وباعتبار عدم امكان ارادة الحقيقة هنا مجاز متفرع على الكناية اذ مذهب الكشاف في
الكناية ان امكان ارادة الحقيقة يشترط فيها حتى ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة الآية ان اصله
فيمن يجوز عليه النظر الكناية ثم جاء فيمن لا يجوز عليه النظر مجردا لمعنى الاحسان مجازا عما وقع كناية عنه
فيمن يجوز عليه النظر وانما ذهبوا اليه لان ذلك اللفظ لما شاع على وجه الكناية صار الاصل فيه
الكناية ثم لما استعمل في مادة تلك الطريقة ايضا لكن لم يوجد شرط الكناية وجب نقله الى المجاز
فالنظر الى الاصالة والفرعية المذكورتين اقتضى القول بتفرع المجاز عن الكناية واما القول
بان الجمع بين المجاز والكناية في شيء واحد مما لم يعهد مثله فمدفوع بانه لا جمع بينهما في شيء واحد بل
اريد اعتبار الكناية اولا ثم تفرع المجاز ثانيا نظيره استعمال اللفظ المقيد في المطلق اولا مجازا ثم استعمال
ذلك المطلق في المقيد الآخر فيكون مجازا بمرتبتين كالاعتصام في قوله تعالى واعتصموا بحبل الله الآية فانه
مجاز في الوثوق باعتبارين فكذا هنا نعم لو قيل انه مجاز بطريق ذكر اللازم وارادة الملزوم لم يبعد ولا يخفى
عن طول المسافة اذ ما رأيت في الكتب المعتبرات ان ارادة المعنى الحقيقي ان امكن فهو كناية والا فمجاز عند
صاحب الكشاف وعند الجمهور لا يشترط امكان ارادة المعنى الحقيقي في الكناية لكن شراح الكشاف واكثر المحشين
ذهبوا الى اعتبار الكناية ثم ان منهم بعضهم ان مرادهم المجاز في الاسناد ثم اعترض بوجوه وظاهر ان مرادهم
ان اسناد ختم ونحوه في هذا التأويل اسناد الى ما هو له لكنه ليس بمقصود اثباته بل للانتقال الى النكتة والعلاقة
اللزوم بخلاف المجاز العقلي وح يظهر مقابلته بالوجه الثالث ويندفع الاعتراض الذي اخترعه ذلك البعض
بانه وظهر ايضا ضعف القول بانه مجاز عقلي بان يكون الختم مسندا اليه الى سبب هو لان الله تعالى سبب
لايجاد القلب فهو سبب بعيد لاحداث الهيئة المعبر عنها بالختم فانه يستلزم اتحاد الوجه الاول والثالث
على ان قوله فان الله تعالى سبب لايجاد القلب ايج القول المستحدث والقول بان اسناد الختم اليه تعالى على الحقيقة
محال لا يوجد جوابه بان المعنى انه اذا لم يكن كناية او مجازا عن التمكن المذكور **قوله** شبه بالوصف الخلقي
الخ لم يرد بالتشبيه التشبيه الذي يفاد بنحو الكاف بل الجهة التي راعاها المتكلم حين اعطى للوصف الذي
كسبه العبد واوجده حكم الخلقي الذي ينبغي اسناده الى الخالق كما قال في دلائل الاعجاز ان تشبيه
الربيع بالقادر في تعلق وجود الفعل به ليس هو التشبيه الذي يفاد بكان والكاف ونحوهما وانما
هو عبارة عن الجهة التي راعاها المتكلم اذا جاز ان يشبه الفاعل من حيث هو فاعل بالكاف على استلز

يستلزم ان يشبه فعل بفعل في امر ما كقولك البناء شبه ما بليس فرفع بها الاسم ونصب الخبر فان العرض
بيان تقدير قدروه في نفوسهم وجهة راعوها في اعطاء ما حكم ليس في العمل فههنا شبه فعل العبد اعني
الاعراض بفعل الله تعالى في عدم الزوال والتغير في كل حال ولم ينظروا الى الف على تأدبا عن تشبيه الخالق
بالمخلوق لاسيما الاخس الدني وان لزم ذلك من تشبيه الفعل بالفعل ولذا قال شبه بالوصف الخلقي
نظيره فتضعف ما قيل ان حاصل الاول انه من قبيل الاستعارة التبعية حيث شبه اعراضهم عن الحق المانع
عن نفوذه بالوصف الخلقي للشيء المانع عما هو مطلوب من ذلك الشيء في التمكن والاستقرار لم يصرح بالمشبه
بل كنى عنه بالختم المسند الى الله تعالى فان الاستعارة بدون ذكر المشبه به في المصرحة وبلا ذكر المشبه في
الاستعارة المكنية لم يقل بها احد من السلف **قوله** الثاني ان المراد تمثيل حال قلوبهم الخ حاصله ان الآية تمثيل لكن
ليس التمثيل الذي اختاره اهل السنة فانه يعلل في عدتهم شبه الهيئة المنتزعة من قلوبهم واعراضهم عن الحق
بالهيئة المنتزعة من قلوب محققة خلقها الله تعالى خالية عن الاستعداد بالادراك او الهيئة المأخوذة من
قلوب مفروضة ومن حالها ختم عليها فاستعمل اللفظ المركب اعني ختم الله بتمامه المشتمل على اسناده الى
الله الموضوع للمشبه به في المشبه على سبيل التحقيقي ان اريد قلوب البهائم او على سبيل التخييلي ان اريد
القلوب المفروضة والمذكور من الفاظ المشبه به على هذا التمثيل مجموع ختم الله واما التمثيل الذي
اختاره اهل السنة فالمذكور من الفاظ المشبه به هو ختم بدون الاسناد كما مر بيانه وما فيه من التكلف
فيكون المسند اليه على هذا التمثيل اسنادا حقيقيا ختم الله تعالى تلك القلوب البهائم المحققة او المقدرة
ولا يتجه فيه اصلا اذ لا تكليف لهما لا ختم قلوب الكفار اذ الاسناد داخل في جانب المشبه به فلا مساغ
لاعتباره في جانب المشبه فلا يكون هذا النص خلاف معتقدهم وفي قوله التي خلقها الله تشبيه على انه
ختم مجاز عن خلقها خالية عن الاستعداد بالادراك اذ الختم يستلزم لخلو الادراك فيكون مجازا مرسلا
ويمكن الاستعارة التبعية وعلى التقدير الثاني هو مجاز عن احداث الهيئة التي تمرنهم على استحباب
الكفر ديدنهم هو محمول على معناه الحقيقي ولا يخفى ضعفه والغطاء بكسر الغين وفتح الطاء جمع فتلة وهي
جودة بقوة الذكاء يتنبهوا لنصوص ما يرد عليها من الغير قوله مقدر بالجر صفة قلوب وجعل مذكرا لانه
صفة جرت على غير ما هي له ختم الله مصدر فاعله **قوله** ونظيره سال به الوادي اذا هلك اي نظيره فيما نحن
فيه في ان الكلام يحتمله تمثيلا من غير ان يكون للاجزاء مدخل فيه قولهم سال به الخ حيث شبه حاله
في هلاكه بحال من سال به الوادي فهلك هذا ناظر الى التمثيل الحقيقي لان السيل والهلاك للناس امر محقق
وليس للوادي عمل في هلاكه وطارت به العنقاء اذا طالت غيبته شبهت حاله بحال من طارت به العنقاء
في طول الغيبة وهذا ناظر الى التمثيل التخييلي اذ العنقاء ليس له وجود محقق بل مفروض نقل عن الخليل
ان العنقاء اسم ملك ثم تأنيثه للنظر الى لفظ العنقاء في لا يحتاج نظرا الى ما نحن فيه من التمثيل التخييلي لكن هذا ليس
المراد وان ثبت ونقل عن الازهري عن المنذري عن المفضل عن الكلبي انه كان لاهل الرس جبل مشهورا
دمخ بفتح الدال وسكون الميم والخاء المعجمة سمكه في السماء قدر ميل وفيه طائر من احسن الطيور

فربما عمق طول لونها مشوب بكل الالوان وكان من عادتها ان تنقض على الطيور فتأكلها فجاعت يوما ولم تجد
طيرا فانقضت على صبي فذهبت به فسميت عنقاء مغرب لانها تغرب بكل ما اخذته ثم انقضت يوما
على جارية قاربت الحلم فذهبت بها فشكوها الى نبيهم حنظلة بن صفوان فدعا عليها فقال اللهم خذها
واقطع نسلها فاصابتها صاعقة فاحترقت فضربت العرب بها مثلا في اشعارهم وانشد البحتري ابيات
ودون ذلك الدهر ايام جرهم وطارت بذاك العيش عنقاء مغرب وقيل انها طائرة اغربت في البلاد فبعد
فلم تر بعد ذلك وبهذا المعنى يلائم طول العنب وما تقدم الاهلاك الكلي بقيل اسقط المص قول الزمخشري
نحو قلوب الانعام اي الجهال اشارة الى انه مع ما بعده وجه واحد لا وجه مستقل ولذا قيل القلوب
المقدر ختمها قلوب العقلاء لانه لا يجوز عند المعتزلة ختم الله عليها الا بطريق الفرض بخلاف قلوب
البهائم فالمراد بالانعام ما اراده بقوله بحال قلوب مقدر ختم الله تعالى عليها والا فيلزم منع الله
اللطف عن العبد وهم لا يجوزونه لكن عبارة الزمخشري بنوع حزازة كما لا يخفى على المتامل فرقها قوله
الثالث ان ذلك في الحقيقة فعل الشيطان يعني ان الاسناد الختم اليه تعالى مجاز من قبيل اسناد الفعل الى
المسبب نحو احي الارض الربيع والفاعل حقيقة الشيطان او الكافر قوله المراد به احداث الهيئة لا بنافي مذهبهم
لكون المسند اليه حقيقة غيره تعالى وفي هذا الوجه تصرف في الاسناد وفي الوجه الاول تصرف في الوصف بجعل
وصف الكفار وفعلهم اعني الاعراض عن الحق وهو عارض بمنزلة الوصف الجبلي بجامع الثبات والتمكن
وعدم الزوال ولما جعل فعلهم كفعل تعالى ادعاء وتنزيلا كان الاسناد اليه تعالى حقيقة لكونه فعله تنزيلا
وبعض المحشين جعل الاسناد ايضا مجازا حيث قال التجوز في الاسناد على وجهين لانه يكون بجعل الفعل
كالفعل في الثبات والرسوخ السابقين او الفاعل كالفاعل للملابسة بينهما وكل منهما مجاز حكمي
انتهى ولا يخفى ما فيه لانه قول لم يقل به سلف ولو سلم ذلك فبعد تشبيه الفعل بالفعل يكون الفعل المشبه
من افراد الفعل المشبه به ادعاء كما حقق ذلك في الاستعارة فيكون اسناده اليه تعالى اسنادا لما هو له
تنزيلا فيكون حقيقة والا فالى حد الى ذلك التكلف البعيد مع امكان جعل الاسناد مجازا بالطريق
المشهور قوله لما كان صدوره عنه باقداره تعالى وافقاره تعالى سبب بعيد لافعالهم والسبب القريب لها
اختيارهم ذلك الفعل القبيح وصرف قدرتهم التي اعطاها الله اياهم الى ذلك القبيح فلا يغيرذلك كون المقام
مقام تشنيعهم وذمهم داود وعيده انه يلزم منه صحة اسناد جميع افعال الشياطين والكفار اليه تعالى
فلا تبل فقد اسند تموها اليه حقيقة ثم تنكرون اسنادها مجازا فلنا نحن نسند خلقها اليه تعالى
لا انفسها ولو سلم فلا قبح في ايجادها عندنا فاما بخلاف المعتزلة فان الختم مثلا قبيح من الله عندهم فلا يستقيم
اسناده اليه تعالى ثم ذكر الشيطان لان الاضلال والاغواء فعل الشيطان وهذا الكون قلوبهم بحيث منه
فلا اشكال بان ذكر فعل الشيطان مناف لمذهب المعتزلة فانهم قالوا لو لم يكن العبد خالقا لافعالهم لكان اثابة
بالايمان وتعذيب بعضهم بالكفر قبيحا والله تعالى منزه عن فعله والظاهر ان احداث ما يمنع عن قبول الحق
من نفس العبد لان الشيطان لا مدخل في ذلك الاحداث كما الجن طرح الشيطان من البين صدوح لذلك
الاخوان قوله الرابع ان اعراقهم حاصله ان الختم عبارة عن ترك القسر والالجاء الى الايمان لا المنع عن

لا المنع عن قبول الحق فالحال بهذا لا ذاك فيجوز اسناده اليه حقيقة فمعنى ختم الله لم يقسرهم الى الايمان كما سيصرح
الاعراق جمع عرق بكسر العين بمعنى الاصل لما رسخت في الكفر بسبب كونه ملكة وهيئة لما ذكرناه سابقا من ان
الانفعال تؤثر في النفس وتحدث فيها احوالا حتى تصير ملكة راسخة بحيث يأخذ بمجامع قلبه واستولت عليه كأنه
مسلوب الاختيار عنه والى هذا اشار بقوله رسخت واستحكمت بحيث انه لم يقسرهم اشارة الى معنى ختم
وتفسير المثبت بالنفي اللازم له كعكسه شايع في كلام الفصحاء خصوصا اذا اريد به المعدولة وفي كلامه اشارة
الى ان ختم جواب سائل كانه سأل بانه قد علم من الآية السابقة ان هؤلاء الكفرة لا تغني الايات والنذر
عنهم فلم يبق طريق الى ايمانهم سوى القسر فهل يتحقق ذلك فاجيب بانه لم يقع القسر فلا يقع اذ الماضي في مثله
للاستمرار اذ علة عدم القسر يقتضيه ولك ان تقول ان الماضي ها بمعنى المستقبل والتحقق وقوعه عبر بالماضي اذ
السؤال والجواب يلائم المستقبل اذ الماضي مفروغ عنه ابقاء على غرض التكليف وهو اثابة المكلف بمقابلة
اتيانه بما كلف به بالاختيار او عقابه بتركه اختيارا لكن الغرض الاصلي هو الاثابة واما العقاب فانه
داء ساقه اليهم سوء اعتقادهم وشؤم افعالهم كما نبه عليه المص في اوائل سورة يونس عبر عن تركه بالختم
لعلاقة السببية بينهما فان الختم سبب لعدم التعرض لشيء مختوم عليه وتركه على حاله او لعلاقة اللزوم فان
الختم على القلوب يستلزم ترك القسر والالجاء الى ادراك الحق فيكون ختم مجازا مرسلا فلا مجاز في
الاسناد والمراد باللزوم اللزوم العرفي فلا اشكال بان الختم لا يستلزمه بوجه من الوجوه وان اريد الختم
الحقيقي السابق فهو من المجاز بمرتبتين الذي لم يرتضه هنا فان الختم الحقيقي يستلزم لزوما عرفيا ترك
الشيء المختوم عليه على حاله على ان الظاهر ان المراد به المعنى المجازي السابق والتجوز من المجاز جائز
والى ذلك اشار بقوله فانه اي عدم القسر سد لايمانهم اذ لا طريق في حقهم سواه فاذا ترك كان سدا
لايمانهم كما ان الختم سد ومنع لتصرف الغير واطلاعه فاستعير الختم لترك القسر فيكون استعارة تبعية
هذا ظاهر كلام المص ويمكن حمل كلامه على كونه مجازا مرسلا كما بينا آنفا ثم ان هذا المعنى ليس بمقصود
في نفسه اذ لا يتصور القسر في شانه تعالى بل ينتقل منه الى ان مقتضى حالهم الالجاء لولا ابتناء التكليف على
الاختيار وينتقل من هذا المقتضى ان الايات والنذر لا تغني عنهم وان الالطاف لا تجري عليهم وينتقل من
عدم الاغناء الى تناهيهم في الاصرار على الضلال والى اشار بقوله وفيه اشعار يعني اطلق الختم على
ترك القسر مجازا ثم كنى به عن ذلك التناهي بالوسائط وهذا وان فهم مما قبله صراحة لكن الكناية
لكونه ابلغ فانها ايراد الشيء مع دليله تحقيقا في استخراج الكناية به قوله لم يقسرهم يقال قسره عن الامر
قسرا من باب ضرب بمعنى قهره والجاه والتمادي تفاعل من المدى والمراد به التزايد الترقي فيه يقال
رب على الجهتين وارسب اذا زدت كما نقل عن الاساس وصيغة التفاعل للمبالغة والاشعار بمعنى
الاعلام ويتعدى بالباء وقد يتعدى بعلى لتضمنه معنى التنبيه كما فعله المص قوله حكاية لما كانت الكفرة
يقولون بمعنى لا يجبارتهم وان قيل انه يحتمل ان يكون حكاية له بلفظه اذ لا مانع من ان يقولوه بعينه
هذا بعيد اذ المنقول في القرآن المعنى حيث قولهم قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه فان كون القلوب في

٢ او لما قولكن لما كان صدوره عنه باقداره تعالى اياه اسند اليه اسناد الفعل الى المسبب

٢ لم يبق طريق الى اعتبار ايمانهم سوى الالجاء والقسر

٣ على تمادى امرهم في الغي و تناهيهم النهاية لكم في الضلال والبغي

٤ الى حسن ان يكون

٥ يقولون

ومن بيننا وبينك

٣ وفي اذاننا وقر وحجاب

٤ بهم

في اكنة اي في اغطية فهو معنى الختم عليها وان ثبوت الوقر في الاذان ختم عليها وثبوت الحجاب تغطية
للابصار والمراد في الكل احداث هيئة والاسناد الى الله تعالى حقيقة لان الكفرة يجوزون اسناد القبيح
اليه تعالى لو كان تهكما واستهزاء علة لحكاية ويعرف كونه تهكما بالذوق لانه اذا نقل كلام احد مع ظهور
بطلانه يفهم منه الاستهزاء ولعل ترك ما يدل على الحكاية من نحو قالوا ختم الله لدلالة القرينة مما
يؤيد كونه تهكما وكون القصد تهكما لا ينافي كونه تقريرا لما تقدم من حال الكفار فانه هذا مقصود
من الحكاية لا لاجل التهكم نظيره ذكر العلة للشيء اولا ثم ذكر علة العلة غايته انه لا يكون تقريرا لما تقدم بانهم
يحدث الله تعالى في قلوبهم هيئة مانعة عن نفوذ الحق بل يكون تقريرا له بانهم مصرون على الكفر لا يلتفتون
نحو الحق بل كانما الغى اليهم الحق قالوا قلوبنا غلف وفي اكنة لا تسمعون باستماع الحق وتفهمه ولان
في تقرير عدم ايمانهم لاسيما عدم نفع انذارهم ثم عدم ذكر ما يدل على الحكاية وقوله ولهم عذاب عظيم يؤيد
سائر الوجوه فانه لا يكون عطفا على ختم الله بل يكون ابتداء كلام كقوله تعالى لم يكن الذين كفروا من
اهل الكتاب الكفار كانوا يقولون قبل مبعث النبي عليه السلام لا ننفك عما نحن فيه حتى يأتينا
النبي الموعود في التورية والانجيل فلما جاءهم ما عرفوا كفروا فحكى الله تعالى كلامهم وعدم وفائهم بذلك
على سبيل الوعيد والتهديد ولو كان اخبارا بلا حكاية لزم تخلفه اذ لم يوجد الانفكاك عما عليه الذين
كانوا عليه عند مجيء الرسول عليه السلام والتشبيه في الحكاية بلا لفظ القول والتهكم والحكاية بالمعنى
لا بعبارته كما اشرنا اليه قوله السادس ان ذلك في الآخرة وهذا ليس بقبيح لانها ليست دار التكليف
حتى يكون منعهم عن فهم الحق قبيحا بل عقوبة على جزاء اعمالهم قال تعالى ومن كان في هذه اعمى فهو في الآخرة
اعمى الآية وكونه على هذا تقريرا لما قبله لدلالته على انهم ما تواعلى الكفر فيكون دليلا انيا على انهم
لا يؤمنون وبالانذار لا ينتفعون كما انه دليل لمي في الوجوه المتقدمة وانما اخبر عنه بالماضي
فيكون التجوز في التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي ولا تجوز في الاسناد لكن الختم مجاز عن ابطال الفهم
والقوى لكونهم اعمى واليه اشار بقوله ونحشرهم يوم القيمة الآية فانه يدل على ابطال الحواس
والمشاعر قوله انه المراد بالختم وسم هذا محكي عن الحسن البصري من المعتزلة واختاره الجبائي والقاضي
عبد الجبار وحاصله ان المراد بالختم الختم في الدنيا لكن لا بالمعنى الذي منعهم عن درك الحق حتى
يكون اسناده اليه تعالى قبيحا بل المراد به سمة وعلامة يضعها الله تعالى في قلوبهم واسماعهم يعرف بها
الملائكة انهم باقون على الكفر حتى يموتوا عليه فيبغضونهم ولا يدعون ولا يستغفرون لهم فتشبيهه
بالختم فاطلق عليها استعارة فلا مجاز في الاسناد اليه تعالى وكونه على هذا الوجه تقريرا لما قبله لان
تلك السمة لما دلت على بقائهم على الكفر حتى يلقوا الشقاء المؤبد كان مقررا لعدم ايمانهم وعدم
انذارهم فلا اشكال فيه كما لا اشكال في الوجه السادس والمسح على ما بيناه ثم ان الوجوه السابقة
اليق بالمقام وابلغ في اداء المرام ولذا قدمها الابلغ فالابلغ موافقا لصاحب الكشاف في التقديم
والتأخير فيبقى استخراجه بالتأمل والتدبر وعلى هذا المراد بالغشاوة سمة كذلك يناسبها

٥ تحققه وتيقن وقوعه و يشهد له قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما وصما

٥ الساتع

٦ قلوبهم بسمة ~~تعرفها الملائكة~~

٧ ويستقرون منهم

٢ كلامنا وكلامهم ومخرجها

٢٧٣

يناسبها فلا اشكال بانه غير مناسب لقوله تعالى وعلى ابصارهم غشاوة لكن يرد عليه ان علمهم باعمالهم
الباطلة والعقائد الزائغة تغني عن تلك السمة والوجهان الاخيران زادهما على الكشاف اذ المعتزلة
ذكروهما ايضا في الوجوه التي ذكرت في التأويل وفي التقصي عما يرد على مذهبهم ولعل هذه الوجوه
كل واحد منها منسوب الى بعض من مشايخ المعتزلة والا فالوجه الواحد يكفي في التأويل فالحق
الى هذا التطويل وغيرها ما ذكرنا ان بعض الوجوه يخالف بعضها بحيث يؤدي الى التنافي وانما اتبع
الكلام فيه واقتفينا اثره فيه لانها اول آية وقعت فيها ذلك وسكت عنها فيما عداها وعين هذا
قال روح الله روحه وعلى هذا المنهاج اى على هذا الطريق جرى الخلاف بيننا وبين المعتزلة
فيما يضاف اى فيما يسند الى الله تعالى الموهم لترك اللطف والاصلح ولذا قال من طبع واضلال فنحن
معاشر اهل السنة نقول هو مسند الى الله تعالى حقيقة لما ذكرنا من ان الممكنات مستندة و عدم اسناد
بعض الاسباب للتأدب لا لعدم صحة اسناده اليه تعالى وتوهم بعض منه في ان السحت رزق والمعتزلة
يتكلفون في التأويل ويتعسفون مع التطويل وهنا نكتة بارعة لطيفة وهي ان الحق لما كان واحدا
اكتفى اهل الحق بالتأويل الجميل والباطل لما لم يكن له قرار وثبات تحير اهل الباطل في التأويل
وتشبثوا بكل سقيم وعليل قوله وعلى سمعهم معطوف على قلوبهم لانه جزء مقدم لغشاوة وادعاء
فيها على سبيل التنازع فيكون داخلا تحت الختم لقوله تعالى وختم على سمعه وقلبه فالقرآن يفسر
بعضه بعضا فانه لما كان كون السمع داخلا تحت الختم متعينا دل على ان على سمعهم عطف على قلوبهم
داخل تحت الختم واما تقديم القلب هنا وتأخيره هناك فلان المراد هنا بيان اصرارهم على الكفر وعدم
ايمانهم الذي هو معناه او ركن معناه الاصلي التصديق ومحله القلب عند اكثر علمائنا فمقتضى هذا المقام
التقديم لكونه اهم بهذا الاعتبار واما هناك فالمقصود بيان عدم قبول النصح والموعظة وهي مما ينال
بالسمع اولا فكان السمع اهم بهذا الامر العارض فقدم واما جمعه هنا وافراده هناك فلان الجمع هنا
فلا يحتاج الى النكتة لكونه على ظاهره واما هناك فلان المضاف اليه لفظ من وهو مفرد لفظا وان
كان جمعا معنى ولذا افرد الضمير ايضا هناك وكذا اعادة الجار هنا مع عدم الاعادة هناك لعدم قصد شدة
الختم هناك كما قصد هنا تنبيها على تفاوت المقامين اذ عدم الايمان يقتضي شدة الختم بخلاف عدم قبول العظة
ولان النكتة مبنية على الارادة ولم يقصد هناك التنبيه على شدة الختم وان كان شديدا في نفسه وللوفاق على
الوقف على سمعهم واتفاق القراء على ذلك دليل على انه لا تعلق له بما بعده والا فيلزم الاتفاق على الوقف
القبيح ومن جملة المرجحات كون العطف عطف المفرد على المفرد وهو اصل لا يعدل عنه ما لم يعرف
عنه صارف والجامع بينهما ما اشار اليه بقوله ولانهما لما اشتركا وفي قوله على قلوبهم دون معطوف على
قوله على قلوبهم اشارة الى ان المعطوف والمعطوف عليه هو المجرور لا مجموع الجار والمجرور اذ الجار لتكرره
في حكم الساقط ومنهم من بيانه ان قوله وعلى ابصارهم غشاوة ابتداء لا تعلق له بما قبله او عطف الجملة
على الجملة المتقدمة وعدم مراعاة تناسب الجملتين في الفعلية لان المراد بالثانية الدوام وبالاولى

٩ عليه

التجرد وهذا مانع من رعاية التناسب قوله ولانهما دليل عقلي وما سبق دليل نقلي لما اشتركا في
الادراك بجنسه نوع مسامحة اذ المراد بالقلب ان كان لحما صنوبريا فلا يكون مدركا بل محل العلم
وان كان روحا فكونه مدركا ظاهر لكن ظاهر كلامه كونه عضوا كما سيجي فادراك القلب لما كان مبداه
عاما للحواس كلها ولغيرها لا يختص بجهة فكونه مختوما لا يكون الا بجعل الختم من جميع الجهات وكذا الكلام
لانه يدرك الاصوات من جميع الجهات فختمه لا يكون الا من جميع الجهات فبهذا الاعتبار يتحقق المناسبة
بينهما المصححة للعطف والنظر اليه اولى مع حبالي واما ادراك البصر فلا يكون الا بالمقابلة ورفع الموانع
فجعل المانع منه ما يمنع من الرؤية في تلك الجهة وهو الغشاوة وهذا في المعاني الحقيقية واعتبر
في المعاني المجازية رعاية للمناسبة اذ المراد بالغشاوة الهيئة ايضا لا يختص بجهة لكن اجريت
على وفق الحقيقة واما القول بان الختم والغشاوة لا ينبئ عن خصوص جهة الى ذاته فالوجه
ان الغشاوة مشهورة في امراض العين فهي انسب بالبصر من غير حاجة الى ما تكلفوه فنجيب اذ الغطاء
انما يمنع الرؤية اذا كان بين الرائي والمرئي واما اذا كان في جهة اليمين فغطاء مثلا فلا يمنع ادراك
ما يحاذيه وهو ظاهر على انه الوقت مشهود في علة السمع فيقتضي ما ذكره ذكرا لوقر في السمع نقل عن
الانتصاف انه قال الاسماع والقلوب لما كانت مجوفة كان استعارة الختم لها اولى والابصار لما كانت
بارزة وادراكها متعلق بظاهرها كان الغشاء بها اليق انتهى وهذه نكتة جيدة لو كان المراد بها الا
على التعيين فالقول ما قال حذام قوله وكرر اي ذكر مرة بعد اخرى مع ان العطف يغني عن ذكره فلا بد له
من نكتة وهي كونه ادل على شدة الختم في الموضعين اي بلا تفاوت بينهما وذلك لان تكرار الجار يدل
على كمال العناية اذ تكراره يبني عدم تبعية غيره ووقوع الفعل عليه بنفسه لا بتبعية غيره كالمعطوف
عليه ولو لوحظ التبعية لاكتفى بالجار الذي هو في المعطوف عليه وكمال العناية بتعلق الختم لكل
منهما يقتضي الشدة وبهذا ظهر وجه افادة التكرار الاستقلال المذكور لان تكرار الجار يدل على انفراد
كل بارتباط الفعل به فقصدا يدل على استقلال كل مما يحكم واما القول بانه ختم يستعمل تارة متعديا بنفسه
واخرى بعلى واذا استعمل بعلى يراد الدلالة على شدة الختم الى اخره فيرد عليه ان الامر بالعكس فان من
سعدي التعدي ادنى من الكمال اذ ذلك يتعدى بنفسه وهذا يتعدى بحرف الجر في حل موقعه وقد مر في الكرم
الاية قول القائل لان زيادة اللفظ لزيادة المعنى لا يعتمد فانه ليس بكلي واستوضح بقولك حذر وحاذر فان
الاول مع قلة حروفه يفيد زيادة المعنى قوله ووحد السمع اي جعل السمع مفردا مع ان الاخيرين جمعا لان
فايراد الكلام على نمط واحد اولى فما وجه كونه مفردا مع ان موصوفه جمع فلذا جمع القلوب والابصار
توجه بوجوه ثلثة للامن من اللبس فانه مدلول السمع ليس امرا منفصلا عن الشخص فيجوز اطلاق لفظ
المفرد وارادة المتعدد لعدم الالتباس لظهور انه لا يجوز اشتراك شخصين فصاعدا في سمع واحد
وهذا شايع مطرد عند امن اللبس وقد في قوله كلوا في بعض بطنكم تعفوا فان زمانكم زمن خميص فوحد
بطنكم مع ان المراد بطونكم لما ذكرنا من انتفاء الالتباس بين كون المراد به واحدا او متعددا فانه مع ٢٧٤

متعدد ولعدم جواز اشتراك شخصين فصاعدا في بطن واحد بهذا علة مصححة لايراد المفرد في مقام ايراد الجمع
واما العلة الموجبة فهي روم الاختصار واما اذا كان مدلول اللفظ امرا منفصلا عن الشخص مثل الثياب
والدواب فلا يجوز اطلاق المفرد وارادة المتعدد الا عند ظهور القرينة فلا يقال ثوبهم وكتابهم عند
ارادة الاثواب والكتب حذرا عن اللبس لجواز اشتراك ثوب واحد وكتاب واحد بين جماعة واعتبار
الاصل نكتة ثانية فانه مصدر سمع يسمع في اصله اي في وضعه الاول ثم اريد به ادراك القوة السامعة
وعلى نفس القوة السامعة وعلى العضو ايضا كما سيجي والمصادر لكونه اسم جنس يحتمل القليل والكثير لا
تجمع ما لم يقصد به العدد والانواع ولما كان اصله مصدرا او انه لم يكن هنا مصدر لم يجمع مراعاة
للاصل ولما كان العلة مصححة لا موجبة لا يرد الاشكال بالابصار بانه في الاصل مصدر مع انه جمع ولو تم
القول بانه مع انه مدرك انه نوع واحد وهو الاصوات ومدركات القلوب والابصار انواع متعددة
لكان اسلم من كل اشكال قوله او على تقدير مضاف عطف على قوله للامن من اللبس وهو وجه ثالث لا قوى
لكنه ضعيف اما اولا فلانه خلاف الظاهر لانه حينئذ يكون السمع مصدرا اذ الحواس التي هي جمع حاسة المراد
القوة الحاسة الدراكة وهذا مع عدم ملايمته لما قبله ولما بعده غير مطابق للبيان الآتي قوله جمع بصر
تعرض به لانه واضح تمهيدا لتفسير البصر ولذا لم يتعرض لكون القلوب جمع قلب وهو ادراك
العين اي ادراك النفس بسبب آلة العين فان المدرك هو النفس والقوى آلة لها قال المحقق
في تفسير نور نفي وما ارتسم من العلم الا قليلا تستفيدونه بتوسط حواسكم انتهى والمراد بالادراك
هنا العلم والا لا يحمل الكلام على ظاهره وقد يطلق مجازا على القوة الباصرة اي البصر في الاصل مصدر
بمعنى ادراك العين واحساسها كما في كتب اللغة ثم تطلق على القوة الباصرة التي هي سبب الادراك
مجازا مرسلا وتطلق ايضا على العضو وهو العين لانه محل الادراك وشاع هذا حتى صار
حقيقة عرفية وكذا السمع ادراك الاذن وهو الادراك المخصوص المتعلق بالاصوات لانه مصدر
فهو حقيقة فيه وفي القوة السامعة مجاز وفي العضو الذي هو الاذن ايضا مجاز والعلاقة
مثل ما ذكر في البصر الاوفق للنظم بان السمع او لا ثم البصر ثانيا بل الاظهر بان القلب اولا
الا انه راعى في البيان كونهما بادى للقلب واما التقديم في النظم الجليل فلان الختم فيه اشد تأثيرا
في عدم نفوذ الحق الابرى انهما اذا طرى الآفة عليهما لا يبقى ادراك القلب عن الفهم بالجملة بخلاف
العكس او لان القلب طويل الذيل واما تقديم البصر في البيان فلا يعرف له وجه وجيه ثم ان
المحشي عدل عما في الكشاف وهو ان البصر نور العين وهو ما يبصر به الرائي ويدرك المرئيات
كما ان البصيرة نور القلب وهو ما به يستبصر ويتأمل وكانهما جوهران لطيفان خلقهما الله
آلتين للابصار والاستبصار فانه ما ذكره ليس مجزوما به في اللغة واما ادراك العين فهو مجزوم به
في اللغة قال قدس سره نور العين هي القوة التي هي الابصار كما ان نور القلب هو القوة التي بها التعقل
والانظار فعلى هذا يكون المراد ما اشار اليه وقد يطلق على القوة الباصرة مجازا لكنه المتعارف

٢٧٥

ما اختاره المص من انه عبارة عن ادراك العين ام هو كـ كانه لفظ كان ينبغي للتنبيه بل الفلق والتخمين

الذي اكثر استعماله فيه اذ المراد بالجوهر الجسم اللطيف لما لا لي لا ما هو قائم بذاته دونها بالي جعل القوى

من قبيل الصور النوعية دون الاعراض نظيره كالنور الذي هو حال في الجرم فانه جسم لطيف فكذا هنا ولا

ولا حاجة الى جعل القوى من قبيل الصور النوعية فان الصور النوعية من مخترعات الفلاسفة قوله ولعل

المراد بهما في الاية العضوان اي الاذن والعين الظاهر انه اراد به جزء من اجزاء البدن مطلقا وبعض اهل

ان العضو مخصوص بالجزء المشتمل على لحم على عظم كاليد والرجل فعلى هذا يكون اطلاقه على الاذن والعين مجازا

ولا يخفى ان المانع من ادراك الحق الختم المجازي الذي يناسبه القوة الدراكة ولذا قال في الدرس

السابق وانما المراد بهما ان تحدث في نفوسهم هيئة الخ الظاهر انه بالنفوس الارواح المزومة للقوى

وان اعتبر حدوث تلك الهيئة في العضو المخصوص فلا وجه له لان المراد بالهيئة الملكة الراسخة وهي

حال النفس لا حال البدن والعضو والقول اي باعتبار المعنى الحقيقي بكونه بالجسم على الجسم اذ المناسبة

المعتبرة في الالفاظ باعتبار المعاني الحقيقية وان لم تكن مرادة في غاية السقوط فان المراد كما ذكره ثم

ترك لعل المفيد للظن لانه على هذا يكون مجزوما به والمناسبة بين المعاني الحقيقية انما يجب

اذا كان وسيلة الى ظهور المناسبة بين المعاني المرادة وهنا ليس كذلك فالاولى ارادة القوى الادراكية

قوله وبالقلب ما هو محل العلم وهو اللحم الصنوبري والكلام فيه مثل ما مر ثم لو حمل الختم على المعنى الحقيقي

كما ورد في الخبر الشريف الذي اخرجه البزار عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما مرفوعا قال الطابع معلق بقائمة

العرش فاذا انتهكت الرحم وعمل بالمعاصي واجترأ على الله تعالى بعث الله الطابع فيطبع على قلبه فلا يعقل

بعد ذلك شيئا قال الامام البغوي الاصل اجراؤه على الحقيقة والتأويل خلاف الاصل يحتمل ان يحمل

القلب على العضو وجه لكن المص مال الى المجاز فلا يحسن حمله على العضو وفي المواقف محل العلم الحادث

غير متعين عقلا عند اهل الحق فيخلق الله تعالى في اي جوهر اراد لكن السمع دل على انه اي محل العلم القلب

قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب الاية فعلم من ذلك ان الاية الكريمة دليل على كون القلب محل العلم

وظاهر كلام المص انها دليل على ان يراد به العقل والمعرفة واعترض عليه بانه مخالف لما قرره في

سورة ق من قوله اي قلب واع يتفكر في حقايقه وفي تنكير القلب وابهامه تفخيم واشعار بان كل قلب

لا يتفكر ولا يتدبر ويمكن الجواب بانه هنا اي التفسير بالعقل والمعرفة قول بعض المفسرين نقله المص

لا حتما لا وان كان ضعيفا والمختار عند المص ما ذكره في سورة ق ولو قال وقيل وقد يطلق ويراد به

لما توجه عليه الاشكال اصلا والحاصل ان القلب قد يفسر بمعنى محل العلم واطلاق القلب وعدم

التقييد بانه لا عتبار له ونفكر مع انه المراد للتعريض بانه لم يتفكر ولم يعتبر فكانه ليس له قلب وهذا المعنى

ما اختاره المص في سورة ق وقد يفسر بالعقل وذكره مطلقا مع ان المراد به العقل الذي ينتفع به

للتعريض ايضا بان من لم يتذكر فكانه لا عقل له اصلا وهذا هو مختار البعض نقله المص هنا ينبغي

للفائدة ومثل هذا شايع في كلامه وفي كلام غيره فالاعتراض بالمخالفة سخيف جدا انتم الذي

لانه اشد مناسبة للختم والتغطية

العقل

العقل والمعرفة

٢٢٦

ثم التعريض في المعنيين وجه حسنه ان الموجود الذي انتفى ما هو الغرض منه بمنزلة المعدوم لعدم غناه

وهو كثير في كلام البلغاء لاسيما في كلام الله الاعلى ومن هذا القبيل قوله صم بكم عمي سبحانه وتعالى فهم لا يعقلون

ثم العقل يطلق على القوة التي يدرك بها الكليات وعلى الادراك الكلي كما صرح به في قوله تعالى

افلا تعقلون فان اريد به الادراك الكلي كما هو الظاهر فالتقابل في غاية الحسن اذ المراد بها

العلم بالجزئيات كما هو اصطلاح البعض فيفيد ان القلب قد يطلق على الادراك مطلقا كليا كان

او جزئيا وان اريد به الادراك المطلق فهو المراد بالمعرفة ايضا فائدة ذكرها بطريق عطف

التفسير ليعلم انه لا يراد به القوة العاقلة فانه اراد منها لا يناسب المقام وان كان لها صحة في حصول

المرام قوله وانما جاز امالتها اي امالة كلمة ابصارهم مع الصاد وهي من الحروف المستعلية التي

يتصعد الصوت بها الى الحنك الاعلى وهي عند النحاة واهل الاداء مناف للامالة فانها انه

تنحي بالالف نحو الياء وبالفتحة نحو الكسرة وذلك مقتضي لتسفل الصوت وقد عرفت ان الحروف المستعلية

تقتضي تصعد الصوت فكرهوا الجمع بينهما الا اذا كانت مع الراء المكسورة كما قال لان الراء المكسورة

تغلب المستعلية لما فيها من التكرير وبسبب تكريرها يكون بمنزلة كسرتين والكسرة سبب الامالة واقوى شيء

عليها بخلاف المفتوحة والمضمومة فانها لا تمال معها والتكرير اعادة الشيء واقله مرة على الصحيح

ويعني قولهم ان الراء مكررة ان الراء له قبول التكرار لارتعاد طرف اللسان به عند تلفظه ولهذا قال

ابن الحاجب لما تحسه من شبه ترديد اللسان في مخرجه والحاصل انه تكريره بالقوة لا بالفعل فانه

تكريره بالفعل لحن والتحرز عنه واجب قال الجعبري وطريق السلامة ان يلصق اللافظ بظهر

لسانه باعلى حنكه لصقا محكما مرة واحدة ومتى ارتعدت حدث من كل مرة راء قال ابن الحاجب فلذلك

اجري مجرى الحرفين في احكام متعددة ومن جملتها امالة نحو طارد وغارم مع عدم الامالة في

طالب وغانم فاتضح قول المص وانما جاز امالتها لما فيه من التكرير قوله عند سيبويه خص الذكر به لانه

يقتدى به في المنقول قول الجمهور ما عدا الاخفش والجار والمجرور عند الاخفش حيث لا يشترط في

عمل الظرف الاعتماد على ما يعتمد اسم الفاعل عليه قال الرضي ما حاصله ان عند الاخفش يكون المرفوع

بعد الظرف الذي لم يعتمد فاعلا لكن لا يوجب كونه فاعلا بل يجوز ارتفاعه بالابتداء ايضا كانه قال

المص وغشاوة رفع بالابتداء وجوبا عند الجمهور ومنهم سيبويه وبالظرف جوازا عند الاخفش

وما ذهب اليه الاخفش قول الكوفيين ايضا لان الكوفيين لا يجوزون تقديم الخبر على المبتدأ الا انه لضعفه

لم يتعرض المص له وقول بعضهم ان الاخفش والكوفيين لا يمنعون الرفع بالابتداء بل يجوزون الوجهين

مخالف لما نقل عنهم ويؤيده العطف على الجملة الفعلية اي يؤيد رأي الاخفش العطف المذكور لانه

الاصل الراجح في متعلقه ان يقدر فعلا لا اسما اذا وجد ما يقتضيه كالعطف على مثل وانت خبير بانه

لا نقدر في موضعه ومن محسنات العطف تناسب الجملتين في الاسمية والفعلية الا لمانع انتهى ونهاية

تحقيق وهو ولم يحصل ان الجملة الثانية دون الاولى فانه ما يدرك بالقوة الباصرة من الايات المنصوبة

لما قال الله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب

٢٧٦

وقد ورد رفع بالابتداء

في الآفاق والانفس حيث كانت مستمرة كان تعاميهم من ذلك ايضا كذلك واما الآيات التي يتلقى بالقوة السامعة فلما كان وصولها اليهم حينا فحينا اوترتب بيان الختم عليها وعلى ما هي احد طريقي معرفة اعني القلب اوثر الجملة الفعلية كما في الارشاد وقد نقلناه سابقا فهذا العطف يؤيد مذهب الجمهور مع انه مؤيد في نفسه وادعاء تأييده مذهبا لضعيف ليس بمستحسن **قوله** وقرئ بالنصب غير بصيغة المجهول لانه من الشواذ على تقدير وجعل على ابصارهم غشاوة على طريقة قوله علفتها تبنا وماء باردا ويؤيده قوله تعالى وجعل على بصره غشاوة ومعنى ذلك انه اذا عطف على معمول عامل آخر لا يليق عطفه عليه بحسب الظاهر لمانع معنوي وفيه طريقان احدهما التقدير بفعل يناسبه كما يقدر في المثال المذكور اي علفتها تبنا وسقيتها ماء باردا وهنا يقدر جعل كما اختاره او احدث كما في تفسير قوله تعالى والذين تبوؤا الدار والايمان واخلصوا الايمان والطريق الثاني ان يضمن العامل الاول معنى عام لهما كما في الآية المذكورة فانهم لزموا المدينة والايمان فالمعنى آثر الى الله تبوؤا يضمن فيه الملازمة وهي علم للدار الايمان فهذا الذي يجيء المص هناك وهنا يقدر كما حدث اي احدث الله على قلوبهم وعلى سمعهم ختما وعلى ابصارهم غشاوة ولعل قوله بما مر وانما المراد بهما ان يحدث في نفوسهم هيئة المشارة الى ذلك ولذا لم يتعرض لهما والطريق الثالث التجوز به عنه اي ختم اذا لوحظ في المعطوف يكون مجازا عن معنى جعل واحدث مثلا ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولضعفه لم يلتفت اليه فانه قيل هل في تغاير الاسلوب حيث اوثر الجملة الاسمية هنا والجملة الفعلية في سورة الجاثية كما مر ذكره قلنا ما يدرك بالقوة الباصرة من الآيات المنصوبة في الآفاق والانفس لها حيثيتان حيثية كونها مستمرة في نفسها وحيثية كونها مبصرة مرئية فمن حيث كونها مستمرة كان التعامي ايضا مستمرا فيليق حينئذ ايراد الجملة الاسمية ومن حيث كونها مرئية يكون دلالتها على الحق متجددة فروعي الحيثيتين في الموضعين فاوثر هنا جملة اسمية وهناك فعلية او نقول ان ما يدرك بالبصر نوعان دائم مستمر كالسموات والارضين وحادث زائل كالرعد والبرق والصواعق فالتعامي عن الاول يستحق ايراد الجملة الاسمية والتعامي عن الثاني متجدد فيحسن ايراده بالجملة الفعلية واما القول في بيان النكتة كما ذكره الكتب السماوية وهداية من اهتدى بها من المؤمنين وهم السعداء ازلا وابداع عقيبهم باضدادهم لم يجدهم الانذار اصلا بين ذلك وعلله بان مشاعرهم مجبولة على الغواية وعدم قبول الحق وان دائرهم وبصيرتهم مستمرة ثابتة على عدم النظر الى الآيات البينات قبل الدعوة وبعدها فلذا عدل الى الاسمية وترك التصريح بالفعل وثمه ذكر من عرف الحق وجحد عنه كاهل الكتاب الذين لما جاءهم ما عرفوا كفروا به فناسب التصريح بتجدد الغشاوة ولذا صدرت بقوله افرأيت من اتخذ الهه هواه وقوم السيء فلا ريب ان هذا القول بيان نكتة ايراد الجملة الاسمية هنا والفعلية هنالك ولم يتعكس واما المقتضي في ايراد الجملة الاسمية تارة والفعلية اخرى فهذا القول ساكت عنه مع انه المهم بيان ذلك

قوله او على حذف الجار عطف على قوله على تقدير فيكون الوقف على سمعهم حسنا وهو ما يحتاج

على انه تقديم يقتضي ايراد الجملة الاسمية في بيانه الختم على قلوبهم وعلى سمعهم تأمل

ما لا يحتاج ما قبل الى ما بعده بدون العكس والوقف التام ما لا يحتاج ما قبل كلمة الوقف الى ما بعده وبالعكس وكلاهما مقبولان فلا يزيف هذا الوجه الوفاق على الوقف على سمعهم كما لا يزيف جعل منصوبا بتقدير جعل قوله والمعنى وختم على ابصارهم بغشاوة اشارة الى ان الهيئة المانعة عن قبول الحق ليس نفس التغشية بل هي آلة للاحداث المذكور اذ الغشاوة ما هي غالبة على المختوم عليه كالغبار كانها محيطة بها واما في الوجه الاول فالتغشية عبارة عن احداث تلك الهيئة في الابصار كما ان الختم عبارة عن احداثها في القلوب والاسماع واما على هذا التقدير فالختم عبارة عن احداث الهيئة في الاعضاء الثلاثة على انه الاس انه تعرض لآلة احداث تلك الهيئة في الابصار صريحا للمبالغة وفي احتوائه ضمنا ودلالة كانه قيل ختم الله على قلوبهم بالاكنة وعلى سمعهم بالوقر مثلا وعلى ابصارهم بالغشاوة فاكتفى بذكر الآلة في الثالثة في الباقيين اذ قد يذكر قيد في المعطوف ولم يذكر في المعطوف عليه مع انه مراد وعكس ذلك وانه لم يكن بهذا كلما في الامر يدور على القرينة **قوله** وقرئ بالضم والرفع اي قرئ في الشواذ بضم العين ورفعه على انه مبتدأ عند سيبويه وفاعل الظرف عند الاخفش والرفع من القراءات السبع الا عند الاحرف اللام اعني واعلى ظهوره وكذا قوله بالفتح اي بفتح العين والنصب الآخر على انه مفعول لفعل مقدر وهما اي ضم العين وفتحها لغتان في غشاوة بكسر العين وعشوة اي وقرئ وعشوة بكسر العين المعجمة بلا الف مرفوعة كما ذكره بالفتح اي بفتح العين المعجمة بلا الف ايضا مرفوعا ومنصوبا للوجه السابق ووردوا عشاوة بفتح اوله والرفع في آخره وجوزيته الكسر اي كسر العين المهملة ونصب الآخر مصدر اعشى وهو من لا يبصر بالليل ويبصر بالنهار ومنه الاعشى والمعنى انهم يبصرون الاشياء بظواهرها ولا يبصرون بواطنها او يبصرون الاشياء بما فيها الدنيوية ولا يبصرون بما فيها الاخروية وبعبارة اخرى انهم يبصرون ذوات الآيات ولا يبصرون وصفها وقيل ولعل المعنى انهم يبصرون الاشياء ابصارا غفلة لا ابصار عبرة ويمكن ان يقال انهم يبصرون الاشياء ولا يبصرون خالقها خلاف السعداء كما قيل ما رأيت شيئا الا رأيت الله قبله او معه **قوله** وعيد وبيان لما يستحقونه اي في الآخرة وهو الظاهر المتبادر او في الدارين من القتل والاسر في الدنيا والعذاب بالنار في دار البوار وفي قوله لما يستحقونه اشارة الى ان النار معدة بالذات للكفار لاستحقاقهم بالكفر والاشراك فلا حجر في حمل تقديم الخبر على الحصر وقيد عظيم يؤيده وايضا فيه تنبيه على ان اللام للاستحقاق وفي المغني لام الاستحقاق وهي الواقعة بين معنى وذات نحو الحمد لله والامر لله وويل للمطففين ولهم في الدنيا خزي ومنه وللكافرين النار اي عذابها انتهى والحمل على النفع المفيد للتهكم هنا ضعيف اما اولا فلانه مخالف لما صرح به في المغني وكما اشار اليه المص واما ثانيا فلان كون اللام للنفع فيما ذكر في مقابلة على مثل دعوت له في مقابلة دعوت عليه ولم يسمع استعمال عليهم العذاب فلا تهكم والظاهر ان هذه الجملة الاسمية عطف على ختم الله على قلوبهم والاشكال بانه يستلزم ان يكون تعليلا للحكم السابق اعني عدم نفع الانذار وذا ليس بخاف بل جوابه في قوله تعليل للحكم السابق وقيل انه عطف على قوله ان الذين كفروا عطف الاسمية على

فيه بالعين الغير المعجمة

الاسمية والجامع ان ما سبق بيان حالهم وهذا بيان ما يستحقونه او على جنبان والجامع الشركة في المسند اليه
مع تناسب مفهوم المسندين وتوسط ختم الله بينهما وان سلم عدم مانعية العطف لعدم كونه بالكلية لكنه يخل
اتساق النظم مع وجود وجه سالم عن ذلك وهو كونه عطفا على جملة ختم الله والجامع ان ما سبق بيان
حالهم في الدنيا وهذا بيان ما يستحقونه في العقبى او في الدارين واثبات الفعلية في المعطوف عليه لسبق
الختم على العذاب وعدم اتيانه بالفاء التفريعية لئلا يتوهم انه مسبب عن الختم المذكور بل هو مسبب عما اقترفوه
ولو قيل ان العذاب مسبب عن الختم المسبب عما اقترفوه فيكون مسببا عما اكتسبوه بهذه الواسطة لم يبعد بل
هذا يلايم ما ذكره المص حيث جعل الختم مسببا عما اقترفوه وقيل استيناف ولا وجه له اذ ما امكن العطف لا يحسن
ان يصار الى الغير قوله والعذاب كالنكال بهذا التشبيه انما يحسن اذا كان النكال اشهر واعرف
في المعنى المراد منهما والمراد بقوله بناء ووزنا وهو ظاهر ولذا لم يتعرض له واما اتحادهما معنى
فبينه بقوله تقول اعذب عن الشيء ونكل عنه اذا امسك اشتهما على تماثله بالنكال معنى
باعتبار معنى الردع والامساك وسمي العذاب عذابا لانه يمسك الانسان عن العصيان ويرده عنه
اما عن المعاودة ان فعل الجنايه تعويب او عن فعل المعاصي اذا علم ان العاصي يستحق ان يعذب
نيرتدع عنه وهذا الاخير هو الوجه في تسمية العذاب عذابا مطلقا في الدنيا والعقبى واما الاول
فمختص بالعذاب في الدنيا قال المص في تفسير قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة الاية وذلك لان العلم
به يردع القاتل عن القتل ولم يقل عذب الرجل اذا ترك الاكل والشرب والنوم فالعذاب حمل المعذب
على ان يجوع ويظما ويسهر اذ الاول انسب اذ الغرض من العذاب الامساك عن المعاصي ومن يتفحص
اختيار افعل في قوله تقول اعذب وترك فعل للاشارة الى ما ذكر من ان الثلاثي لا يستعمل في معنى
ومنه اي من قولهم اعذب عن الشيء اذا امسك عنه اخذ الماء العذب لمناسبة بينهما اما لفظا
واما معنى فلان الماء العذب يقمع العطش اي يزيله ويردعه اي يمنعه قوله نقاخا بفتح النون وقاف
وخاء معجمة بوزن غراب وهو الماء البارد العذب لكسر العطش وفي الصحاح النقاخ الماء العذب
الذي ينقخ الفؤاد ببرده قوله وفراتا اي ولذلك المذكور سمي الماء العذب فراتا لانه يرفت العطش
اي يكسره وفي الكشاف لانه يرفته على القلب اي رفتا اصله فجعل العين فاء والفاء عينا فصار
فراتا فعلى هذا وزنه عفال ولم يتعرض له المص لانه قيل عليه انه تعسف لانه لم يرد رفت بمعنى فرت
فقط وقد يقال مراده انه يلاحظ فيه معنى اعتبره الواضع حتى اذا لم يوجد صريحا يتعرفوا في مادته
بتقدير التقديم والتاخير فليس له قلبا حقيقيا ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم اتسع عطف على قوله والعذاب
كالنكال اي وقع الاتساع في العذاب بالتعميم دون النكال يعني انهما في الاصل كانا مترادفين ثم اتسع
في العذاب فقط فاطلق على كل الم فادح بقاف ودال وحاء مهملتين معناه المثقل الصعب
والمراد مولم صعب شاق وان لم يكن نكالا اي مانعا لمرتكبه يردع الجاني في صفة معتبرة لعقابا في
يكون النكال اخص اذ لم يكن ردع الجاني عن المعاودة ماخوذا في مفهومه فيلزم ان لا يتحقق

٢٧٨

٧ لانه

٧ نقاخا و

٥ اي عقابا

ان لا يتحقق النكال في الآخرة وهذا مقتضى معناه لكن بقيام قرينة قد يستعمل في معنى العقاب مطلقا
مجازا وعليه ورد قوله في حق فرعون فاخذه الله نكال الآخرة والاولى نقل عن السيد وندي العذاب
ايصال الالم الى الحي مع الهوان فايلام الاطفال والبهائم ليس بعذاب وحينئذ فظاهر قوله فهو اي
العذاب اعم منها اي العذاب بعد ما اتسع اعم مطلقا منهما اي من النكال والعقاب اذ العقاب جزاء
العمل فلا يطلق على الالام التي تلحق الاطفال والبهائم مع انه يطلق عليها العذاب والنكال اخص
منه لما مر من انه عقاب مخصوص يعتبر فيه ردع الجاني عن المعاودة فالاعم من الاعم اعم من الاخص
فالالام الاخروية عذاب وليس بنكال واطلاق النكال عليها مجازا كما عرفت لا يقال قوله واشتقاقه من
التعذيب مثل ما يقال الوجه من المواجهة فان المزيد فيه اذا كان اشهر واظهر يقال انه الثلاثي
مشتق من المزيد فان المواجهة اوضح واشهر من الوجه ومعنى اشتقاقه منه ان معنى المراد من الكلام
ما يراد من المزيد لكون العذاب مشتقا من التعذيب يستلزم ان يكون ازالة العذاب داخلا في مفهوم
العذاب اذ معنى المشتق منه معتبر في المشتق ولا يشترط ان يكون معنى المشتق منه جزءا من معنى المشتق
كما توهم فانه هذا في اشتقاق الفعل ونحوه كالضرب للضارب الا يرى ان الوجه مشتق من المواجهة
مع ان معناهما واحد ومن يفهم المص لما ذكرنا لا لما ذكره البعض من اشتقاق الثلاثي من المزيد ليس
بمتعارف وانما المشهور عكسه وحاول بعضهم توجيهه فقال ان المراد انه ماخوذ منه في
الاصل ثم استعمل في الايلام مطلقا وقطع النظر فيه عن الازالة ولا يخفى بعده اذ ازالة العذاب
في التعذيب مستفاد من بنائه فان التفعيل كالافعال للسلب فباي طريق يستفاد ذلك من العذاب
كالتقذية بمعنى ازالة القذى وهي بفتح القاف وتخفيف الذال المعجمة الوسخ في موق العين
والتمريض حسن القيام على المريض ويستلزم ازالة المرض قوله والعظيم نقيض الحقير والمراد
بالنقيض ما يرفع الشيء عرفا كما نقل عنه فحينئذ فهذا قيل كبر وعظم رفع الاول بانه صغر والثاني
بانه حقر حاصل كلامه ان المراد بالنقيض النقيض في المفرد ولو قيل المراد به التقابل لا النقيض
المصطلح لكان احسن اذ الظاهر ان التقابل التضاد وقال الراغب عظم الرجل
كبر عظمه ثم استعير لكل كبير واجري مجراه محسوسا كان او معقولا معنى كان او عينا والعظيم اذا
استعمل في الاعيان فاصله ان يقال في الاجزاء المتصلة والكبير يقال في المنفصل وقد يقال في
المنفصل عظيم نحو جيش عظيم ومال عظيم وذلك في معنى كبير فكما ان الحقير دون الصغير اي
والحقير اخص منه كما ان العظيم والكبير شريكان والعظيم اشرفهما فتوصيف العذاب به اشد
من توصيفه بالكبير قيل والفرق المعنوي بين العظيم والكبير ان الظاهر ان العظيم انسب بالرتب
ولذا يقال في مقابلة الحقير والكبير انسب بما سواها ولذا يقال في مقابلة الصغير فان الصغير
البالغ الجثة وان كان يستعمل في المعنى ايضا كما يقال فلان اصغر سنا وقد يستعمل الكبير في الرتبة
فيقال ان فلانا اكبر رتبة ولكن لا يقال اصغر رتبة من فلان بل احقر منه فعلم ما ذكر ان الحقير

ولا يقال اعظم سنا بل اكبر سنا كما لا يقال احقر سنا بل اصغر منه

٦ يردع الجاني عن المعاودة

٧ فيما في الذي هو

٥ والكبير نقيض الصغير

٩ فالعظيم فوق الكبير

٥ وكون الصغير باعتبار المقدار والجثة والحقارة باعتبار الدرجة والرتبة جاز ان يطلق الشيء صغير الجثة عظيم الدرجة واستوضح بالنواة بالقياس الى الشيء الذي العظيم العذاب وعظيم المقدار لجواز كون الشيء عظيم الجثة وحقير الرتبة

٢٧٩

احص من الصغير كما ان العظيم اخص من الكبير قال قدس سره فما يتوهم من ان نقيض الاخص اعم مما لا يلتفت
اليه في امثال هذه المباحث انتهى يعني ان الحقير اخص و نقيضه العظيم فيلزم ان يكون العظيم اعم من الكبير
مع ان الامر بالعكس ووجه عدم الالتفات ان ما ذكر من ان نقيض الاخص اعم في النقيض الاصطلاحي وهنا
ليس كذلك لما عرفت من ان التقابل بينهما التضاد وقد اعترض على قولهم ان العظيم والكبير يستعملان في
الاجرام والمعاني والعظيم فيهما فوق الكبير فيهما فما سبب وصف العذاب به دون الكبير بان في الحديث القدسي
الكبرياء ردائي والعظمة ازاري بانه يفهم منه ان صفة الكبر ارفع من العظمة حيث جعل الكبرياء في
مقام الرداء والعظمة مقام الازار وقد علم ان الرداء ارفع من الازار فوجب ان يكون صفة الكبر
ارفع من العظمة لان الكبر هو الكبر في ذاته سواء استكبره غيره ام لا واما العظمة فعبارة عن كونه
بحيث يستعظمه غيره واذا كان كذلك كانت الصفة الاولى ذاتية واشرف من الثانية قوله ومعنى
التوصيف به لما كان العظمة معنى اضافيا اشار الى ما يضاف اليه للتنبيه على ان اضافته ليست
بالقياس الى ما هو جزؤه فانه مختص بعظم المقدار بل بالقياس الى ما يجانسه من الآلام وانما قيد
لانه ليس عظيما بالقياس الى كل ما سواه ولا بالقياس الى غير ما يجانسه قوله فقير عنده جميعه اي عد حقيرا
بالقياس اليه لانه نوع عظيم من الالام لا يعلم كنهه الا الله تعالى كما يجيء قوله ومعنى التنكير في الاية اي في
الموضعين [illegible] اراد قوله في الاية ولو قال ومعنى التنكير في غشاوة وعذاب عظيم لكان اصرح في المقصود وحاصل
كلامه ان معنى التنكير فيه للنوعية لا للتعظيم كما ذهب اليه صاحب المفتاح وقد رجح طائفة اذ حمل
عذاب على النوعية اولى لاستفادة التعظيم من صريح وصفه ولو حمل عليه لكان عظيم تأكيدا والتأسيس
اولى من التأكيد وحمل في غشاوة ايضا عليها لرعاية التناسب مع ان فيها مبالغة فوق التعظيم كما اشار
اليه بقوله نوع لكنه غشاوة ليس مما يتعارفه الناس وفي الابهام من العظمة ما لا يخفى اذ المقصود
بيان بعدهم عن الادراك والتعظيم على هذا الوجه ادخل فيه والاحتمالات اربعة ان التنوين فيهما اما
للنوعية او للتعظيم والتهويل وبهما اشد بالتناسب او الاول للنوعية والثاني للتهويل وبهذا فقبح ايضا
او على العكس وهو مرجوح كذا قيل قوله وهو التعامي ليس معناه اظهار العمى وليس له عمى بل معناه انه اعمى
بسوء اختيارهم وتوطد اصرارهم على الكفر فانهم لما ابوا عن ان يتبصروا الايات بابصارهم كانهم اظهروا
العمى وليس لهم عمى حقيقة فبهذا الاعتبار صح جعله من باب تفاعل ولهذا اختير التعامي على العمى ولهم من
الالام العظام بالمدرج الم والعظام جمع عظيم اشارة الى صفته واختار الجمع اذ المراد به في النظم الجليل
الجنس يراد به الكثير بقرينة ولهم من قبيل انقسام الاحاد الى الاحاد وجعل افراد العذاب عظيمة وان
كان بعض افرادها اعظم من الفرد الآخر نوع عظيم وفيه تأييد لما ذكرنا ان في الابهام من بيان عظمته
ما لا يخفى اذ قوله عظيم العظيم الذي يستفاد من جعله للنوعية واياك وان تظن انه اشارة الى جواز كون
للتعظيم فانه صريح قوله نوع باي عنه لا يعلم كنهه الا الله كانه نفي منه ولا ابهامه حتى جنسه وماهيته حتى
كانه مما لا يوقف على كنهه وحقيقته ولا يعلم ذلك الا الله العلام الغيوب وافادة ذلك جمله على التعظيم

٦ انه اذا قيس بما نرى يحس

٧ وحقر بالاضافة اليه

٤ ان على ابصارهم نوع غشاوة

٥ كما المعنى المجازي الذي سبق توضيحه

٥ من الايات و[illegible]

اي لما افتتح ... ان المفعول المحذوف هو الكتاب سبحانه وتعالى الكتاب الكريم

بشرح حال الكتاب

على التعظيم بعيد بمراحل قوله لما افتتح سبحانه وتعالى المراد بالكتاب القرآن بأسره واما ارادة السورة
منه بعيد اذ المشروح بقوله تعالى ذلك الكتاب الى آخره القران عن آخره اذ لم يعرف ان احدا ذهب الى ان المراد به
سورة البقرة والقول بان المراد بالكتاب السورة هنا وهناك القران ضعيف اذ قوله بشرح حال الكتاب
لا يلايمه اذ المشروح حال الكتاب بجميعه وان كان هذه السورة مشروح حالها في ضمن شرح مجموع الكتاب
وبهذا وجه الجواز في كون المراد بالافتتاح اضافيا اذ سورة الفاتحة هي ما به الافتتاح حقيقة
وقيل ان كون سورة البقرة اول وافتتاحه بناء على ان سورة الفاتحة بمنزلة الخطبة والتسبيح
والدعاء يقدم على مقاصد الكتاب ولا جزء فيه انتهى ولا يخفى ضعفه اذ سورة الفاتحة كما بينه المصنف
مشتملة على الحكم النظرية والاحكام العملية وغير ذلك فكيف يقال انها بمنزلة الخطبة والشرح اصله
لغة بسط اللحم ونحوه ومنه شرح الصدر اي بسطه بنور الهي وشرح الكلام والكتاب اظهار ما
يخفى من حاله ومعانيه والمراد هنا اظهار حاله وبهذا المعنى مجاز بعلاقة الانبساط حسي في المشبه به
ومعقول في المشبه ثم صار حقيقة عرفية وساق كيانه بانه فاعل ساق واصل السوق تسيير الدابة
فتجوز به هنا عن اقتضاء ذكرهم لانه سوق معنوي وجه اقتضاء ذكر المؤمنين لانهم المهتدون به بهدايته
والمنتفعون باحكامه لكن الاولى ذكر المتقين لان المراد كما صرح به المشارفون للتقوى والتبادر
من كلامه هنا المؤمنون بالفعل قوله الذين اخلصوا دينهم اشارة الى اتحاد الايمان والدين وذكر الطاعات
الاخلاص للاشارة الى المرتبة الوسطى من التقوى وقد جوز فيما سبق احتمال المعاني الثلثة لها واطوا
اي وافقت وطابقت كما ينبغي للاخلاص قوله وثنى باضدادهم بقوله تعالى ان الذين كفروا الاية هذا
على تقدير ان يكون المراد من الذين كفروا اناسا باعيانهم وهم الكفرة ظاهرا وباطنا ظاهر واما على
تقدير ان يكون المراد الجنس فكون المراد به الكفرة مع شمول المنافقين بناء على قاعدة اذا قوبل
العام بالخاص يراد به ما وراء الخاص فلا حاجة الى الجواب بانه والكافر في عرف الشرع والعرف
العام انما يقال لمن اظهر جحوده وانكاره سواء كان عن صميم اعتقاد او عتو وعناد كما ان المؤمن من
وافق ظاهره باطنه في التصديق واما اطلاقه على هذا وعلى ما يشمل المنافق وهو من اظهر الاسلام
وابطن الكفر بحسب نفس الامر وحقيقة اللغة والمراد هنا الاول على ما يشهد السباق والسياق لانه اذا
كان كون المراد المعنى الشرعي يشهد السباق والسياق فما ذكرناه اولى اذ الظاهر ان عرف الشرع عام
لكن فيقتضي ايضا الا يرى انه اذا ذكر الكفرة ولم يذكر في مقابلهم المنافقون فلا ريب في عمومه وهو
كثير في القران فلا جزم في عمومه هنا بحسب المفهوم لكنه عام خص منه البعض والجواب بان يقال المتبادر
من الانذار المواجهة به والقاء الانذار الى المنذر والمنافقون لا يواجهون به لانهم تواروا بظاهر
الايمان بعيد لانه ان اراد بالمواجهة كون المنذر مخاطبا بالانذار فيجزم منه ان لا يكون المنافقون
منذرين بالانذار ولا يخفى فساده وان اريد به وصول الانذار اليهم فالمنافقون ايضا كذلك

٢ وايضا البسملة جزء من السورة عند الحنفي والم آية متقدم على شرح حال الكتاب فلا يكون الافتتاح حقيقيا وان ان اريد بالكتاب سورة البقرة منه

٤ لله تعالى واطمأنت فيه قلوبهم المستنبهم

٥ الذين محضوا الكفر

و اما ما قيل لو نت ول الذين كفروا المنافقين لكان الاولى ان يقال ومنهم بدل قوله ومن الناس فلما
قيل ومن الناس علم ان المنافقين غير داخلين فيهم تضعيف لان كون المقام مقام اضمار لا يمنع العدول الى
الاظهار لنكتة وهي الايذان بكثرة الذين كفروا وقلة هؤلاء بالنسبة اليهم كما ينبئ عنه التبعيض كما صرح
صاحب الارشاد ولكن لو قيل ومنهم لا فاد ذلك كما ينبئ عنه التبعيض ولا مدخل في ذلك ذكر الناس فا
لنكتة في ذلك على ذلك التقدير التحقير لان هذا المبنى متعارف فيه ولكمال التقرر في الذهن والمراد
بالتثنية تثنية القسم كما صرح به في ثلث بالقسم الثالث وجه التثنية والتثليث بعد شرح حال
الكتاب باعتبار انهم لا ينفع فيهم هداية الكتاب ولا يغني عنهم الآيات والخطاب الذين محضوا الكفر
بتشديد الحاء وهو ابلغ وتخفيفها بمعنى اخلصوه ولم يخلطوا خداعا واستهزاء وهذا معنى الاخلاص
والتمحيص هنا واليه اشار بقوله ظاهرا وباطنا واصل المحض اللبن الذي لاماء فيه ثم تجوز به عما
ذكر تشبيها له في الخلوص اختلاط غيره ثم اشتهر وصار حقيقة عرفية فيه لغتة اي جانبه
العيز لكتاب او لله تعالى او الايمان وجوز رجوعه الى الكفر على ان المعنى لم ينظروا الى الكفر حتى
يظهر لهم قبحه فيتزجوا عنه وهذا هو المناسب للمقام لفظا ومعنى اذ عدم التفاتهم الى الايمان ونحوه
قد بين فيما سبق مشروحا لكن البعض استبعده ثم نصب لفتة بنزع الخافض اي لم يلتفتوا اليه
رأسا اي اصلا اشارة الى سلب كلي قوله ثلث بالقسم الثالث بتشديد اللام جواب لما اي ذكر القسم
الثالث المذبذب بين القسمين اي المتردد اشارة الى قوله تعالى مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء و
لا الى هؤلاء الاية اي وهم مترددون بين الايمان والكفر لا منسوبين الى المؤمنين في الحقيقة وفي
نفس الامر ولا الى الكافرين اي بحسب الظاهر ولا صائرين الى احد الفريقين بالكلية من الذبذبة
وهو جعل الشئ مضطربا واضطرابهم بميلهم تارة الى المؤمنين واخرى الى الكافرين لكن ميلهم الى
المسلمين بحسب الظاهر وميلهم الى الكفار في نفس الامر وبهذا العقد نا وفيما مر يندفع الاشكال لانهم
حينئذ ليسوا داخلين في زمرة الكافرين وهذا خلاف الواقع ومناف لما سبق وايضا بانهم كيف يميلون
الى القسمين معا وايضا اذا كانوا مائلين الى القسمين معا فدخولهم في جنس الكافرين ليس اولى
من دخولهم في زمرة المسلمين وايضا اذا كانوا داخلين في طائفة الكافرين فيكون القسم منحصرا
في القسمين ولا يكون اقساما ثلثة واندفاع الاشكالات المذكورة ظاهر مما قررناه من ان
ميلهم الى المؤمنين بحسب الظاهر لا في نفس الامر وميلهم الى شياطينهم بالعكس والاعتبار بنفس الامر
والحقيقة لا بالظاهر وعن هنا قال وهم اخبث الكفرة لكن التقسيم بحسب الظاهر قوله وهم الذين
امنوا اي بحسب اللغة اذ لا نزاع في ان المقر باللسان وحده يسمى مؤمنا لغة لكونه امارة للتصديق
وان تخلف عنه ولذا قال وما هم بمؤمنين في قلوبهم فالايمان المثبت لهم ظاهرا ولغة والمنفي عنهم باطنا
وحقيقة فلا يلزم التناقض وفي قوله بافواههم بالباء ولم تؤمن قلوبهم بلا باء والتعبير بالافواه

وايضا التعبير بالناس مع ما[?] عدم دخولهم فيهم وتوغلهم في الدخول بالتعبير بالناس على المتعارف عند[?] الغاية بالعادة منه

ولم يلتفتوا

وكذا الكلام في طرف النفي اي عدم نسبتهم الى المؤمنين بالحقيقة وفي نفس الامر وعدم نسبتهم الى الكافرين بحسب الظاهر منه

٢٨١

بالافواه دون التعبير بالسنتهم نكتة جليلة يعرفها من له سليقة قوله تكميلا للتقسيم بذكر رؤساء امة
الدعوة واعلامهم فلا يبقى في عدم ذكر المؤمنين الغير المتقين وغير المصرين من الكفرة وسيقي الايمان
ومظهري الكفر كما ذكر انقل عنه قدس سره انه اريد بالتقوى المرتبة الاولى فلا ريب في شموله جميع المؤمنين
فليحمل كلام المص عليه وغير المصرين من الكفرة داخل في زمرة المؤمنين ان ماتوا على الايمان اذ الاعتبار
بالخواتيم عند المص الا يرى ان المؤمن الذي مات على الكفر العياذ بالله تعالى داخل في جملة الكافرين
قال المص في سورة البقرة في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم الاية وان الذي علم الله من حاله
انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة وان كان بحكم الحال مؤمنا انتهى والمفهوم منه ان من
علم الله من حاله انه يتوفى على الايمان فهو مؤمن على الحقيقة وان كان بحكم الحال كافرا وهذا مذهب
ابي الحسن الاشعري والمص ممن يتبعه والكلام مع المص فلا اشكال عليه وان كان يرد على غيره واما
المبطن الايمان ومظهر الكفر اكراها لا اختيارا كعمار رضي الله تعالى عنه فلا اشكال في دخوله في المؤمنين
قوله وهم اخبث الكفرة ثم كونهم اخبث وابغض لما ذكره بقوله لانهم الا بنا في كون غيرهم اخبث با
باعتبار آخر والخلاف المذكور في كلام الامام لفظي قال اختلفوا في كفر المنافق والكفر الاصلي ايهما
اقبح فقيل الاصلي اقبح لانه جاهل بالقلب كاذب باللسان وقيل غيره اقبح لان المنافق كاذب ايضا مع
زيادة امور اخر منكرة كذا قيل والاولى ان يقال ان المص اختار قول من قال ان المنافق اقبح لقوة دليل
ولكونهم معذبين بالدرك الاسفل من النار وهو اشد عذابا من عذاب سائر الكفار وهذا معنى كونهم
اخبث الكفرة وابغضهم ولا يخفى ان الاشارة الى الفتنة وافشاء حال المسلمين بسبب اطلاع اسرارهم
داخل في قوله لانهم موهوا الكفر وهذا اشد اذى من اذى المشركين بالسب والحرب لانه افساد
في الدين والقول بانهم من اليهود وهم اشد عداوة حيث قدم ذكر اليهود على المشركين في النظم الجليل
فهم اخبث الكفرة كلام خطابي واما قول الامام الغزالي ان المنافق كفر وستر فكان ستره لكفره
كفرا آخر فداخل في كلام المص قوله لانهم موهوا من التمويه الطلاء بماء الذهب والفضة يقال
موهت الشئ طليته بماء الذهب والفضة والمراد به التزيين الاخفاء استعارة شبه سترهم الكفر
بالايمان بستر الشئ القبيح الردئ بالذهب والفضة ففي موهوا استعارة تبعية وخلطوا به اي
بالكفر خداعا بكسر الخاء اي مخادعة كما قال تعالى يخادعون الله والذين آمنوا الآية واستهزاء اي وخلطوا به
استهزاء كما قال تعالى حكاية عنهم انما نحن مستهزؤن قوله ولذلك اي ولكونهم اخبث الكفرة للعلة المذكورة
طول في بيان خبثهم حيث بين حالهم في ثلث عشر آية بذكر ادعائهم احاطة الايمان من جانبي المبدأ والمعاد
ومخادعتهم ومرض قلوبهم وزيادته منه وكونهم معذبين بسبب كذبهم او بدله وافسادهم وادعائهم
الاصلاح وافسادهم في الارض وجهلهم بما هو كالمحسوس قال تعالى ولكن لا يشعرون ولكن لا يعلمون واستهزائهم
اي معاملة استهزائهم كما قال تعالى الله يستهزئ بهم وعطفه على جهلهم يؤيد كون جهلهم مقصد ومعطوفا على

والبغضهم الى الله ... وحقيقة ...

على خبثهم وفي نسخة واستهزائهم بالباء الجارة في بكونه جهل فعل ماض عطف على طول واستهزأ
ماض معطوف على جهلهم او طول وهذا هو الاولى حتى بعضهم خطأ الاحتمال الاول لعدم التطويل
في جهلهم واستهزائهم لكن هذا ضعيف لان التطويل في المجموع لا في كل واحد من المتعاطفين فتأمل
وتهكم في افعالهم بقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الآية قيل وتهكم اتفقوا على انه تهكم فعل ٢٨٢
ماض عطف على طول بخلاف الاولين لانه باية مستقلة غير مشتركة ومشتركة وهي قوله تعالى اولئك الذين
واما بيان الخبث والجهل والاستهزاء في ايات مشتركة مشتركة وهي قوله ومن الناس الى قوله اولئك الذين
اشتروا الآية والمراد بالاستقلال عدم التشارك بما قبله وسجل على عميهم وطغيانهم اي حكم بهما حكما
قطعيا حيث قال ويمدهم في طغيانهم يعمهون والعمه في البصيرة كالعمى في البصر وهو التحير في الامر وعن انه
اشد من العمى قوله وضرب لهم الامثال بقوله مثلهم كمثل الذي استوقد نارا الى اخرها وفي ضرب الامثال التسجيل
على خسرانهم والحرمان عن منافعهم وعلى عميهم وصممهم وغير ذلك من الاحوال العجيبة والاطوار الغريبة
والامثال اريد بها ما فوق الواحد وطول بمعنى فصل واوضح لا بمعنى المقابل للاطناب حتى قيل ان التعبير
بالاطناب انسب ببلاغة القرآن وانزل فيهم لم يذكرنا هذه الآية لكن المص تعرض لها لغرة دلالته على
على كونهم احبث الكفرة لما اشرنا اليه من اشتدية العذاب ادل على كونه المعذب به احبث الكفرة
وابغضهم الى الله تعالى قوله وقصتهم عن آخرها اي متباعدة ومتجاوزة عن اخرها والوصول الى غيرها اي المنافقين في الدرك الاسفل من النار
وهذا يستلزم الاستيفاء والمعنى وقصتهم بتمامها معطوفة على قصة المؤمنين معنى انه ليس من باب عطف جملة
على جملة ليطلب مناسبة الثانية مع السابقة بل من باب ضم جمل مسوقة لغرض الى آخر مسوقة لغرض آخر
والمعتبر بالعطف المجموع وشرطه المناسبة بين الغرضين فكلما كانت المناسبة بين القصتين اشد
وامكن كان العطف بينهما اشد واحسن ولا يتكلف لخصوص كل جملة تناسب وهذا اصل في العطف
لم يصرح به الامام والسكاكي ولذلك اشكل عليه العطف في نحو وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات
على الوجه المذكور كذا نقل عن صاحب الكشف ومنه اتضح انه عطف القصة على القصة تخصيص وتفرد به صاحب الكشاف وتبعه المص
بجمل متعددة فقول بعض الفضلاء في تصحيح عطف وهو حسبي ونعم الوكيل انه من عطف قصة على خيالي
قصة ليس على ما ينبغي وتناسب الغرضين هنا ظاهر لانهما من التسجيل على فلجهم وشناعة شكيمتهم وانه
كانت شناعتهم متفاوتة فان الجمل الاولى مسوقة لتقبيح حال المصرين على الكفر بانه لا ينفع فيهم الدعوة
والانذار والثانية مسوقة لتقبيح حال المنافقين ببيان تضاعف كفرهم بسبب تمويههم الكفر وضمهم
اليه الخدعة والمفسدة ولتباين الغرضين في قوله تعالى ان الذين كفروا الآية ترك العطف هناك كما
صرح به قوله والناس اصله اناس بضم الهمزة وزنه فعال بضم الفاء بدليل امثلة اشتقاقه كما
اشار اليه بقوله لقولهم انسان وانس واناسي فحذفت فاؤه وهو الهمزة فوزنه عال لكن الحذف
ليس بلازم فلذا جاء في قوله تعالى يوم ندعو كل اناس بامامهم الآية فنقصه واتى منه جائز ان في الذكر

في النكرة فاذا عرف باللام فالاكثر حذفه ويجوز عدم حذفه على قلة كما سنراه استشهد لكون اصل ناس
اناس بوجود الهمزة في المفرد وهو انسان وانس وبوجودها ايضا في الجمع وهو اناسي بفتح الهمزة
لان الجمع يرد الاشياء الى اصلها قال المص في سورة الفرقان واناسي اصله اناسين فقلب النون ياء جمع
انسي او انسان وقيل الاناسي جمع انسي على القياس مثل كرسي وكراسي او انسان واصل اناسين
فابدلت النون ياء واد غمت نظيره كسرحان وسراحين ودلالة المفرد عليه غير ظاهر ولكنه اسم جمع
سيجيء لا مفرد له من لفظه كقوم ورهط وهذا مذهب سيبويه والفراء وقال الكسائي اصله نوس
من ناس ينوس اذا اضطرب سمي بذلك لكونه ذا اضطراب ذاتي على غيره اما ببدنه او بكونه بعمل
بحيء مصغره نويس ولو كان اصله اناس لقيل مصغره انيس بتشديد الياء والجواب بانه لما
حذف منه شيء انه بقي على ما بني منه المصغر لم يرد على اصله قوله حذفها في لوقة فالة
اصلها الوقة حذفت الهمزة للتخفيف وهي الزبد بالرطب وقيل الزبد وحده وقيل لوقة
لغة اخرى اذ يقال لوقت الطعام اذا اصلحته بالزبدة وهذا يدل على ان اللوقة اخرى وان فاء
الكلمة في لوقة هي اللام لا الهمزة المحذوفة الا ان صاحب الكشاف اختار ان اصل لوقة الوقة
وتبعه المص قوله وعوض عنها اي عن الهمزة التي في اناس بعد الحذف حرف التعريف قوله وكذلك
لا يكاد يجمع بينهما لان العوض والمعوض عنه لا يجتمعان ولا يرتفعان وقد اجتمعا في قول العرب الاناس
وندر ارتفاعهما في مثل قولهم اذا الناس ناس والزمان زمان واعترض بان هذا الاستدلال انما
يتم لو تعين ان الهمزة المحذوفة المعوض عنها اللام اعيدت مع بقاء اللام وليس بمتعين لاحتمال انه يكون ٢٨٤
بدخول لام التعريف كلمة الاناس قبل حذف الهمزة عنها فلا يلزم الجمع بين العوض والمعوض
عنه والجواب انه كون اللام عوضا لما ثبت في الناس بلا همزة ثبت كونه عوضا في الاناس بالهمزة
اذ كون الشيء عوضا في مادة واحدة على تقدير وعدمه على تقدير آخر لا نظير له في كلامهم على انه
الاتم لا يمكن جريانه في كل مادة يكون اللفظ عوضا عن لفظ آخر فلا يستحيل الاجتماع اذ يمكن ان يقال عن زاده
انه يحتمل ان يكون دخول المعوض في كلمة قبل حذف المعوض عنه فلا يكون اجتماع العوض والمعوض عنه
في الاخر مادة ما واجيب بانه لم يرد الاستدلال بالتعويض على ثبوت عدم الجمع بل اراد ان يبين ما هو سبب
لعدم الجمع الثابت بالاستقراء وبالجملة فالتعويض دليل لمي بعد ثبوته بدليل اني الذي هو الاستقراء
ولا يخفى ان المحذور راجع على كون التعويض دليلا انيا وليس فليس انتهى كون التعويض دليلا انيا
واضح اذ منشأ استحالة الجمع بين العوض والمعوض عنه وسببه الخارجي التعويض وهو ايضا منشأ
الاستقراء المذكور كما كان الامر كذلك الا انه نفاه وفي قوله لا يكاد يجمع بينهما دون ان يقول لا يجمع بينهما
مبالغة لا يخفى قوله وقوله ان المنايا جواب سؤال مقدر وتقريره ظاهر البيت بيت من مجزوء الكامل على الاناس الآمنينا
نقل عن ابن يعيش قائله مجهول والاستشهاد به على الجمع مردود والمعنى ان المنايا اي الموت جمع المنية
بمعنى الموت يطلعن اي يجئن حال غفلتهم واشد منه يجعلهم متفرقين بعد انهم كانوا مجتمعين واه

والتعبير بقوله يطلعن للاشارة الى كمال تأثيرها وصيغة المضارع اما لحكاية الحال الماضية او للاستمرار
وما كان الاطلاع من خواص العقلاء عبر بهذه الصيغة والافهي آخر الاشياء للاشتعال فعله للوثوب
قيل والتخصيص بالافئدة للاشارة الى ان الموت لا ينجو منه احد فانه اذا لم يخلص منهم الا افئدتهم فكيف
من عداهم انتهى وهذا كما ترى والمراد بالافئدة العقل وعدم استعداده كما كان اكثر الاشياء كذلك
قوله وهو اسم جمع وهو ما دل على ما فوق الاثنين ولم يكن على اوزان الجموع سواء كان له من لفظه
مفرد او لا واليه اشار بقوله كرخال اذ لم يثبت فعال في ابنية الجمع في كلامه رد من قال انه جمع
بل اطلاق الجمع عليه اما تجوز الكونه كالجمع في استعماله فيما فوق الاثنين او بناء على اللغة فان اللغويين
لا يفرقون بين الجمع واسم الجمع والفرق اصطلاح النحاة وبهذا ظهر ضعف الاستدلال بان اصل
ناس اناس لكون مفرده انسان وقد ذكرناه هناك رخال بضم الراء اسم جمع رخل بكسر الخاء وهي انثى من
ولد الضأن وذهب بعضهم الى ان اصله الكسر وهو جمع تكسير حقيقة لانه فعال بالكسر من ابنية الجمع
كرجال جمع رجل فابدلت الكسرة ضمة كما ابدلت في سكارى من الفتحة وقيل وقد ذهب اليه الزمخشري
قوله مأخوذ من انس بكسر النون من الانس ضد الوحشة لانسه بجنسه لانه مدني الطبع اي محتاج
في تعيشه الى التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه بيتها ونوبه ويتشاركوا في تحصيل الغذاء واللباس
والمسكن وغيرها بخلاف انواع سائر الحيوانات او آنس اي مأخوذ من آنس بالمد بمعنى ابصر
اما مفاعلة او الافعال سمي به لانهم ظاهرون مبصرون ولا يشترط الاطراد في وجه التسمية فلا اشكال
بان سائر الحيوانات ايضا كذلك وكذا الكلام في نحوه ولذلك سموا بشرا لظهور جلودهم ومنه
البشرة لظاهر الجلد والادم لباطنه لخفائها عن ستر الشعر ونحو ما هو في سائر الحيوانات ويستوي في
لفظ البشر الواحد وغيره في الاكثر ويستوي فيه المذكر والمؤنث كلفظ الانسان الذي يطلق على
الانثى كما يطلق على الرجال فان انسانة عامية مولدة غير فصيحة ويثنى كقوله تعالى وهو الذي
خلق من الماء بشرا الاية ولا ريب في عمومه كما سمي الجن المقابل للانس جنا لاجتنانهم اي استتارهم
وكلما كان فيه جيما وعينه نونا لا يخلو عن معنى الاستتار كما سيأتي بيانه في قوله تعالى جنات
تجري من تحتها الانهار وفي كون التعبير بالاخذ دون الاشتقاق تنبيه على ان الاخذ اعم من الاشتقاق
وهو في خصائص ابن جني على ما نقل عنه صوغ الكلمة سواء كانت مشتقة او جامدة في مادة
توجد في نظائرها ودرجتها المعنى وقد اشرنا اليه في بيان اخذ لفظة الجلال فلا يرد ما
قال الامام لا يجب في كل لفظ ان يكون مشتقا من شيء آخر والا لزم التسلسل فلا حاجة الى جعل
الانسان مشتقا **قوله** واللام فيه للجنس اي لا للاستغراق لانه لا يستحسن استعمال الجنس في الاستغراق
اذ معنى الاستغراق من فروع معنى الجنس عند المحققين ومن حينئذ موصوفة نكرة فان المراد في نوع
معهود له فلذا قال المص اذ لا عهد فانه قال ومن الناس ناس يقولون والناس الذين يكونون بعض
من جنس الناس غير معلوم لانه اريد به الموصوفون بهذه الصفة فكل من يتحقق بهذه الصفة

لانهم يستأنسون بامثالهم

فهو داخل في جملة الموصوفين فانهم ليسوا بمعهودين وفائدة الاخبار وحمل من يقول بانه من الناس
التنبيه على ان الصفات المذكورة تنافي الانسانية فينبغي ان يتعجب منها ومن كون المتصف بها منهم الا ترى
انه اذا انتفى المقصود من الجنس في فرد سلب الجنس عنه فيقال فلان ليس بانسان واما قوله تعالى من المؤمنين
رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه الاية لما اتصفوا بهذه الصفة الشريفة كان الرجال الموصوفين
بهذه الصفة مظنة ان يخرجوا عن مرتبة مطلق المؤمنين الى مرتبة اعلى كمرتبة جبريل عليه السلام
فجاز ان يتعجب منها ومن كون المتصف بها من المؤمنين اذ يظن انهم من جنس اعلى من جنس المؤمنين
ويجوز ذلك في العطف دون مثل هذا المقام يحتاج الى البيان بالبرهان بل نقول بهذا الاعتبار في المحاورات
اكثر من ذلك الاعتبار في التعبيرات واذا رأيت شيئا عجيبا صدر من انسان قلت هذا فعل فلان مع انه
بعض من الانسان والانسان مكابرة وبهذا الوجه ما سنح في الخاطر الحقير ثم اطلعت على بعض ما ذكرنا في كلام بعض
النحارير فلا ريب في تحقق الفائدة في الاخبار بانه من المؤمنين من يصل الى هذه المرتبة العليا ولكن
المحشين استصعبوا ذلك فبعضهم ذهب الى الاول وانه يجعل الجار والمجرور مبتدأ اي بعض الناس او بعض
الناس من هو كذا وكذا فيكون مناط الفائدة تلك الاوصاف واختاره النحرير التفتازاني فيكون كلمة
من اسما بمعنى البعض لا حرف جر قال الفاضل عبد الرحمن الاسدي في تعليقاته على الحاشية للفاضل العصام
نقل المحشي في حاشيته لشرح العقايد النسفي عن شرح الكشاف للمحقق التفتازاني ان جعل من التبعيضية
محكوما عليها اسما استخرجه الشارح من القوة الى الفعل انتهى فلا حاجة الى جعل الظرف مؤولا بما
يصح جعله مبتدأ بل يجعل من فقط مبتدأ انتهى فيندفع الاشكال بانه يدل على كون من بمعنى البعض فيكون
اسما لكنهم ذكروا كون من اسما بمعنى الجانب وما اطلعت على انهم ذكروا كونه اسما بمعنى البعض انتهى وجه
الاندفاع ان المحقق التفتازاني وان لم يكن من ائمة العربية لكنه فهم من كلام من يوثق في العربية ذلك
فاستخرجه من القوة الى الفعل ومن الاشارة الى التصريح وقيل في توجيه كلامه انه ليس المراد كون من اسما بمعنى
البعض بل هي حرف جر بمعنى البعض مأخوذ من مجموع الجار والمجرور بحسب التأويل كما ينادي عليه عبارته انتهى
ومال اليه الكثيرون وايدوا بقول الحماسي منهم ليوث لا ترام وبعضهم مما قمشت وضم حبل الحاطب
وانت خبير بان البعض الذي اخذ من الحرف الجر بمعنى حرفي لا يصلح كونه محكوما عليه وجعل بعضا مطلقا دالا
معنى لفظ لم يذكر في النظم الجليل ولا دخل للمجرور في افادة معنى البعض وذكر التفتازاني المجرور لتعيين الكل له
البعض او الكلي له وتأييد البيت المذكور بحث فان لفظة منهم بما هو مبتدأ اعني لفظة بعضهم كونه تأييدا
لكونه اسما بمعنى البعض اولى مما ذكروه لعل العلامة التفتازاني استخرج ذلك من القوة الى الفعل بمثل هذا
البيت ونظائره وبعضهم ذهب الى ان مناط الفائدة الوجود يعني هذه الجماعة موجودون من الناس او البعض
الاخر اختار ان يكون لافادة الحصر بالناس اي المنافق مختص بالناس لا يوجد في الجن واجيب بان المراد
من الناس المسلمون ومعنى كونهم منهم انه المنافقين يعاملون معاملة المسلمين والكل تكلف لا يليق بكلام
البليغ من الانام فضلا عن كلام الله الملك العلام ثم نقول ان جعل الاية من الاستئناف الذم وهناك لاشتمالها

ابن ميرصة الدين [illegible]

[illegible]

[illegible]

المدح وغير ذلك مما يناسب المقام لاندفع الاشكال بالمرة ودفع المورد طول في بيان جنسهم لا يبعد ان يكون اشارة الى
ذلك وقد نقل عن صاحب الكشف انه قد صرح بما فيه من نكتة المدح فلا يكون القصد في ذلك المثال وهو قوله تعالى
من المؤمنين رجال الاية الى مجرد الاخبار فيمكن ان يقال ههنا نظير ما يقال هناك **قوله** او للعهد اخره لا اشارة
الى ضعفه فالكونه للعهد بنا على كون المراد بالكفار المختوم على قلوبهم الكافرين مطلقا سواء كانوا مجاهرين
او منافقين وقد سبق منه ان المراد منهم الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا وهو الحق رعنه وما سبأ قريبا ند
ناحتمال آخر مرجوح وتوجيه فائدة الخبر بان يقال ومن الكفار الناس المعهودون بالنفاق التلبس
على ان المتصف بهذه الصفات يتعجب كونه من الكفار اذ هذه الصفات نص في كونهم كفارا بل يظن انهم
انهم خارجون من مرتبة مطلق الكفار الى مرتبة اغلظ واشنع منه وهذا ان تم يكون شاهدا على
ما قلنا في توجيه قوله تعالى من المؤمنين رجال الاية لكن فيه نوع كدر لذا اخره وبعض الوجوه التي
هناك تجري هنا فتذكر **قوله** ومن موصولة جعل من موصوفة مع الجنس وموصولة مع العهد للمناسبة
والاستعمال اما المناسبة فلان الجنس لا تعيين فيه فيناسبه ان يعبر عن بعضه بما هو نكرة وان
والمعهود معين فيناسب ان يعبر عن بعضه بما هو معرفة فلا وجه للاشكال بانه لا وجه لهذا التخصيص
لجواز ان يكون موصولة على تقدير الجنس وموصوفة على تقدير العهد لانه امر خطابي يكتفى فيه بالظن
ولا يطلب فيه اليقين والمناسبة المذكورة كافية في افادة ذلك والبحث في مثل هذا قليل الجدوى
واما الاستعمال فكما في قوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه حيث عبر عن البعض
بالنكرة حين اريد بالمؤمنين الجنس وفي قوله تعالى ومنهم الذين يؤذون النبي حيث عبر عن البعض
بالمعرفة حين اريد بالقرينة الى عدة معينة على ان الفرق بين ان يكون موصوفا او موصولا التعيين
في الثاني وعدمه في الاول والمراد فيهما واحد بحسب الذات وقد يقال ان العلم بالجنس لا يستلزم العلم
بابعاضه فتكون باقية على التنكير فيكون المعبر بها عن البعض نكرة موصوفة وعهدية الكل تستلزم
عهدية ابعاضه فتكون من موصولة معرفة وهذا بعد تسليمه انما يتم بما ذكر من وجه المناسبة و
الا فلا امتناع في ان يعبر عن المعين بنكرة لعدم القصد الى تعيينه ولا في ان يعين بعض من الجنس
الشائع فيعبر عنه بلفظ المعرفة انتهى والعجب من قول البعض ان عهدية الكل كونه مستلزما لعهدية
البعض غير ظاهر اذ عهدية الكل انما يكون بعهدية كل واحد واحد منه اذ لو كان فرد واحد غير معهود لا يكون
الكل من حيث المجموع معهودا **قوله** والمراد بهما اي بمن الموصولة ابن ابي بصيغة التصغير كان رئيس
المنافقين بالمدينة ونظراؤه اي امثاله جمع نظير **قوله** فانهم من حيث انهم جواب سؤال بانه كيف
يجعل اهل التصميم على النفاق بعض الكفرة الموصوفين بالختم وهم محضوا الكفر ظاهرا وباطنا كما بد
عليه قوله تعالى والمنافقون عبّرهم فاجاب بان الكفر المصمم بالاصرار المختوم فيه والمقتضى على الفتو
والايضا جمع الفريقين من الماحضين المقربين والمنافقين المصممين معا وضمهما جنسا واحدا
وهو من لا يرعوي عن كفره اصلا لكن المنافقين امتازوا عن الماحضين بما ذكر من الزيادة لكن ذلك

والمعهود هم الذين كفروا

والصحابة ونظائره

ذلك لا يخرجهم عن الجنس الجامع بينهما كما ان الكافر المجاهر لا يخرجه عنه زيادة كونه كفرهم ظاهرا وباطنا فمن حيث
انهم داخلون في الجنس الجامع بينهم جعلوا بعضا من الكفار ومن حيث اختصاصهم بزيادة خبث الخداع والاستهزاء
جعلوا قسما ثالثا وهذا تقرير كلامه على وفق مراده ولا يخفى ما فيه لانه ان اراد به دخول المنافقين في الجنس
المذكور تقسيم ينبغي الامر لكنه لا يفيد لان ما ذكر في قوله تعالى ان الذين كفروا الاية هم الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا كما
صرح به فلا بد ان المنافقين لانهم قسيمهم كما اعترف به ثم ان المقصود ادعاء دخولهم في المذكورين وان اراد
دخولهم في المذكورين هنا فغير مسلم لما ذكرناه وغاية ما يقال في التوجيه هنا ان الكافر جنس يندرج فيه
انواع متباينة بخصوصيات والمراد هنا الكافر الذي لا يرعوي ولا ينتهي عن كفره اصلا وهو جنس تحت جنس
يندرج فيه نوعان الاول الكافر المصر على الكفر ظاهرا وباطنا وهو المراد بقوله ان الذين كفروا الاية والثاني
المنافق المصر على النفاق والكفر المطلق واللام العهد الذكري ومن الناس اشارة الى الجنس الذي
هو فيهم من قوله ان الذين كفروا اذ المطلق مضمن في المقيد ومذكور في ضمنه والمعهود الخارجي
في تقدم الذكر تحقيقا او تقديرا كضمير الغائب وقد جوزوا عود الضمير الى المطلق المذكور في ضمن المقيد
المصرح الى ضمن كذا العهد الخارجي لا يلزم ان يذكر صريحا المعهود كما في قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فانه
تولهما قبل نذرت لك ما في بطني محررا بمعنى الذكر فانه لفظ ما وان كان يعم الذكر والانثى لكن التحرير
وهو ان يعتق الولد بخدمة بيت المقدس انما كان للذكور دون الاناث فلذا كان اللام عهديا وما نحن
فيه من هذا القبيل وان تغاير من وجه لما عرفت من انه لا يشترط اتحاد اللفظ بل اتحاد المعنى كاف
في ذلك فيكون النوع الاول مذكورا صريحا في قوله تعالى ان الذين كفروا الاية والجنس المقسم مذكورا ضمنا له
والنوع الثاني يكون مذكورا بقوله تعالى ومن الناس الاية والقول بانه اذا جعل اللام للعهد وجعل المنافقون
بعضا منه تعين ان يكون المعهود ذلك الجنس المتنوع الى النوعين لا النوع القسيم للمنافقين ليتبع
اطلاقه عليهم ضعيف لما عرفت من ان المراد بقوله ان الذين كفروا الاية النوع القسيم للمنافقين وما
جعل المنافقون بعضا منه الجنس الذي في ضمنه لا النوع نفسه ولو كان الامر كما ذكره لما فهم منه النظم
الشريف النوع القسيم للمنافقين فلا يتم قوله تعالى هذا ان يكون الاية تقسيما للقسم الثالث اذ المراد بالقسم الثالث
ليس ما ذكره فيما مر في قوله وثنى باضدادهم بخصوصه فانه قسيم مباين المنافقين فلا يكون مضمنا لهم بل المراد
الكافر المصر مطلقا وهو مذكور تقديرا وضمنا قسيم للمؤمنين الموصوفين وقسم ثان من المكلف ومقسم للكافر
المجاهرين والمنافقين وهذا اي كون المقسم واحد القسمين مذكورا في كلامه صريحا وضمنا وان كان
بعيدا لكنه يوافق القاعدة ولا بد من التزامه ذلك في تصحيح كلام الشيخين والاعتراض بانه على هذا لا
يكون الكافر المنافق الذي لا يصر على كفره وعلى نفاقه داخلا في احكام هذه الايات وايضا يخل التقسيم
مدفوع بان المذكور من الاقسام الثلثة رؤساؤهم واعلامهم على انهم داخلون في قسم المؤمنين عند البعض
كما مر توضيحه واما عدم دخول لصاحب الجرح في المنافقين فلانه لا يعتد بمثل ما ذكر او المراد بالانفاق المرتبة الاولى
قوله واختصاص الايمان بالله واليوم الاخر استيناف اي ما سبب حصر الذكر على الايمان بالله واليوم الاخر

فان الاجناس انما تتنوع بزيادات يختص بها انواعها

بالذكر من الايمان

في الحكاية مع انهم آمنوا بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وبيّن وجهه باربعة اوجه قوله تخصيص لما هو المقصود

الاعظم جزلقوله واختصاص الايمان اى انما خصصوهما بالذكر اذ المقصد الاقصى والمطلب الاعلى هو معرفة المبدأ

والمعاد والايمان بالله اشارة الى المبدأ وباليوم الآخر الى المعاد فكانهم عبروا عن الايمان مجازا باشرف اجزاء

متعلقه او اكتفوا من الكل باعظم اجزاء متعلقه بهذا التخصيص منهم ولا يحتمل ان يكون من الله تعالى لقوله واذا

بانهم اه فان هذا منهم وكذا الاول ولهذا بيّن الوجهين الاولين بالنظر الى المحكي والاخيران بالنظر الى الحكاية

وقيل يحتمل ان يكون من الله تعالى وان يكون منهم والادعاء انما هو منهم ولا يخفى ضعفه قوله احتازوا الايمان من

جانبيه اى جمعوه من اوله وآخره من الحيازة وهي الضم والجمع ومنه تحيّز وتحوّز اذا صار في حيز واصله

في كلام العرب العدول من جهة الى اخرى كما قال تعالى او متحيزا الى فئة الآية لان من حاز يجوز والجانب

الجانب للايمان مجاز عقلي اذ هو حال المؤمن به واحاطوا بقطريه بضم القاف وسكون الطاء المهملة

بينهما راء مهملة بمعنى الجانب الطرف اى احاطوا بطرفيه والكلام فيه مثل ما سبق وهذا كناية عن جميعه اذ

احاطة الشيء لا يكون الا باحاطة جميعه والايمان بالمبدأ والمعاد هما طرفا الوجود اذ وجود الآخرة

يتبعها بعد سائر المؤمن به واما تقدم وجود المبدأ فواضح والمراد باليوم الآخر ما ليس فيه فلا يرد ما قيل

وجعل الايمان بالله وباليوم الآخر جانبي الايمان انما يصح لو كان يوم الآخر آخر اركان الايمان وليس كذلك

لان آخر اركانه البعث كما ذكر في الحديث فكانه لم ينظر الى ما يجيء من تفسير يوم الآخر وحمل اليوم الآخر

على آخر ايام الدنيا ولا يخفى سهوه قوله وابذانه بانهم منافقون اه الايذان الاعلام اعلم ظاهر ادلته اختاره

وجه الايذان انه ذكر في معرض ذمهم والتسجيل على شدة نكيتهم وهذا وجه ثالث بالنظر الى الحكاية

لا المحكي وتفاوتهم فيما ذكر لانهم اظهروا الايمان بما ذكر وظنوا انهم مخلصون وما في ضميرهم لا يوافق ما اظهروا

فهو ضرب من النفاق لعدم موافقة ظاهره باطنه لكن هذا ليس من النفاق الذي هو قسم ثالث فانه كما صرح

الايمان ظاهرا والكفر باطنا وهنا ليس كذلك غايته انهم مخطئون فيما يعتقدون انهم مصيبون فيه لا انهم منافقون

فيما يظنون انهم مخلصون فيه اذ الخطأ لا يستلزم النفاق كما اشار اليه بعض المحققين والقول بان النفاق

الايمان مع عدمه ضعيف لانه ان اراد به عدمه في نفس الامر فمسلّم ان ايمانهم كلا ايمان في الحقيقة لكن لا يكون

نفاقا شرعا وان اراد عدمه في زعمهم فغير مسلّم وكذا الجواب الذي هو يستفاد من قوله ويرون المؤمنين

آمنوا اه غير تام لان اراءتهم المذكورة مع انه كانت مع علمهم بان ايمانهم ليس مثل ايمان المؤمنين فهذا نفاق

لكن لا يتم قوله انهم منافقون فيما يظنون انهم مخلصون فيه وان كانت الاراءة المذكورة مع ظنهم انهم كذلك

في نفس الامر فهم مخطئون لا منافقون بالمعنى الذي اريد بالنفاق هنا وان كان نفاقا بمعنى مخالفة الباطن

للظاهر والكلام في المنافقين الذين موّهوا الكفر وبجاد عون الرسول عليه السلام فاظهروا الايمان مع الكفر باطنا

بدون التمويه والاستهزاء لا يكون مما نحن فيه ولا ريب في انهم لا يريدون الخداع فيما يظنون انهم مخلصون به

وبالجملة الجمع بين قوله انهم منافقون فيما يظنون انهم مخلصون وبين قوله في الدرس السابق وهم الذين

امنوا بافواههم الى آخره مشكل قوله فكيف بما يقصدون به النفاق اى فكيف لا يكونون منافقين

منافقين فيما لا يعتقدونه مما يجب الايمان به بل يقصدون به الخداع والاستهزاء اظهروا انكار الكيفية والمراد

عدم كونهم منافقين ومقتضى السوق في مثل هذا فضلا عن ما يقصدون به النفاق قوله لان القوم كانوا

يهودا اه علة للايذان وجه الايذان هو ان المنافقين نشأوا من طائفة اليهود كابن ابيّ واحزابه

وهم من اصحاب التورية وكانوا يؤمنون بالله واليوم الآخر ايمانا شبيها بعدم الايمان في عدم

ترتب النفع لاعتقادهم التشبيه بغيره المستلزم للتجسيم لقول آبائهم لموسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة

واتخاذ الولد اى لاعتقادهم انه تعالى اتخذ ولدا لقوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله فايمانهم بالله

مع هذا الاعتقاد غير مطابق للواقع فهو كلا ايمان بهذا بالنسبة الى الايمان بالله تعالى واما بالنسبة

بالايمان بالآخرة فلقولهم وان الجنة لا يدخلها غيرهم كما قال تعالى حكاية عنهم على سبيل اللف والنشر

المرتب وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى الآية ولاعتقادهم ان اهل الجنة

يتنعمون باستشمام نسيم الروائح بدون الاكل والشرب وان النار لن تمسهم الا اياما معدودة

اى سبعة ايام او اربعين يوما قوله ويرون المؤمنين اه من الاراءة بضم الياء والراء اى يوهمونهم

بقولهم امنا بالله انهم آمنوا بالله تعالى واليوم الآخر مثل ايمان اهل الاسلام مطابقا للواقع وكتموا عين

اعتقادهم وهذا عين النفاق وهذا مراد المحشي وقد عرفت ما فيه من انه على هذا التقدير وان تحقق

النفاق لكن لا يظهر وجه قوله انهم يظنون انهم مخلصون فيه قوله وبيان لتضاعف خبثهم عطف

على قوله وايذان وتعلق بالحكاية لا بالمحكي اى ان التخصيص المذكور فعل الله بان يكون المنافقون

ادعوا الايمان بجميع المعتقدات لكن الله تعالى حكى عنهم ادعاء الايمان بهما واخص الحكاية بهما للايذان

المذكور ولبيان تضاعف خبثهم اه وهذا هو الوجه الرابع من الوجوه الاربعة فالوجه الاول مبني على

كون التخصيص بالذكر فعل المنافقين وهو المراد بقولهم وهذان بالنظر الى المحكي والوجه الاخيران

مبنيان على كون التخصيص فعل الله تعالى وهو المراد بقولهم والاخيران بالنظر الى الحكاية وعن هذا

اطلق المحشي الاختصاص في قوله واختصاص الايمان بالله اه ليكون مستقيما لكونه بالنظر الى المحكي والى الحكاية

والقول بان الوجه الاخير يجوز تعلقه بالمحكي ايضا بعيد جدا ثم الفرق بين هذا الوجه والوجه

الثالث هو ان في الوجه الثالث تعرض لكونهم منافقين فيما يظنون انهم مخلصون وان ايمانهم

بهما كلا ايمان وبيّنه بقوله لاعتقادهم اه واراءة المؤمنين بان ايمانهم مثل ايمانهم بخلاف الوجه

الرابع فانه لم يتعرض لشيء من ذلك صريحا فيه وما ذكر في الوجه الرابع لم يعتبر في الثالث فلا وجه

للاستشكال بانه ليس بينه وبين الثالث كثير فرق فان مآل كل منهما اثبات خبث لهم في مرتبة معتقدهم

بان اتحاد المآل لا يوجب نفي كثير الفرق على ان اتحاد المآل في حيز المنع والتضاعف والافراط الزيادة

والزيادة في الكفر بانضمام المعاصي اليه لا في نفسه الا على القول بان التصديق يقبل الزيادة والنقصان

وان الكفر هو عدم التصديق او انكار الاسلام يقبلهما ايضا لانه ما قالوه من قولهم امنا بالله

وباليوم الآخر لو صدر قوله وعقيدتهم الجملة حالية من فاعل صدر اه مخبر عنهم والتركيب من

في يظنون انهم مخلصون فيه

انهم منوا ايمانهم

واقرانهم في كفرهم

عنهم لاظهار وجه الخداع والنفاق

عقيدتهم لم يكن ايمانا

قيل شعري شعري والمعنى لو صدر عنهم امنا بالله وباليوم الآخر بلا خداع والحال ان اعتقادهم بذلك
اعتقادهم اى مشهور بانه ذلك الاعتقاد غير مطابق للواقع او عقيدتهم عقيدتهم التي كانوا عليها لم يكن
ايمانا بخلاف نحو قولهم امنا بجملة ما الرسول عليه السلام والقرآن والملائكة فانه يكون ايمانا لو صدر
عنهم بدون خداع تخصيص الايمان بالله واليوم الآخر في الحكاية لتضاعف كفرهم في ذلك قوله تمويها اى
تلبيسا يقال موهت الشيء اذا طليته بالذهب او الفضة وقولهم مموه اى مزخرف ممزوج من الحق والباطل
وهناك يدعى التلبيس لانه بما انهم يرى ظاهره حقا والحال ان باطنه باطل او استعارة قوله وتهكما بهم
اى استهزاء بهم قوله وفي تكرير الباء الخ اذ العطف على المظهر لا يقتضي اعادة الجار فلا بد في اعادتها من
نكتة وهي التنبيه على ادعاء الايمان بكل منهما على التفصيل والاصالة والنكتة الثانية استحكام ايمانهم
وتاكده لما ترى ان ملاحظة الجار مع كل واحد يقتضي ان يلاحظ الفعل المعدى به لكن انتفاء
ذلك الاصالة ظاهر دون انتفاء الاستحكام قوله والقول هو التلفظ بما يفيد اى المعنى سواء كان
مفردا او مركبا فلا يكون التلفظ باللفظ المهمل او الحروف الهجاء قولا لكن هذا بحسب عرف اللغة
واما في اصل اللغة فهو التلفظ مطلقا مفيدا كان او لا فهو اعم من الاول وفي العرف القول هو اللفظ
المركب تاما او ناقصا فهو اخص من الاولين وقال بعضهم القول هو المركب التام الذي يفيد فائدة
تامة فهو اخص من الكل لكنه غير مشهور والمراد بما يفيد في كلام المص ما يفيد المعنى لا ما يفيد
فائدة تامة وقال الرضي القول والكلام واللفظ من حيث اللغة بمعنى يطلق على كل حرف من حروف
المعاني والمباني وعلى ما هو اكثر منه مفيدا كان او لا لكن القول اشتهر في المفيد بخلاف اللفظ واشتهر الكلام
في المركب من حرفين فصاعدا انتهى فمجموع الاقوال اربعة وقيل فالاقوال خمسة والقول الخامس
على ما يفهم من كلامه نقلا عن ابن المعطي ان القول حقيقة في المفرد واطلاقه على المركب مجاز
قول المص هو التلفظ بمنزلة الجنس وقوله بما يفيد كالفصل يخرج المهمل ان اريد افادة المعنى مطلقا
او الكلمة والمركب الغير التام ان اريد الفائدة التامة وهذا بعيد هنا جدا قوله ويقال بمعنى المقول
يعني انه في الاصل مصدر كما اشار بقوله التلفظ ثم تجوز به عن المقول كالخلق بمعنى المخلوق ثم صار
حقيقة عرفية لاشتهاره فيه فهو مجاز بالنظر الى اللغة وحقيقة بالقياس الى العرف قوله ويقال ايضا للمعنى
المتصور اى المتعقل في النفس لكن لا مطلقا بل المعبر عنه باللفظ وهو المسمى بالكلام النفسي في الـ
اذ كل من يامر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو
غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافه كذا في الكتب الكلامية فمراده بالمتصور ما ليس بمعنى العلم
بل بمعنى الموجود في النفس حين ارادة الخبر مثلا باللفظ في الاغلب وقد لا يعبر عنه باللفظ كما تقول
لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك وكثيرا ما لا تذكره لك فقوله المعبر عنه باللفظ بناء على
الاكثر ويقال للرأي فيقال هذا قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى اى رأيه ومذهبه والفرق بينهما ان
الرأي من رؤية القلب وهو الاعتقاد المكتسب من النظر والاجتهاد سواء كان متفقا او مختلفا فيه

٣ كيف وقد قالوه على المسلمين

٤ بجلوا صدع الاصالة والاستحكام

ويؤيده ما قيل في قوله تعالى قالوا انا معكم الخ لانهم قصدوا بالاول دعوى احداث الايمان وبالآخرة فانه يدل على انهم لم يدعوا الكمال الايماني حين خاطبوا المؤمنين م

٥ والمذهب

فيه والمذهب هو الاعتقاد الاجتهادي المختلف فيه فالرأي اعم وقيل الرأي قريب من المذهب وقد يفرق
بينهما بان الرأي اعم من المذهب لانه يكون في الشرعيات فقط واصله مكان الذهاب او نفس الذهاب ثم نقل
عرفا لمعناه المشهور واطلاقه على الرأي مجاز بعلاقة السببية لانه سبب لاظهاره واعلامه كما قاله
ابن ابان والظاهر اتحادهما هنا قوله مجازا ابتداء لقوله ويقال فيكون مجازا في المعاني الاربعة الاخيرة
اما في المقول فمن قبيل تسمية المفعول بالمصدر والعلاقة التعلق فذكر المتعلق بكسر اللام واريد
المتعلق بفتحها بالنظر الى اصل اللغة واما في العرف فهو حقيقة في المقول كما مر واما الثلاث الباقية
فمن تسمية المدلول باسم الدال قيل وقد صرح بعض اهل الكلام بان اطلاق الكلام والقول على
النفسي حقيقة وان خالفهم فيه كثيرون واوله بعضهم انتهى وما اختاره المص هو الموافق لمذهب اهل
السنة والجماعة مع ان الظاهر ان تصريح بعض اهل الكلام في كلام الله تعالى وليس في تحقيق
كلامه تعالى ولا الاعم منه بل الكلام في باب قولنا وكلامنا ولذا تعرض لاطلاقه على الرأي والمذهب قوله
والمراد باليوم الآخر لم يبين معنى الآخر لبيانه في وبالآخرة هم يوقنون ومعنى اليوم في الشرع
ما بين طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس وعند الحكماء من طلوع الشمس الى غروبها وقد
يطلق بمعنى مطلق الوقت ليلا كان او نهارا قصيرا كان او طويلا وهو المراد هنا ولذا قال من وقت الحشر
اى من وقت البعث وهي وقت النفخة الثانية قوله الى ما لا يتناهى ضرب الغاية بما لا يتناهى
مع انه ليس بنهاية اليوم الآخر كناية عن عدم تناهي ذلك الشيء وهو من التسامح المشهور ونظيره
العلماء يقال وهلم جرا الى غير النهاية تصاعدا الى غير النهاية والمراد بعدم التناهي والمعنى
هنا من وقت الحشر بحيث لا يتناهى وسمى آخرا لانه ليس بعده يوم آخر وهذا مراد من قال وهو الابد
الدائم الذي لا ينقطع وان كان له مبدأ وهو وقت الحشر ووصف بالآخر لتأخره عن الوقت المحدود
من جهة طرفيه وهو وقت الدنيا وبعبارة اخرى سمي بالآخر لتأخره عن الايام المنقضية من
ايام الدنيا قوله او الى ان يدخل اهل الجنة الخ وهذا يصلح ان يكون غاية لكن وقت الحشر ليس له
امتداد والغاية انما يكون لما له امتداد فيقال المراد به الوقت المتسع الشامل لوقت الحساب واعطاء
الكتاب والميزان والصراط وغير ذلك مما يكون له امتداد ضرب له الغاية ويؤيده الوجه
الاول حيث اريد به فيه الغير المتناهي والاشبه انه ثمانية امن توهم ان المراد به وقت قيام
الموتى من القبور كما يؤيده تسمية ذلك اليوم بالساعة او يقال معناه على ذلك التقدير من وقت
الحشر وما يزاد عليه الى ان يدخل الخ قوله لانه آخر اوقات المحدود وعلى هذا بالنسبة الى الوجه
الثاني اى آخرية اليوم المذكور على هذا بالنسبة الى الاوقات المحدودة لا مطلقا كما في الوجه
الاول فانه وان كان بعده وقت لكن لا يحد فهو آخر اوقات المحدود فيوم الحشر له ابتداء وانتهاء
حينئذ فهو محدود وآخر ايضا كما قال تعالى ان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون وما بعده
مما لا يتناهى في جانب المستقبل فقدم الوجه الاول لان الايمان به يتضمن الايمان بالثاني لدخوله

٢ واهل النار

٤ ونفي ما انتحلوا اثباته

تنبيه بلا عكس ولان اطلاق اليوم علىه شايع في القرآن سواء كان حقيقة او مجازا كذا قيل وفيه
ما فيه قوله انكار ما ادعوه يعني هو قولهم امنا الظاهر ان امنا انشاء فانهم احدثوا الايمان بحسب الظاهر
بهذا اللفظ ولا دعوى في الانشاء الا ان يراد به الاخبار باحداث الايمان فالمراد دعوى احداث الايمان فيما مضى
سيشير اليه المص والانتحال بالحاء المهملة ادعاء الشخص لنفسه ما لغيره والمراد هنا ادعاؤهم ما ليس
لهم ومآله الكذب من النحلة وهي الدعوى مطلقا لكنه شاع في الدعوى الباطلة ويهذا مفهوم من قوله انكار
ما ادعوه اذ الانكار للدعوى الباطلة وعن هذا قال بعضهم انه عطف تفسيري وقيل ان الاول ناظر الى ادعائهم
الاخلاص واحاطة عقايدهم بالايمان من جميع جهة وقوله نفي ما انتحلوا ناظر الى ما اشار اليه النظم من
حيث عقايدهم الفاسدة بالتشبيه وما يضاهيه ولا يخفى انه تخصيص بلا مخصص قوله ونفي اصل
وما امنوا اي مقتضى الظاهر مع قطع النظر عن مقتضى الحال قوله ليطابق في تعليل لكون الظاهر وما امنوا
قوله لكنه عكس اشارة الى مقتضى الحال الموجب اتيان ما ذكر في النظم الجليل يعني ان قوله امنا يفيد
الاهتمام بشان الفعل اذ القاعدة تقديم ما هو اهم ولهذا قدموا الفعل حيث قالوا امنا على ان نظرهم
الى صدور الفعل عنهم لا ببيان فاعليتهم لذلك الفعل وانما تعرضوا الفاعل لاجل الفعل فالنظر اليه
بالتبع وقوله وماهم بمؤمنين الامر فيه بالعكس فانه يفيد الاهتمام بشان الفاعل لما ذكرنا والنظر
الى الفعل لاجله وبتبع له فالرد الذي يطابقه التصريح بنفي الفعل عنهم وعدم الاكتفاء بنفيه عنهم
تطفلا ولا يخفى عليك ان تقديم الفعل هو الاصل فلا يرام له نكتة لا سيما اذا كان الغرض افادة ماضوية
فلا بناء في كون النظر الى الفاعل بالاصالة فالمطابقة متحققة نعم لا بد من نكتة اختيار الجملة الاسمية
هنا والفعلية هناك وما ذكروه النبي به لو تم لزم ان يكون في مثل خلق الله وعلم الله ان يكون النظر
الى الفعل دون الفاعل بالاصالة قوله لكنه عكس اي لم يراع المطابقة وهذا معنى العكس ثم لا انه عكس
في التصريح على انه لا يخرج المقصود لانه لو قيل عكس اي صرح بشان الفاعل لكن لا لذاته بل للكناية عن
نفي الفعل لكان سديدا قوله تاكيدا ومبالغة في التكذيب يعني ان تقديم المسند اليه على الخبر
المشتق كتقديمه على الخبر الفعلي يفيد التخصيص ان ولي حرف النفي وهنا كذلك لكنه قد يكون لتقوى
الحكم حسبما يقتضي المقام والمرام اذ افادة التقديم مطلق الحصر اكثري لا كلي ولما كان القوم
ادعوا حدوث الايمان فقط ولم يدعوا قصر الايمان بل لم يدعوا كمال الايمان فضلا عن ادعاء
الاختصاص لم يحسن انكار الاختصاص عليهم بل لا يصح ذلك لايهامه ان اصل دعوى احداثه
ثابت لهم والمنكر ادعاء اختصاص الايمان بهم دون سائر الناس ولا يخفى فساده ولو قيل
الحصر المستفاد هنا ليس ما ذكر بل تخصيصهم بنفي الايمان بالنظر الى المؤمنين المخلصين لم يبعد بناء على ان
هذا مقتضى القاعدة لكنه بعيد عن السوق والذوق فالتقديم لتقوي الحكم فقط اذ العدول الى الجملة
الاسمية وتقديم المسند اليه وايلاءه حرف النفي لسلوك طريق الكناية في رد دعواهم الباطل لبيان
رد ما انتحلوه لانفسهم على ابلغ وجه لان اخراج ذواتهم من عداد المؤمنين من غير تقييد بال

٤ قولهم في التصريح دون الفاعل

~~ليس [illegible] من عداد~~ المؤمنين

تقييد بالزمان والمفعول مع افادة الجملة الاسمية العموم في النفي ابلغ من نفي الايمان عنهم في ماضي الزمان
اذ اخراجهم عن الصلاحية للايمان وعن التمكن له ابلغ عن سلب الايمان عنهم بدون سلب الاستعداد
له نظيره ما ذكره ائمة الاصول من ان نفي الحل عن ذات الشيء اشد مبالغة من نفي حل التناول
له مع كون الشيء باقيا على اباحته في ذاته فذكر الملزوم واريد اللازم اذ نفي كونهم معدودين من زمرة
المؤمنين مستلزم لنفي الايمان عنهم وهو المختار في الكناية وانما قلنا فذكر الملزوم فان كون
الايمان ثابتا لهم مستلزم لكونهم معدودين من طائفة المؤمنين ونفي اللازم مستلزم لنفي
الملزوم فذكر نفي الملزوم هنا واريد نفي اللازم كناية ولا ريب في ان الكناية لكونها طريق برهان
ابلغ من التصريح لانها كاثبات شيء مع بينة اذ انتفاء اللازم اعدل شاهد على انتفاء الملزوم
كانه قيل في ردهم وما امنوا لكونهم خارجين عن صلاحية الايمان وعن زمرة اهل الايقان
فالحق لهم ثبوت الادعاء فهذا الرد مطابق لقولهم في التصريح بالشان واما الاشكال بان هذا
انما يصح لو قيل وما هم من المؤمنين فضعيف جدا فان نفي فاعليتهم يستلزم نفي صدور الفعل
عنهم على ابلغ وجه كما عرفته وهذا يستلزم عدم كونهم معدودين من المؤمنين ولا مدخل في
ذلك لكون الوصف مجرورا بالباء او من بل الجر بالباء اعون شيء في المراد كما اشار اليه بقوله ولذلك
اكد النفي بالباء والقصد التاكيد والمبالغة في التكذيب اذ زيادة الباء في خبر ما المشبهة بليس
لتاكيد الحكم واطلق الايمان عطف على قوله اكد اي ولذلك اطلق الايمان عما قيدوه من الايمان
بالله واليوم الآخر اذ نفي المطلق لعمومه مستلزم لنفي المقيد ولذا قال على معنى انهم ليسوا من الايمان في شيء ثم قال
ويحتمل ان يقيد بما قيدوا به فيكون المفعول به محذوفا بقرينة كونه جوابا واما في الاول فانما نزل
منزلة اللازم كما هو الظاهر الموافق لما ذكرنا من ان المراد اخراجهم عن قابلية الايمان او المفعول
المحذوف يعتبر عاما مع الاختصار قوله لانه جوابه ورعاية المطابقة لما قبله يقتضي التقييد سواء
كان في الحكاية او المحكي وسواء كان المراد به العموم او الخصوص فان الايمان بالله واليوم
الآخر معتبر بحسب الظاهر وهذا مراد المص لا التقييد به احترازا عما سواهما وبالجملة اريد بهما ما
اريد بهما في قوله امنا بالله وباليوم الآخر وقيل الظاهر المطابق لما في الكشاف انه ابتداء كلام
لفائدة مستقلة ويجوز تعلقه بقوله ولذلك ولا يخفى ان المعنى الثاني هو المتبادر من كلام المص و
انسب بالمقام قوله والآية تدل على ان من ادعى الايمان الخ وادبه رد ابي منصور الماتريدي حيث
قال في التاويلات الآية اخبار منهم انهم قالوا ذلك بالسنتهم قولا واظهروا خلوف ما في قلوبهم فاخبر الله
نبيه عليه السلام انهم ليسوا مؤمنين اي مصدقين بقلوبهم فهذه الآية ونحوها تنهض على الكرامية
انهم يقولون الايمان قولا باللسان دون التصديق فاخبر الله تعالى عن جملة المنافقين انهم ليسوا بمؤمنين لما
لم ياتوا بالتصديق وهذا يدل على ان الايمان تصديق بالقلب والكرامية يقولون بل هم مؤمنون فرد المص
بقوله والآية تدل الى قوله والخلاف مع الكرامية في الثاني نقل في آخر المواقف وايمان المنافق عند

٤ ليسوا من الايمان في شيء

٤ وفاقد قلبه شيء بالاعتقاد لم يكن مؤمنا لان من تفوه بالشهادتين فارغ القلب عما يوافقه او ينافيه لم يكن مؤمنا

٤ فلا ينهض حجة عليهم

كفره كايمان الانبياء عليهم السلام وفي شرحه لاستواء الجميع في ذلك الايمان نقلا عن الكرامية فلا يرد
الكرامية تنتهض حجة عليهم فالقول قول شيخنا ابي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى ونقل الامام عنهم ان
المنافق عندهم مؤمن ومن مذهبهم ان الايمان لا يلزم ان يكون منجيا من العذاب المخلد انتهى فيخ لا يمنع
في الخلاف بيننا وبينهم اذ المنافق مخلد في النار عندنا وعندهم وان احكام الاسلام كرفع الجزية عنهم و
والصلوة على موتاهم قبل ورود النهي وغير ذلك جارية عليهم عندنا وعندهم والفرق بان المنافق
عندهم مؤمن في الدنيا حقيقة وعندنا مؤمن لغة لا حقيقة قليل الجدوى قال بعض الافاضل
انه يطلق على الاقرار باللسان الايمان عند اهل اللسان واللغة لقيام دليل الايمان وهو الاقرار فانه
امارة الامور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضب والفرح ونحوهما
انتهى اي ليس المراد بقوله يسمى مؤمنا لغة انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقق مدلوله اللغوي
بل المراد انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي كما يطلق على
الغضب والفرح على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما اعني الآثار اللازمة للغضب
والفرح وان لم يكن المدلول متحققا لجواز تخلف المدلول عن الامارة واما الكرامية فزعموا
ان اطلاق المؤمن على المقر باللسان وحده على الحقيقة ولذا قيل انه لو استدل بها على ان
مدلول الايمان التصديق القلبي دون اللسان حيث نفى عن المنافقين الايمان لانتفاء التصديق
القلبي مع اقرارهم باللسان لتم الرد على الكرامية في ادعائهم ان الاقرار اللساني مسمى الايمان
ظاهرا انتهى وقد عرفت كون الرد تاما بما نقلنا عن المواقف وشرحه فلا حاجة الى توجيه
فيه اشعار بتسليم ما ذكره المص قوله لان من تفوه بالشهادتين اي الآية لا تدل على
ذلك لكنه لم يكن مؤمنا عندنا اذ المعرفة والتصديق بالاختيار شرط الايمان عندنا دون
عند الكرامية بل المعرفة بدون الاذعان والقبول ليس بايمان ولا يخفى عليك ان عدم ايمان
المنافقين لعدم ايمان قلوبهم كما قال تعالى امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم الآية ولم يقل وكذبت
قلوبهم فالآية كما تدل على عدم ايمان المنافق تدل على عدم ايمان الخالي عن النقيضين لاشترا
اشتراكهما في العلة وهي عدم التصديق القلبي سواء كان بسبب الانكار والتكذيب او بسبب
الخلو عن النقيضين اذ الاعتبار عدم تحقق التصديق كما دل عليه النصوص غايته ان دلالته
على عدم ايمان المنافق بالعبارة وعلى عدم ايمان فارغ القلب بالاشارة لكون الاول
مسوقا له دون الثاني والقول بان كفر المنافق يجوز ان يكون كفرا لكونه تكذيبا لما يجب التصديق
به وانكاره ضعيف لانه مع عدم موافقته لما استفيد من قوله تعالى ولم تؤمن قلوبهم من ان سبب
كفرهم انتفاء التصديق يشكل عليه اثبات كفر الخالي الذهن مع ان القائل بهم ممن ذهب الى كفره
قوله مع الكرامية فرقة من الفرق الضالة ومعدودة من المشبهة اذ اعتقادهم ان الله تعالى على
العرش من جهة العلو مماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول وغير ذلك من الترهات

فانه يقال ان الكرامية ذهبوا
الى ان الايمان الاقرار باللسان
بشرط ان لا يخالفه تكذيب فيكون
فارغ القلب عما يوافقه او
ينافيه مؤمنا عندهم
ولا يكون مؤمنا خيالي
عندنا فثمرة الاختلاف في
المتحقق فيه فلذا الكلام في كون
المنافق مؤمنا عندهم لا عندنا
منه

من الغرض الكرامية بكسر الكاف وتخفيف الراء طائفة منسوبة الى محمد بن الكرام وفي شرح
النخبة بتشديد الراء على اللغة المشهورة وفي القاموس ضبطت بفتح الكاف وتشديد الراء
قوله تنتهض حجة عليهم فقد نقل في آخر المواقف ان الكرامية قالوا ايمان المنافق مع كفره كايمان
الانبياء عليهم السلام لاستواء الجميع في ذلك الايمان ونقل عنهم ايضا انه في المواقف اضمر الكفر
واظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار انتهى فلا تنتهض الآية حجة عليهم
والقول بانه حكمهم بالايمان من اضمر الكفر واظهر الايمان بحسب الشرع لا ينافي اشتراط
الخلود في كونه مؤمنا بينه وبين الله تعالى وبهذا حكموا بالحقيقة انتهى ضعيف
لانه ان اراد بان يعاقب عند الشرع الايمان عند الشرع في الدنيا فما ذكره صحيح لكن لا يفيده اذ المعتبر
الايمان الشرعي المعتبر في الدارين وان اراد الايمان المعتبر في الشرع مطلقا في الدارين
فما ذكره ممنوع وقيل ان الحق ان المنافق مذهبهم قولهم ان المنافق مخلد في النار عندنا
وعندهم وان احكام الدنيا احكام الاسلام جارية عليهم عندنا وعندهم فليس بيننا وبينهم
اختلاف في المعنى بل فيمن تلفظ بالشهادتين فارغ القلب عن النفي والاثبات فعندهم مؤمن
ناج وعندنا ليس بمؤمن انتهى وضعفه ظاهر بما ذكرناه من انهم قالوا ايمان المنافق مع كفره
كايمان الانبياء كما صرح به في اواخر المواقف وقد نقل الامام كغيره ان المنافق عندهم في الآخرة
ليس بمخلد فيمن تلفظ بالشهادتين وخلا قلبه فارغ القلب كما زعمه فلا تنتهض الآية حجة عليهم ولو سلم الحصر فيه
بما ذكره فهي حجة عليهم ايضا لان بينا سابقا من ان الآية كما تدل على عدم ايمان المنافق كذلك
تدل على عدم ايمان الخالي عن النقيضين باشارته لاشتراكهما في العلة اعني انتفاء
التصديق القلبي ومعنى قوله فلا تنتهض اي لا تقوم حجة على الكرامية لعدم قيامها
في محل النزاع على ما اختاره المص وقد عرفت ما فيه وما عليه قوله الخدع بفتح الخاء وكسرها
كذا في النسخ التي عندنا بفتح الف وفي بعضها بالالف وهو الموافق لما في النظم ولقوله
والخداعة وسر الاول ان المشهور المتداول بمعنى الثلاثي دون المزيد فيه وقيل
الخداع والخدع بمعنى الخداع من الثلاثي ايضا دون المفاعلة وهو الظاهر وفي المصباح
خدعه خدعا والخدع بالكسر الاسم منه يعني انه اسم مصدر بمعناه والخديعة مثله لكونه مصدرا
هو الاولى قوله ان توهم غيرك بامارات وتخالف ما تخفيه في خدمك وغيره من [illegible]
المخفيات كرواء الجبن مع المكروه بالنظر الى غيرك وان كان نفعا في نفسه اذ المراد
بالغير [illegible] بالنسبة الى المستخفي ونفعا بالنسبة الى آخر [illegible] لا سيما
[illegible] الكشاف [illegible] ان يوهم صاحبه [illegible]
لكنه قولك خلاف ما عنده تحقيقه احسن من قول الكشاف [illegible]
من التنزيل كما هو الظاهر من الانزال والمراد انما احتاج الى [illegible] الذي هو غير حاصل لكن

[illegible] وتقال ايضا كحافظ [illegible] كرام منه

قال المطرزي اخبرني الثقات انه بفتح الكاف وتخفيف الراء بزنة حذام منه

التفسير في عرف العامة منه

من المكروه ما لم ينسب

وتخادع

بصدده لما قرب الحاصل او استنزاله عن تدبيره في التحفظ منه وهذا هو المناسب للمقام وفي بعض النسخ ليتركه من الازلال اي لتمنعه وتسقطه عن الرأي الذي تمسك به في التحفظ والخلاص عنه وهو الاولى مما قيل اي تذهبه وتمنعه عن مطلوبه الحاصل بل لا وجه له ولم يقل وتنزله عطفا على قوله توهم لان المعتبر في الخدع الايهام المذكور المعلل بالانزال لا الازلال بالفعل وايصال المكروه فانه في وسع الخادع غايته انه قد يترتب عليه ايصال المكروه وقد لا يترتب ويؤيده قوله تعالى يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين وقوله تعالى انهم يكيدون كيدا الآية والمكر والخدع والكيد بمعنى واحد فنقول لغيره وهو ان يوهم صاحبه خلاف ما يريده من المكروه ويصيبه به اي يصيب الخادع صاحبه المكروه بناء على الاغلب والمصنف زاد قوله لتنزله تبعا للراغب على الكشاف فقيل انه اشارة الى ان ما في الكشاف غير جامع وقال الطيبي لعل قوله من المكروه ليشمل التخلص منه لان العدو يكره خلوص عدوه كذا قيل والظاهر ان اشتمال التعريف على العلة الغائية ليس بلازم والمكروه مذكور فيهما وشمول التخلص منه متحقق فيهما فتعبير الكشاف عدم كونه غير جامع ليس بظاهر فليتبع ولذا حمل بعضهم عليه وفي بعض النسخ بصدده بكذا صححه المحشين وهو المناسب للمقام وفي بعضها عما هو بصدده قوله من قولهم خدع الضب اي ما ذكر معنى عرفي له اخذ من احد هذين القولين لمناسبة بينهما اما الاول فلانه في المعنى العرفي اعتبر التواري والاخفاء كما في اللغة واما الثاني فلانه في المعنى العرفي اعتبر الابهام خلاف ما يخفيه وعمل خلاف ما اوهمه فظهر ان المناسبة بين المعنى العرفي والمعنى الثاني للغوي اتم منها في المعنى الثاني فلو قدمه بل لو اكتفى به لكان احرى واولى بوزنه وحجره بتقديم الجيم المضمومة على الحاء المهملة الساكنة ثقبة في الارض ينفذ منه الى جوف الارض وضب خادع تغيب في الجحر حيث يبين اولا بالاشخص وتانيا بالاسم الفاعل وهذا من دأب ارباب اللغة وخدع بفتح وكسر مبالغة خادع والمبالغة في مثل هذا بحسب الكيف ويحتمل الكم اذا اوهم الحارس اي الصياد الضب خاصة اي اوقع الضب في وهم الحارس باخراج ذنبه مثلا وبهذا نظرا انه توهم غيرك وصحبك ثم تخرج من باب آخر وبهذا ايضا المكروه الى الصياد لحرمانه مطلوبه وبهذا الابهام يتحقق في الحيوان غير مختص بالانسان ولما فعله بهذه المناسبة اعتبر انه توهم في المعنى العرفي دون انه تستر وتعلم مثلا وبقيل انه المعنى اللغوي الثاني متحد مع العرفي وليس كذلك اذ اللغوي مختص بالضب فالنقل الى المعنى المجاز نقل عن الراغب خدع الضب استتر في جحره واستعمال ذلك فيمن اعتقد امرا مبهما انه عمر بالبلد عمر يدخل يده في جحره حتى قتل العقرب بواب الضب وحاجبه ولاعتقاد الخديعة فيه قيل الخدع من ضب تورد واصل الاخفاء يعني ان معنى الخداع لغة ما مر واصل معناه بحسب الاشتقاق ما ذكره هو الاخفاء لا اعتبار في اكثر ما يتبعه فان الضب يختفي في جحره والمنافق يخفي

يخفي اعتقاده ومقصده وكلام الراغب يوهم ان اصل معناه اللغوي وما ذكره المصنف وفق لمعناه اللغوي قوله ومنه اي مما اخذ من الخدع بمعنى الاخفاء المخدع بتثليث الميم وفتح الدال كذا نقل عن المصباح وهو ما يخزن فيه المال ويحفظ وانما سمي الخزانة مخدعا لاخفاء المتاع فيه الخزانة بكسر الخاء ومن لطائف بعض الظرفاء الخزانة لا تفتح والطف من ذلك ما قال العلامة الشيرازي في شرح المفتاح العنبر الغبار بكسر العين وروالا يفتح فيه العين وما نقل عن الراغب من ان المخدع بيت في بيت كانه جعل خادعا لمن رام تناوله لكنه يوهم ان المخدع مأخوذ من الخدع بمعنى اللغوي لا من الاخفاء والمصنف لم يرض به فقال ومنه اي من الخدع بمعنى الاخفاء ردا عليه والاخدعان بفتح الهمزة تثنية اخدع وهما عرقان في جانبي العنق وشعبة من الوريد ولخفائهما قيل اضرعا فهو مأخوذ من الخدع بمعنى الاخفاء وهو مقتضى كلامه حيث عطفه على المخدع وقيل هما تخفيا ونظيرا له فلذا توهم بينهما الخداع نسبيا فيكونان مأخوذا به من الخدع بمعنى اللغوي وهو وجه جيد لكن لا يلائم كلام المصنف والمخادعة تكون بين اثنين اذ المفاعلة يقتضي ان يفعل كل احد بالآخر مثل ما يفعل به بحيث يكون احدهما فاعلا صريحا والآخر مفعولا صريحا ويجيء العكس ضمنا فيكون كل من المتخادعين يخدع صاحبه وبهذا المعنى الحقيقي ليس بمقصود هنا وعن هذا حاول توجيهه فقال وخداعهم مع الله تعالى الخ قوله ليس على ظاهره اذ لا يخفى على احد ان خدعة المنافقين له تعالى مستحيل جدا وخدعة الله تعالى لهم على حقيقته فلانه قبيح عند المعتزلة بناء على اصلهم الفاسد واما عندنا معاشر اهل السنة فلانه يمتنع نسبته اليه تعالى حقيقة لانه يوهم العجز لانه حيلة يجلب بها عزة الى مضرة وهو تعالى منزه عن ذلك وايضا قيل في تفسير الخدع انه توهم غيرك خلاف ما تخفيه من المكروه مع استشعار خوف او استحياء من الجهر ولا يخفى استحالته في شأنه تعالى لو ذكر وخداعهم مع الله تعالى الاولى وخداعهم الله تعالى بلا ذكر لفظ مع اما اولا فلان الخداع متعد بنفسه واما ثانيا فلانه مع يدخل في المتبوع في الاغلب ولا يخلو عن سوء الادب ولم يقل فخداعهم لانه ليس سببا لما قبله ولا مسببا بل هو استيناف جواب سؤال مقدر فهو موقع الواو قوله لانه لا يخفى عليه علة لكون الله لا يخدع اي لانه تعالى عالم بالخفيات يعلم الاشياء قبل وقوعها كلية كانت او جزئية يتعلق قديم بانها ستوجد وبعد وقوعها يتعلق حادث بانها وجدت الآن او قيل فاذا كان الامر كذلك فكيف يخدعه احد مع تحت قدرته القاهرة وارادته العلية ولذا نقل عن شرح التأويلات لا احد يقصد مخادعة الله تعالى مع اقراره بانه خالقه ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الآية وقول الكشاف والثاني اي والجواب الثاني من الاربعة ان هذا ترجمة عن معتقدهم وظنهم ان الله تعالى ممن يصح خداعه الى آخر ما قال ضعيف جدا كما مر من نقل شرح التأويلات لا احد يقصد مخادعة الله تعالى والمنافقون يعرفون ربهم ويعرفون انه تعالى يعلم الاشياء كلها على ما هي عليه

لو قدمه لكان في العنوان

اقبل عليه ثم خرج من باب آخر

اذ التواري في جحره

من اهل الكتاب خصوصا احبارهم وهم في الحقيقة اشرارهم وكون ايمانهم كلا ايمان لاعتقاد
التشبيه واتخاذ الولد كما مر تفصيله لا لعدم عرفانهم بالله وصفاته فيبعد عن مثلهم تجويز
ان يكون الله في زعمه مخدوعا ومصابا بالمكروه من وجه خفي وتجويز ان يدلس على عباده
ويخدعهم كما زعمه الزمخشري والنوعي لقول الحكماء هنا من فضول الكلام وقول الزمخشري
ولا ان لذاته تعلقا بكل معلوم مذهب اعتزالي لاسناد العلم الى ذاته اشارة الى نفي صفة العلم
ق ولانهم لم يقصدوا خديعته فانهم اذا علموا انه تعالى يمتنع خداعه لم يتصوروا ان يقصدوه
اذ العاقل لا يقصد ما يمتنع وجوده ما لم يعرض له فرط الحيرة والدهشة كقول المشركين ربنا
اخرجنا منها وقد تشبثوا بالخلود لفرط الحيرة وهنا كذلك ولو قيل ان المنافقين لما شاهدوا
عزة المسلمين واستعلاء شانهم آنا فآنا وقعوا في حيرة عظيمة ودهشة جسيمة فجوزوا
ان يكون الله تعالى مخدوعا وخادعا لكان لما ذكره الزمخشري وجه في الجملة فيكون نقل قول الكافرين
لكنه ركيك جدا وعن هذا اسقطه المص بل اشار الى سخافته بقوله ولانهم لم يقصدوه
ولم يتعرض المص دليل عدم كونه خادعا لظهوره وقد اوضحناه آنفا ق بل المراد مخادعة رسوله
عليه السلام اشارة الى ان المجاز اللغوي غير جائز هنا فهو اما مجاز في الحذف او مجاز في
في النسبة الايقاعية وهذا هو المراد بقوله او على ان معاملة الرسول عليه السلام لا ان
يطلق مجازا لفظ الجلال على الرسول عليه السلام لما عرفت من عدم صحته وجريان المجاز العقلي
في النسبة الايقاعية بل الاضافية مما صرح به النحرير في المطول والظاهر ان كلا من الخداع
محقق من جانب الرسول عليه السلام والمؤمنين كما انه محقق من المنافقين ولا ضير في التزامه
اذ لا مانع من صدوره من الرسول عليه السلام والمؤمنين باغفالهم وايهامهم خلاف ما يريدون
من المكروه لكن لما كان خداع المنافقين الافساد وهيجان الحروب والفتن بين العباد رد الله
تعالى عليهم بقوله وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون بخلاف خداع المسلمين فانه صلاح
واصلاح في الحقيقة وعن هذا ورد الحرب خدعة ويحتمل ان يكون الخداع مجازا في جانب
المؤمنين حقيقة من المنافقين لان المص ممن يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز واما جعله
مجازا منهما فلا يلايمه قوله واما ان صورة صنعهم الخ وكذا لا يحسن جعله بمعنى يخدعون لقوله
ويحتمل ان يراد الخ ق من حيث انه خليفته بيان الملابسة عليها يدور صحة المجاز العقلي لكن
الملابسة المعتبرة في المجاز العقلي على ما ثبت في كتب المعاني تحققها هنا خفي فليتدبر
كما قال تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله تأييد لكون معاملة الرسول حقيقة معاملة الله
مجازا بهذا يقتضي كلامه ولا يخفى ما فيه لان اطاعة الرسول اطاعة الله تعالى حقيقة
في الوجود الخارجي وان كان غيره بحسب المفهوم والعطف في قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول بناء على تغاير المفهوم الذي كفى في صحة العطف صرح به صاحب التوضيح

التوضيح في بحث الاجماع بخلاف المخادعة فانه خداع الرسول ليس خداع الله حقيقة في
الوجود الخارجي فالتأييد المذكور منظور فيه والقول بان كل ما يتعلق بالرسول عليه
السلام عائد بالآخرة الى الله تعالى والى دينه ليس بشيء اذ مثل الخداع والمحاربة لا شك في
عدم عوده الى الله تعالى في الوجود الخارجي وانما صح ايقاعه عليه تعالى للملابسة مجازا عقليا
فاين الثرى من الثريا والقول بان التشبيه باعتبار ظاهر المشبه وهو ادعاء الاتحاد
بينهما مبالغة ضعيف اذ لا بد في التشبيه اشتراك الطرفين في وجه الشبه وهنا ليس كذلك
فلا تغفل ق ان الذين يبايعونك الآية مبايعة الرسول عليه السلام ليس مبايعة الله تعالى
في الوجود الخارجي حقيقة فايقاعها عليه تعالى مجاز عقلي وبهذا الاعتبار يصح التشبيه
بلا تكلف ولو اكتفى به لكان اظهر واما متابعة الرسول عليه السلام اطاعته له بطريق مخصوص
فهو اطاعة لله تعالى بحسب الوجود الخارجي وبهذا الاعتبار لا يصح التشبيه ق واما صورة
صنعهم بيان وجه آخر لذلك الخداع اي ان الكلام محمول على الاستعارة التمثيلية شبه الهيئة
المنتزعة من امور عديدة وهو اظهار الايمان والمودة والمجالسة مع اهل الايمان واستبطان
الكفر والعداوة المفرطة بالهيئة المأخوذة من افعال المخادعين وكذا الكلام في صنع الله تعالى
وامتثال الرسول والمسلمين فالمخادعة من الله تعالى والرسول بهذا الطريق والاستعارة ليس
مخادعة الرسول عليه السلام ويحتمل ان يكون استعارة تبعية في يخادعون لكن قوله صورة صنعهم
وصورة صنع المخادعين يلايم الاستعارة التمثيلية بل كالنص عليها وجه صنع الله تعالى اياهم كونه
خداعا لان ظاهره احسان وباطنه خذلان ومن هذا يظهر وجه التشبيه من اظهار
الايمان اي بالاقرار الدال على الايقان حين لقائهم المؤمنين والاستبطان اي الاخفاء في الباطن
بعدم ذكرهم اللفظ الدال على كفرهم بل بذكر ما يدل على انتفائه وهذا معنى الاستبطان هنا
والا فالكفر مستبطن في ذاته لكونه فعلا قلبيا كالايمان ق بجراء احكام المسلمين من حقن
الدماء وسلامة الاموال والاولاد ومشاركة المؤمنين في المغانم والاحكام وهذا في اول حالهم
وبعد برهة من الزمان ظهر حالهم وفشا شانهم وذم الله تعالى عن اخرهم سجي النفيس
في قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا الآية ق واهل الدرك لقوله تعالى ان المنافقين في
الدرك الاسفل من النار والاستدراج الاستصعاد والاستنزال درجة بعد درجة هذا
اصل معناه والمراد هنا التقريب الى الهلاك قليلا قليلا وكان مناسبه الاستصعاد اطلق
الاستدراج عليه استعارة مجازاة لهم مكافاة لهم بمثل صنيعهم من اظهار الايمان الخ فهو صورة
صنع الخ جزاء له في واما ان صورة صنعهم اي كصورة صنع المخادعين جمع مخادع او مثنى
والمفاعلة على هذا المعنى مجازية او حقيقية من جهة الهيئة اذ معاملة الخداع من
الجانبين ولم يذكر المص وجهين آخرين ذكرهما الزمخشري الاول انه ترجمة عن معتقدهم

وظنهم انه تعالى يصح خداعه وقد عرفت انه لا وجه له فتركه اولى كذا قيل وقد عرفت توجيهه
فتذكر والثاني انه من قبيل اعجبني زيد وكرمه فيكون المعنى يخادعون الذين آمنوا بالله وذكر الله
بهذه الطريقة لقوة الاختصاص ولما كان المؤمنون من الله بمكان سلك بهم ذلك المسلك انتهى فذكر الله
تعالى لمجرد التوطئة وليس لتعلق الخدع به كقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الآية
وقوله تعالى والله ورسوله احق ان يرضوه الآية والنكتة في ذلك ما اشار اليه الزمخشري من قوة الاختصاص
وقربهم منه تعالى حتى كان الفعل المتعلق بهم تعلق به تعالى ومن هذا القبيل قوله تعالى ان الذين
يؤذون الله ورسوله الآية وكذا الحال في اعجبني زيد وكرمه وعلمت زيدا فاضلا فان ذكر زيد توطئة
وتنبيه على ان الكرم قد شاع والفضل قد شاع بينه وتمكن بحيث يصح ان يسند الاعجاب الذي لكرمه
وهو عطف تفسيري او جرى مجرى التفسير وكذا الكلام في علمت زيدا فاضلا واما قولك اعجبني زيد
كرمه على البدلية فليس في هذه المرتبة في افادة التلبس بينهما لدلالته على ان المقصود بالنسبة هو الثاني
فقط وانما ذكر الاول سلوكا لطريقة الاجمال والتفصيل وفي صورة العطف قد دل بحسب الظاهر على
قصد النسبة اليهما معا فيكون ادل على قوة التمكن كذا افاده قدس سره مع توضيح منا قوله لدلالته على ان
المقصود بالنسبة هو الثاني فقط ام اشارة الى دفع اعتراض بان فيه بدل الاشتمال ان المبدل منه
بدل على المبدل اجمالا بحيث تصير النفس متشوقة فيكون الملابسة بينهما تامة ولا يكون دون العطف وجه
الدفع هو ان المقصود بالنسبة هو الثاني فقط في البدل واما العطف فكلاهما مقصودان بحسب الظاهر
كما اشار اليه وقد ذهل البعض عن ذلك واعترض به وهذا الوجه يحسن اعتباره هنا ولعله انما تركه
لان الوجهين المذكورين كافيان في تحقيق المقام وعادة المصنف للزمخشري ذكر اللطائف في مواضع
عديدة وقد اشار الى هذا الوجه الذي للزمخشري هنا في قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله
خمسه فعلم انه تركه لعدم استقامة هذا الوجه كترك الوجه الاول (ق) ويحتمل ان يراد بهم عطف
على قوله والخدعة اذ ما له يحتمل ان يراد بيخادعون معناه الظاهري ويحتمل ان يراد به معنى
الثلاثي والتنبيه على ضعف هذا الوجه قال ويحتمل دون الاول ويحتاج في هذا الوجه تأويل في
خداع الله تعالى ولو من جانب واحد لانه خداعهم الله تعالى ليس على ظاهره وكذا الكلام في البواقي
ولا يعتبر خدع الله اياهم حتى يحتاج الى التأويل (ق) لانه بيان لبقول لخفائها والمراد عطف البيان
لكن المراد المنزل منزلة عطف البيان لانه لا يجري كالبدل في الجمل عند النحاة وارباب المعاني
ولذا اختير الفصل (ق) او استئناف اي استئناف بياني والسؤال المقدر سؤال عن سبب
الحكم مطلقا بانه لا يسأل عن سبب معين بقرينة ترك التأكيد كانه قيل لم يدعون الايمان نفاقا
وما غرضهم عن ذلك فاجيب بقوله يخادعون ولا يقرر السؤال بانه هل سبب نفاقهم
واظهار الايمان الخدع وغير ذلك لما مر من ان ترك التأكيد يأبى عنه وكونه استئنافا سبب
للفصل وترك العطف ايضا وكونه بيانا او استئنافا على تقدير كونه بمعنى يخدعون ظاهر لا نه الخدع

سحاب

يخدعون ٢٤٥

لا انه الخدع مع
والقول المذكور مختصا بهم وانه ابقى على ظاهره فهو تام ايضا لانه ابتدأ الفعل في باب المفاعلة
من جانب الفاعل الصريح وان كان المفعول فاعلا ضمنا وقال قدس سره جعل يخادعون بيانا ليقول
او لو من جعل مستأنفا لانه ابتناء لما سبق وتصريح بان قولهم مجرد خداع وايضا ليست
المخادعة امرا مطلوبا بالذات فلا يكون الجواب شافيا بل يحتاج الى سؤال آخر كما ذكره وتعبيره
بيجوز ناطق بها انتهى ولا يخفى عليك ان المتعارف في كون الجملة بيانا لجملة اخرى بيان
ما هو المراد من معناها لخفائها وتوضيحه كقوله تعالى فوسوس اليه الشيطان قال يا آدم الآية
وكونها بيانا لها لخفاء الغرض منها مع وضوح معناها غير مشهور لو سلم جوازه وهنا الخفاء
في الغرض كما ذكره لا في المعنى فجعله تفسيرا اولى من جعله بيانا واما عدم كون المخادعة امرا
امرا مطلوبا لذاته فلا يضر في الجواب وكونه شافيا اذ الغرض اولا من قولهم المذكور المخادعة
وما ذكره الزمخشري والمصنف من ان غرضهم في ذلك ان يدفعوا عن انفسهم بحيث عرض لذلك الغرض
والعادة جرت بذكر الغرض الاول وان لم تكن مطلوبة لذاتها بل تكون وسائل ومن هذا
القبيل قوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء على انه يرد على كونه بيانا له ما
يرد على كونه استئنافا بانه البيان لا يكون كافيا شافيا ولذا يحتاج الى سؤال كما هو
جوابكم فهو جوابنا قيل وقد جوز في البحر كون هذه الجملة بدلا من صلة من بدل اشتمال
فلا محل لها ايضا او حالا من الضمير المستكن في يقول اي مخادعين واجاز ابو البقاء انه
يكون حالا من الضمير المستتر في مؤمنين والعامل فيها اسم الفاعل انتهى وفي كل تعسف اما البدل
فلما مر من ان البدل مقصود بالنسبة دون متبوعه وهذا اكثري وان لم يكن كليا لكنه كاف في التوهين
حيث وجد وجه صحيح يدل على قصد النسبة اليهما واما كونه حالا من فاعل يقول فلانه خداعهم
ليس بمقارن للقول اذ المراد به ما هو الغرض منه والحال المقدرة خلاف الظاهر واما كونه حالا من فاعل
مؤمنين فلا يهامه نفي الخداع بل مع اثباته لما نقل عن الشيخ عبد القاهر من ان النفي في الكلام
المقيد متوجه الى القيد مثلا اذا قيل لم يأتك القوم اجمعون كان نفيا للاجماع وهذا مما لا يميل
الى الشك فيه واحتمال توجه النفي الى المقيد دون القيد او الى كليهما في بعض المواضع بقرينة
قوية لا يفيد هنا لان كان له وجه جزئي كما ذكره الشيخ فترك الاحتمال الراجح في النفي واختيار المرجوح
مع انه لا داعي له مما لا وجه له وقد اعترف ابو البقاء بلزوم نفي خداعهم على تقدير كون جملة
يخادعون صفة المؤمنين والصفة والحال متحدان في المآل ولعل الشيخين لم يتعرضا لهذه
الاحتمالات لما ذكرناه من الاشكالات (ق) بذكر ما هو الغرض المتعلق بهما وجعله بيانا للاستئناف
فقط ضعيف (ق) الا انه اخرج الا بمعنى لكن في زنة فاعلت الزنة اصلها وزنه فاعل
اعلال وعد فصار زنة كعدة للمقابلة اي لان يقابل كل الآخر مثل فعل وفي نسخة للمعارضة
وهي بمعناها من قولهم عارضت الكتاب اي قابلته وفي نسخة للمغالبة اذ المتغالبين يبذل كل منهما

ان الظاهر كونه النفس لامارة
بالسوء ليس مطلوبا بالذات بل
المقصود كونها مائلة الى الشهوات
كما اشار اليه المصنف هناك وله
نظائر كثيرة وبالجملة الاكتفاء
بالامر الاجمالي المشتمل على
الفوائد والمقاصد في الجواب
من عادة البلغاء وديدن
العلماء منه

والقول بانه قيد للنفي دون المنفي
كما قرره النحرير التفتازاني في قول صاحب
التلخيص ولم ابالغ في اختصاره
تقريبا لا يفيد اذ ابو البقاء صرح
بانه حال عن فاعل مؤمنين فيكون
قيدا للمنفي لا محالة منه

جهده ويبالغ فيه فيلزم منه المبالغة فيه فيذكر صيغة المفاعلة المفيدة للمغالبة ويراد به المبالغة
ولذا وقع في بعض النسخ التبالغ
لصدور الفعل من شخص واحد فيتعذر المغالبة ويراد المبالغة كانه ما صدر من واحد صدر من
اشخاص والى هذا التفصيل اشار المص بقوله والفعل متى غولب فيه الخ ومعنى متى غولب اى عورض
وجرى بينه وبين صاحبه معارضة ولذا قال بلا مقابلة معارض ومبارد المباراة بالباء
الموحدة والراء المهملة من قولهم باراه اذا فعل مثل فعله وعارضه فيغلبه ولاريب في كماله واتمامه
فيكون ما عطف تفسير لمعارض ولو عكسه لكان اوضح قوله استصحبت اى الزنة ذلك اى الفعل ودام
فلم يزل قوله ويعضده اى يقويه كون يخادعون بمعنى الثلاثي قراءة من قرأ يخدعون والقارئ
ابو حيوة وعلى هذه القراءة لا يفهم المبالغة ومعنى يعضده يعينه واصله صار عضده وبقوته
الاعانة ولهذا شاع فيه قوله وكان غرضهم اى المنافقين ظاهره انه ناظر الى قراءة يخدعون فيكون
الخدع من جانبهم فقط والمدفع الجانب الآخر على قراءة يخادعون من المفاعلة فلان فيه مصالح وحكمه
الهيئة بحيث لو ترك لادى الى مفاسد كثيرة ولذا قال عليه السلام الحرب خدعة قوله مما يطرق بهم
به ذلك هو القتل والاسر ونحو ذلك ومزيد للموصول ومن بشنيع يطرق وعبارة الكشاف وعما يطرقون
به من سواهم احسن من هذه لانه فاعل يطرقون المؤمنون وهنا يطرق مجهول مسند الى الجار والمجرور
قوله من الاكرام كحقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد والاعطاء اى اعطاء السهم من الغنائم ومشاركة
المسلمين في عموم الاحكام وكان الامر كذلك الى ان ظهر حالهم بعد الاتمام قوله وبذ يعوها اى بظهر
الاذاعة بالذال المعجمة والعين المهملة الاظهار والافشاء الى منابذيهم اى اعداء المسلمين
المنابذة المعاداة واظهار العداوة كان كل ينبذ الى صاحبه عهده ويرمية قوله وما يخادعون الا
انفسهم قراءة نافع الخ اى يخادعون من المفاعلة قراءة هؤلاء المشايخ اى هذه قراءة نافع الخ
قوله والمعنى اى المعنى الى دائرة الخداع اى ضرر الخداع والاضافة لكونه سببا له وانما عبر
عنه بالدائرة للاشعار بانه محيط بهم كاحاطة الدائرة التي هي عبارة عن الخط المستدير بالسطح
المحاط بحيث لا يفوت المحاط المحيط والى ذلك اشار بقوله وضرره اى الى دعته يحيق بهم
اى يحيط بهم فانه علق تغيرله دائما يكنف به مع انه المراد واختار الاطناب لينبه على ما فيه من المبالغة
البارعة ولو قال راجعة اليهم فقط افادة للحصر لكان ابلغ في الذروة العليا ومعنى القصر في
مثل هذا مفهوم الكون مخادعا بفتح الدال مقصور على انفسهم وذواتهم لا يتجاوز الى من سواهم
فهو من قبيل قصر الصفة بهذا التأويل لا قصر الخداع على انفسهم فانه بهذا التأويل لازم في قصر
الفعل المسند الى الفاعل على المفعول وبالعكس كما صرح به قدس سره في حاشية المطول في بحث القصر
الدائرة في الاصل اسم لما يحيط بالشيء ويدور حوله والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية
لانه الدائرة في الاصل اسم فاعل من دار يدور ثم اطلقت على الضرر والمكروه قال تعالى عليهم دائرة
السوء الآية اى دائرة ما يظنونه ويتربصونه بالمؤمنين لا يتخطاهم وبالجملة الدائرة استعيرت

فان الزنة لما كانت للمغالبة
كان ابلغ منها اذا جاءت بلا مقابلة
٣ ويتوجه عليه السؤال بان خدعهم الله تعالى محال فيجرى الجواب الاول بلا تغير والثالث بنوع تغير بان يسقط قوله وصنيع الله تعالى الى اخره منه
٤ عن ذلك ان يدفعوا عن انفسهم
٥ من القوة
٦ وان يفعل بهم ما يفعل بالمؤمنين
من طرقه الزمان بحادثة اذا اصابه بها واصله الاتيان ليلا كذا قيل لكن الاظهر وهو في الاصل لسالك الطريق ثم اختص عرفا بالآتي ليلا قال المحشي في سورة الطارق منه
٧ وان يختلطوا بالمسلمين ٨ فيطلع على اسرارهم
٩ الى غير ذلك من الاغراض والمقاصد
١٠ وابن كثير وابو عمرو ١١ راجعة اليهم

استعيرت للضرر والسوء المحيط المحيط بمن لحقه وحاق به بعلاقة الاحاطة وتردد في التعبير
بالدائرة لطف لانها مستدير يتساوى جميع الخطوط الخارجة من مركزه واذا رسم تخم من
حيث ابتدئ ولما كان الخداع ابتدأ منهم ثم عاد اليهم كان كالدائرة الرسمية وعلى هذا يجوز
ان يكون دائرة الخداع استعارة مكنية تخيلية لانه خداعهم كانه دائرة آخرها اولها انتهى
وهذا البيان غير جار في مثل قوله تعالى نخشى ان تصيبنا دائرة الآية وقوله تعالى دائرة السوء الآية
ومثل هذا كثير على ان كون الخداع كالدائرة الرسمية في الابتداء والتخم خفي لانه ما وقع منهم ابتداء
خداع حقيقة وما عاد اليهم ثانيا ضرره نقول ثم عاد اليهم غفلة فلا تكن من الغافلين ثم اقتضاء قوله
ولما كان الخداع كالدائرة الرسمية كون اضافة الدائرة اليه اضافة المشبه به الى المشبه لا استعارة لذكر
الطرفين فالصواب ان المراد تشبيه الضرر الناشئ من الخداع بالدائرة لا تشبيه الخداع كما زعمه فيكون
الدائرة استعارة مصرحة لذلك الضرر وقد اشار اليه المص بعطف الضرر عليه وقد نبهنا عليه آنفا ثم
احسن ما قيل هنا انه جعل مخادعة الصاحب عين مخادعة نفسه نظرا الى المآل وهذا النوع من المجاز
كثير الدور في كلام العرب وغيرهم ولا يختص بباب المفاعلة كقولهم قصد مساءة زيد وما قصده
الا نفسه وهو من باب تسمية الشيء باسم ما يؤدي اليه وفيه ملاحظة السببية فذكر ما يخادعون
واريد وما يضرون بالخداع الا انفسهم لكونه سببا له كما ذكر الدم واريد الدية فعلم انه المجاز هنا
ليس بمعنى المجاز الاول بل العلاقة السببية ثم انه اعتبر في وما يخادعون المفعول المذكور مع تقدير
المضاف او مجاز عقلي ففي نفس يخادعون مجاز مرتبة واحدة وانه جعل يخادعون استعارة
كما سبق بيانه ففيه مجاز مرتبتين استعارة ثم مجاز لغوي في الضرر المترتب عليه واذا كان المجاز الاول
مذكورا صريحا لم يجز عدم اشتهاره وقولهم الشرط في ذلك ان يشتهر المجاز الاول حتى يلتحق بالحقيقة
ليصح الانتقال عنه بدونه الا ترى انه لم يكن المجاز الاول مذكورا صريحا قوله او اتهم في ذلك الخ اوجه
السابق بناء على انه عين الخداع السابق وانه محمول على المجاز ولقوته قدمه كما ستعرفه وفي
هذا الوجه المخادعة على حقيقتها كما قال يخدعون انفسهم وهذا ظاهر كلامه موافقا لما في الكشاف
لكن ذهب بعضهم الى ان المص اراد بهذا المعنى على سبيل المجاز يعني انه مجاز آخر غير الاول قوله كما غروها
بذلك اى باظهار الايمان واستبطان الكفر وفي الكشاف وهم في ذلك يخدعون انفسهم حيث يمنونها
اشارة
الاباطيل ويكذبونها فيما يحدثونها به قوله وخدعتهم انفسهم اى ارواحهم وهذا الى تحقق الخدع
من الجانبين ولو كان الخدعة مجازا كما هو الظاهر للتغاير الاعتباري فانه الشخص من حيث كونه خادع
لواحد من الآحاد غيره من حيث كونه مخدوعا الشيء من الاشياء بالاماني بتشديد الياء وقد يجوز فيها
تخفيف الياء جمع امنية وهي في الاصل ما يقدره الانسان في نفسه من منى ولذلك تطلق
على الكذب وهو المراد هنا ولذا وصفها بالفارغة اى الخالية عن الفائدة قوله وحملتهم على مخادعة
من لا يخفى عليه خافية قد سبق منه ان المنافقين لم يقصدوا مخادعة الله تعالى فظاهر هذا الكلام

وبهذا اسما غلطوه فلا تكن من الغافلين منه
٦ واني قلت هكذا لانه هذا القائل لما خطئ ارباب الحواشي بلا وجه كما عرفت سابقا على انه مخطئ في تخطئته منه
مطلب
شرط المجاز عن مجاز
٧ خدعوا انفسهم
١٢ حيث حملتهم بالاماني الفارغة

لايلايم ذلك الا ان يقال المراد على مخادعة رسول من لا يخفى عليه والاولى انه اشارة الى ما ذكره الزمخشري
من انهم يقصدون به مخادعة من لا يخفى عليه خافية وقد عرفت توجيهه ق لانه المخادعة
كانه اشارة الى ترجيح هذه القراءة على القراءة السابقة بحسب التقديم وايضا قوله لا يتصور
الا بين اثنين ان اراد به اثنين متغايرين بالذات فغير مسلم اذ التغاير الاعتباري كاف فيه كما عرف
او لا وان اراد به اثنين متغايرين مطلقا فمسلم لكن لا يفيد ترجيح هذه القراءة على تلك القراءة
ولو قال لان المخادعة لا تحسن الا بين اثنين متغايرين بالذات لكان له وجه واما عدم النصور
فليس بتام وايضا لم لا يجوز ان يكون المفاعلة بمعنى الثلاثي لافادة المبالغة كما حملها عليه
في يخادعون الله ثم ترجيح بعض القراءة المتواترة على بعض اخرى منها في الافصحية شايع وهنا
ليس كذلك كلا فالايراد بان القراءة انما هي بالسماع من الرسول عليه السلام لا بالرأي ومقتضى
العقل وحسن الظن بالسلف يدفع مثل ليس بشيء لما ذكرناه ولم يتعرض لترجيح قراءة يخدعون
على يخادعون في يخادعون الله لان قراءة يخدعون هناك من الشواذ فلا مساغ لترجيح
على قراءة يخادعون لكونها متواترة واما هنا فكلاهما من المتواترات اذ المراد بالباقين
في قوله وقرأ الباقون من بقي من القراء السبعة غير ما ذكروا فلا يمكن اعتبار الترجيح في المتوا
المتواترات عند تحقق اسبابه وما عدا القراءتين من الشواذ ق ويخدّعون من التفعيل
يخدّع وبناء التفعيل للتكثير في الفعل ويَخَدِّعون بفتح الياء والخاء وتشديد الدال مع الكسر
كلاهما على البناء للفاعل بمعنى يختدعون اي يخدعون من الافتعال اذ اصله يختدعون
فنقل حركة التاء الى الخاء وادغمت في الدال لقرب مخرجيهما والافتعال هنا متعد كالثلاثي
نقل عن الاساس انه يقال خدعه واختدعه اذا اضاله فانخدع فلا يكون النصب بنزع الخافض
ق ويُخدَعون من الافعال والاخداع ويخادعون من المفاعلة كلاهما على لفظ ما لم يسم فاعله
بنزع الخافض اي وما يخادعون الا عن انفسهم والظاهر ان المفاعلة حينئذ بمعنى الثلاثي
والنفس ذات الشيء والمراد بالشيء كل موجود جوهرا كان او عرضا ذوا الارواح والجماد
وللاشارة الى ذلك عطف قوله حقيقته عليه ولا وجه للتخصيص بالحيوان اذ لكل شيء حقيقة
وماهية يكون الشيء به هو هو والذات منقول من مؤنث ذو بمعنى الصاحب لان المعنى القائم
بنفسه بالنسبة الى ما يقوم به او افراده يستحق الصاحبية والمالكية ولكون التاء للنقل دون
التأنيث لم يتحاشوا اطلاقها على الباري تعالى ذاته وجل شأنه واما النفس فلا يطلق عليه تعالى
الا مشاكلة تحقيقية او تقديرية فالتعريف مختص بالممكن الموجود وهو حقيقته في الذات مجاز
فيما عداه ومن ههنا قال ثم قيل للروح اي مجازا لعلاقة انه نفس الحي اذ انه بسببه يحيى به ما دام
الروح باقيا فيه في حصر العلاقة المجاورة ان اريد بالروح النفس الناطقة التي يشير كل
احد بقوله انا والحق ان الروح مما استأثره الله تعالى بعلمه وغاية علمنا به انه الذي يحيى به

وقرأ الباقون وما يخدعون
وقرئ من خدع
بمعنى يختدعون ويخادعون على البناء للمفعول ونصب انفسهم بنزع
وحقيقته
لان نفس الحي به

وما يشعرون

به بدن الانسان ويموت حين مفارقته عنه قال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها الآية وللدم
وللقلب وهو عضو صنوبري قوله لانه محل الروح او اشارة الى العلاقة كون القلب محل الروح
بناء على ان الروح عبارة عن بخار لطيف منبعث من القلب وتفيض عليه القوة الحيوانية فتسري
حاملا لها في تجاويف الشرايين الى اعماق البدن كذا صرح في سورة الحجر وهذا قول الاطباء ويسمونه با
بالروح الحيواني ق او متعلقه ان قيل ان الروح جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فانه
يطلق عليه الروح كالنفس وهذا مذهب الفلاسفة ومسلك المتفلسفة والمص كثيرا ما اشار الى مذهبهم
تبعا للامام وقد عرفت انه مما استأثره الله تعالى بعلمه فاطلاق النفس عليه من قبيل ذكر احد المجاورين
وارادة الآخر في الاول وذكر المتعلق بفتح اللام وارادة المتعلق في الثاني وهذا مجاز عن المجاز اذ قد
ان النفس مجاز في الروح كما يشعر به قوله ثم قيل للروح والمجاز عن المجاز انما يصح اذا كان المجاز الاول
مشتهرا حتى يلحق بالحقيقة وهنا كذلك ولو قيل ان النفس حقيقة في الروح كما ذهب اليه بعض
وانه لم يلايم كلام المص لكان الامر واضحا ق وللدم لان قوامها به القوام بكسر القاف ما يقوم به ويبقى
والنفس تؤنث بمعنى الروح وتذكر بمعنى الذات كما نص عليه المصباح لكن المراد بالقيام في قوامها الذات
لا الروح فالفرق المذكور غير تام فالاولى ان النفس من المؤنث المعنوي باي معنى اريد بها فهذا
المجاز من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب ق وللماء اطلاق النفس على الماء غير متعارف في اللغة
كما قال ابن الصايغ في حاشية الكشاف انه لم يوجد في كتب اللغة والذي فيها النفس بفتحتين انتهى
لكن هذا لا يضر المص ولا الكشاف لانهما في بيان المجاز اللغوي ولا يضر عدم ثبوته في اللغة ولذلك قال
لفرط حاجتها او لو كان مراده بيان ما ثبت في اللغة لما احتاج الى ذلك وهذا المجاز ايضا من ذكر المسبب وارادة
السبب لان بقاء المحتاج بسبب المحتاج اليه والا فنفس الاحتياج ليس معدودا من العلاقة المعتبرات
عند الثقات ق وللرأي في قولهم فلان يؤامر نفسه قيل بالتشبيه اي يتردد بين رأيين فيؤامره
النفس كناية عن التردد والمؤامرة المشاورة كالائتمار لقبول بعضهم امر بعض فيما يشير به عليه
فابدلت الهمزة واوا والعلاقة لهذا المجاز ذكر المسبب وارادة السبب ايضا كذا قيل والموافق لكلام اللغي
لانه ينبعث ذكر السبب وارادة المسبب ق او يشبه ذا تأمره فيكون استعارة مفرحة وهذا هو الظاهر
والمراد بالانفس الذوات في المخادعة تحتاج الى اعتبار التغاير اعتباري كما عرفت هناك واذا حملت
على ارواحهم فلا حاجة الى التغاير الاعتباري وانما ضعفه مع ان فيه تغايرا حقيقيا لما عرفت انها
حقيقة في الذات ولا قرينة قوية على المجاز وكذا الكلام في الحمل على الآراء وايضا لا تحسن المخادعة
الارواح لا سيما اذا كان المراد بها الاجزاء والخداع في الآراء اظهر منه في الارواح ق لا يحس
والتعبير بلا للاشارة الى ان ما بمعنى لا اذ النفي للاستقبال يؤمي اليه قوله لتمادي غفلتهم ترك الواو
لان الجملة تذييلية لا عاطفة وبذلك اشارة الى الخداع لكن المراد لحوق ضرره كما قال جعل لحوق
وايضا بنيه بقوله لتمادي على ان النفي لاستمرار النفي لا لنفي الاستمرار ق وذوو فقر والبهائم اي تعظا

٦٨
به
حاجتها اليه
عن ما تأمره
وتشير عليه ذواتهم ويحتمل الخداع
او آرائهم
جعل لحوق وبال الخداع
للتمادي

تركه لظهور الحصر من النظم الجليل المكتفي بالوجه الاول من معنى خداعهم لانفسهم اشارة الى
رجحانه كما اشار اليه بتقديمه وفيه اشارة الى ان ارتباط قوله تعالى وما يشعرون بقوله تعالى
وما يخدعون الا انفسهم اولى من ارتباطه بقوله تعالى يخادعون الله اما اولا فلانه اقرب لفظا
واما ثانيا فلانه لو ارتبط بذلك لكان المعنى ما يشعرون ان الله تعالى يعلم ما يسرون وما يعلنون
مع انهم يشعرونه فيحتاج الى التمحل بان شعورهم كلا شعور وايضا لو كان المعنى هكذا لجاز
ان يكون يخادعون الله ترجمة عن معتقدهم وظنهم ان الله تعالى ممن يصح خداعه لعدم شعورهم
بانه يعلم السر والخفيات وقد تركه المص مخالفا للكشاف فعلى هذا لا وجه لاتصاله بيخادعون الله
والوبال سوء العاقبة والعز ونبه عليه بعطف رجوع الضرر واصله وخامة المرعى فتجوز به
عما ذكر ثم صار حقيقة عرفية فيه وقد يستعمل في الاثم لانه يؤدي الى الضرر والالم مأوف يوزن
مفعول من آفة بمعنى العاهة يقال ايفت الاشياء فهي مأوفة اصله مأووفة نقل ما عمل في
مقول لانه من رماوفة كمقولة والحاصل انهم لتمادي غفلتهم واستدادها كالذي لا حس له
لم يشعروا اما هو كالمحسوس ق وفي ايراد الحواس بالجمع تنبيه على ان حواسهم باسرها كأنها
مأوفة ق والشعور الاحساس اي الادراك بالحواس الخمس الظاهرة مقابل للعلم عند بعض
وداخل في العلم عند بعض آخرين وقيل كون ادراك الحواس علما يخالف العرف واللغة فانه البهائم
ليست من اولي العلم ومشاعر الانسان حواسه اي حواسه الظاهرة والباطنة عند المثبتين
او الظاهرة فقط وكذا مشاعر الحيوان حواسه اذ هي من القوى الحيوانية
غير مختصة بالانسان وتخصيصه بالذكر هنا من مقتضيات المقام ق واصله الشعر بكسر الشين
وسكون العين لانه اسم للعلم الدقيق كما في قولهم ليت شعري ثم نقل في عرف اللغة الى الكلام الموزون
لاشتماله العلم المذكور ثم استعمل في الادراك بالحواس بهذا تقتضي بيانه ولا يخفى ما فيه ق ومنه
الشعار بكسر الشين بمعنى الثوب الذي يلي الجسد لمماسة الشعر وهو منه راجع الى الشعر اي ومنه
اخذ او اشتق الشعار اشتقاقا صغيرا او كبيرا وفيه تردد وجملة وما يشعرون لا محل له من الاعراب
لكونها مستأنفة او منصوب المحل على الحالية وهو الاولى واما كونها معطوفة ففيه ملائم لترك
الواو في تبيين معناه كما نبهنا عليه وايضا الجامع غير واضح ومفعوله محذوف وهو لحوق وبال القرار
ق والمرض حقيقة الخ وذهب الى انه للانسان حالتين صحة ومرض ولا واسطة بينهما الا عند جالينوس
والصحة تصدر عنها الافعال سليمة والمرض يقابلها وفي المصباح ان المرض حالة خارجة
عن الطبع ضارة بالفعل نحو الحول والحدب مرض عند الاطباء دون اللغة فهو بالمعنى
المعتبر عند الاطباء اعم منه بالمعنى اللغوي وما قاله الالم اثر المرض لا عينه لغة واصطلاحا عدل
عن قول الكشاف في تحقيقه المرض الالم الخ ويؤيده ان الالم اعم من المرض اذ الالم في الاصحاء لا يخرجه
عن الاعتدال الخاص به لكن بين المرض والالم اتصال تام بحيث لا يفارق المرض عن الالم بتلك الصفة

قوله عن الاعتدال الصداع الملم في اعضاء الراس تسامحا وتنبيها على شدة الاتصال بينهما كأنه هو
الخاص به اي الاعتدال الشخصي بل الاعتدال العضوي فالظاهر ان المراد الاعتدال الطبي لانه الاعتدال
اما حقيقي وهو كون العناصر الاربعة البسائط متساوية كما وهو معلوم وكيفا وهو الحرارة والبرودة
والبرودة والرطوبة واليبوسة ومعنى تساويها عدم الميل الى الطرفين المتضادين وان يكون على
حاق الوسط بينهما وما ليس معتدلا حقيقيا ان غلب عليه من الاجزاء في الكمية ومن الكيفيات في
الشدة والضعف ما ينبغي له ويليق به خواصه وآثاره كالحرارة الغالبة في الاسد لشجاعته والبرودة
الغالبة في الارنب فهو الاعتدال بحسب الطب والاقرب المعتدل فالمعتدل حقيقي او طبي ثمانية
اقسام لانه قد يعتبر بالنسبة الى النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل بالنسبة الى الداخل والى
الخارج والاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما وهو
اللائق به منتسبا الى امزجة الاشخاص الاخر من صنفه وله عرض وهو بعض من العرض الصنفي
وبالنسبة الى الداخل هو الذي يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال العضوي منتسبا الى الخارج ما
يتعلق به وجود العضو سالما وهو اللائق به دون امزجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس
بعضا من العرض الشخصي ومنتسبا الى الداخل هو الذي ينبغي للعضو حتى يكون على احسن احواله
واكمل ازمانه كذا في شرح المواقف ملخصا فعلم ما ذكرنا من ان المراد الاعتدال الشخصي بل العضوي
والاعتدال الطبي فظهر ايضا ان المراد من البدن اعضاء البدن بعضا او كلا واما كون بعض المرض عرضا
لا مرضا فمن تدقيقات الاطباء كما قيل ويؤيده ان ذلك ان اوجب الخلل في افعاله فهو مرض وهو عرض
ايضا اذ كونه مرضا لا ينافي كونه عرضا والمراد الافعال الطبيعية كالنمو والحيوانية كالتنفس ونفسانية
كجودة الفكر كما هو المتعارف عند الحكماء لا الافعال المتعارفة كالضرب كذا قيل ولا ضير في ارادة الافعال
الاختيارية المتعارفة كما يشاهد اختلالها عند انحراف المزاج وبناء الكلام على مذهب الفلاسفة
في العلوم الشرعية بعيد جدا ولو لم يخصص بالافعال المتعارفة فلا اقل من التعميم منها ق التي تخل بكمالها
اشارة الى العلاقة والضمير راجع الى النفس المدلول عليها بقوله نفسانية والمراد بها اما الروح
او القلب والمراد بكمالها ما يتم به نوعه في ذاته او صفته لا في ذاته والنفساني منسوب الى النفس
فعلى خلاف القياس كروحاني ق كالجهل بسيطا كان او مركبا ولصعوبة ازالته يعطي صاحبه حكم الاعتقاد
وسوء العقيدة مع دخوله في الجهل والحسد تمني زوال نعمة الغير وهو حرام والغبطة تمني مثلها
من غير زوال وهو ليس بمذموم والضغينة كالغني بمعنى الحقد واصله العداوة وحب المعاصي
حبا اختياريا والا فالنفس مجبول على حب المعاصي كما في التوضيح ق لانها مانعة عن نيل الفضائل
ما دامت تلك الاعراض باقية غير زائلة والمعنى لانها مانعة الخ كما ان المرض الحقيقي مانع عنه ووقوع
الافعال سديدة وقوله او مؤدية الى زواله اشارة الى وجه التشبيه غير الاول والمعنى او مؤدية
الى زوال كما ان المرض الحقيقي مؤد الى زوال الحياة الجزئية اذا اشتد وتناهى فالمراد بالمجاز

الاستعارة ولفظة او نحو مؤوّلة لمنع الخلو والمراد بالحيوة الحقيقية الاخروية الامتناع طريان الموت عليها
وبهذا معنى الحقيقة هنا وليس مقابلا للمجاز حتى يلزم ان يكون اطلاق الحيوة على حيوة الدنيا مجازا
فانه حقيقة بالنسبة الى الوضع لكنه لطريان الموت عليها كانها لم تكن وبهذه الحيوة الابدية السعادة
واما الحيوة لاهل النار فلا تنفعهم ولذا نفى الحيوة عنهم بقوله ثم لا يموت فيها ولا يحيى والاية تنفي الموت
طاريا عليها فهي كلا حياة ولظهور ذلك لم يقيد المص بالسعادة فلا اشكال والاية تحتملهما
ولذا تعرض المص لبيان معنى المرض حقيقة ومجازا وقدم الحقيقة لانها اصل وان كان الظاهر ان يكون
المراد هنا مجازا ومن ههنا اختار صاحب الكشاف المعنى المجازي كما نقل الحقوله والمراد به هنا ما في قلوبهم
من سوء الاعتقاد وبعضهم ذهب الى ان صاحب الكشاف قائل بما ذهب اليه المص ولعله نقل الحقوله وان
استعمال المرض في القلب يجوز ان يكون حقيقة ومجازا فالحقيقة ان يراد الالم كما يقال في جوفه
مرض الخ ثم قال ويحتمل ان يراد الحقيقة لان قلوبهم كانت متالمة تحرقا
على ما فاتهم اشارة الى المعنى الحقيقي وهو بعينه مذكور في الكشاف والقول بان قوله المذكور ليس
اشارة الى المعنى الحقيقي ضعيف فانه ما عداه من المقالات لا يصلح ان يكون بيانا للمعنى الحقيقي
فلو لم يكن ذلك القول بيانا للمعنى الحقيقي لم يكن تعرض لبيان المعنى الحقيقي للمرض ضايعا فان
قلوبهم متألمة ظاهره انه عد الالم من المرض كما هو مسلك الزمخشري على ما هو الظاهر من كلامه مع
انه قد عدل عن قول الكشاف لحقيقة المرض الالم فيما مر وهذا فيما اعترض به وقد سمعت توجيه كلام الكشاف
وهو ان بين المرض والالم اتصال تام بحيث لا يفارق المرض عن الالم فبهذا الاعتبار حقيقة المرض الالم
تسامحا وتنبيها على فرط الملابسة بينهما وله نظائر في كلامهم كتسمية الالفاظ الانشائية باسامي
معانيها حيث ذكر البيع والنكاح واريد بهما الايجاب والقبول لما بينهما من العلاقة القوية حيث
لا يتخلف المعنى عنه اصلا صرح به مولانا خسرو في درره قال الامام الانسان اذا ابتلي بالاخلاق الردية
كالحسد والنفاق والكفر ودام به ذلك اداه الى تغير مزاجه وقلبه انتهى وهذا معلوم بالوجدان فمن
انكره ولم يعرفه فليتهم وجدانه فقول الشارحين للكشاف انه لا يصح ارادة المعنى الحقيقي وهو الحق
الحقيق بالقبول رواية ودراية ليس بشيء بل نقول اختيار المعنى الحقيقي احق بالقبول اما اولا
فلانه الاصل ولا داعي الى العدول عنه واما ثانيا فلانه يفيد بيان رسوخ المعنى المجازي للمرض لما عرفت
من ان المرض الحقيقي متسبب عن المعنى المجازي له اذا كان دائما وراسخا في القلب فتحقق المسبب
يستلزم تحقق السبب فيفيد تكثير المعنى بلفظ وجيز ولا يخفى لطافته ورشاقته قوله تحرقا على
ما فات التحرق التفعل من الحرق وهو قطع الحديد بمبرد الحديد فانه الحديد بالحديد يفلح واستعير
لحك بعضها ببعض حتى يسمع لها صوت وكني بها عن شدة الغيظ والغضب وهو المراد هنا ولا بأس
في حمله على حرق النار وكما اشتهر ان الحسد محرق كالنار وفيه اشارة الى سبب المرض الحقيقي وهو احراق
النار قلبه نفسه مزاجه بل يؤدي الى هلاكه فالعلة حصولية لا تحصيلية قوله من الرياسة وفي هذا

الاية تحتملهما اي المعنى الحقيقي والمجازي وبنصب القرينة الى نوع من الحقيقة او المجاز اشترط في تعيين المجاز دون احتماله فاذا تضمن المجاز نكتة بليغة يساوي الحقيقة في امكان الحمل الكلام عليهما نظرا الى الاصالة والنكتة كذا قاله السيالكوتي

لا سيما المعنى الحقيقي لما ذكره الامام

عزمي

قيل ومرجع التفسير الى النفاق والمجاز منقول عن ابن مسعود وابن عباس ومجاهد وقتادة وسائر السلف من غير اختلاف قد انتهى وكثيرا ما تفسر كثير دراية فيما يتعلق بفني البلاغة والحقيقة والمجاز من علم البلاغة على ان الرواية لا تعجز الاصطلاح فالعدول عنه فيه الاحكام فضلا عنه الرواية في الكشف بالسكت والعذابام

كان اجر عليكم الحسو فاه جرا فانه فالنار ما كا بعضها الم تجدما كل

وفي هذا يشترك جميع الكفار لكن المنافقين لعدم اظهارهم ذلك كان لهم سبب للمرض الحقيقي دون
سائر الكفار قوله وحسدا من قبيل عطف العلة على المعلول واشارة الى المرض المجازي الذي يؤدي
الى المرض الحقيقي كما اشرنا اليه قوله فزادهم الله تعالى غمهم السبب المؤدي الى هلاكهم لزيادة سوء مزاجهم
وبتر الله تعالى امثالهم عن آخرهم واشادة بالذال المعجمة اي رفع ذكرهم واشتهار شانهم حتى نزل
في علو حاله قوله تعالى ورفعنا لك ذكرك قوله ونفوسهم عطف على قلوبهم اي ارواحهم ومحل معارفهم
كانت مؤوفة بالكفر وفي التعبير بكانت مبالغة في شدة تمكينهم واختلال انظارهم بحيث بحالها يمتنع ادراك
الحق قوله وسوء الاعتقاد اما ان يراد به الكفر للمبالغة في تقبيح حالهم والتسجيل على كفرهم بالاجمال و
التفصيل او الاماني الفارغة الزايغة قال تعالى ويعذب المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات
الظانين بالله ظن السوء الاية قوله فزاد الله تعالى ذلك اي المذكور من الكفر وسوء الاعتقاد وصف
من زادهم اختصاصا في المؤمنين ولما كان زيادة الكفر خفيا اشار الى وجهه بقوله بالطبع اي بالختم
اي باحداث الهيئة في نفوسهم تمرنهم على استحباب الكفر والمعاصي بحيث لا ينفذ فيها الحق ويبطل استعدادهم
بالمرة فيبقوا خاسرين ولا اصل فاذن به وبهذا معنى زيادة الكفر وهي هنا ومعنى الطبع والختم قد
قدمنا تفصيل وقوله ختم الله الاية ثم الظاهر ان هذه الجملة اخبارية عطف على الجملة الاسمية لكنه وهي
وهي ان الجملة الاولى تفيد ان ذلك المرض مستمر فيهم وثابت لا يزول كما اشار اليه المص بلفظة كانت والجملة الاولى
الثانية اخبر الفعلية لافادة التجدد وفي مثل هذا مانع لتناسب المتعاطفين في الاسمية والفعلية وقيل
ان هذه الجملة انشائية دعائية كان دعا انه تعالى بزيادة المرض في نفوسهم الى ان يهلكوا بتسهم او تعليم
للمؤمنين ان يدعوا عليهم بذلك كما صرح به في سورة المنافقين فتكون الجملة معترضة وصدرت بالفاء
لانها تكون مجردة وبالواو وبالفاء كقول واعلم فعلم المرء ينفعه ان سوف يأتي كل ما قدرا ومع وقوعه
الذي صرح به النحاة فلا وجد لما قيل ان الانسب ترك الفاء قوله او بازدياد التكاليف مصدر مضاف
الى المفعول وفاعله لم يذكر فانه مطاوع زاد المتعدي الى مفعولين لان زاد يستعمل لازما ومتعديا الى
مفعولين ثانيهما غير الاول كاعطى كما في اللباب فاذا كان متعديا الى مفعولين فيكون مطاوعه متعديا الى
مفعول واحد ويجوز ان يكون لفظة او لمنع الخلو والمراد بالتكاليف التكاليف الشرعية لا اللغوية وهو
تكليف النبي عليه السلام ببعض الامور فانه لا يلائم قوله ونكرر الوحي فانه عطف تفسير له وايضا قوله تعالى
واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم الاية يدل على ذلك المذكور من ان المراد التكليف
والزيادة بها وتفنا عطف الى تكراره وتوالي مصدر مضاف الى الفاعل بخلاف الازدياد لما عرفت وكان
اسناد الزيادة لهم ما كان اسناد الزيادة اليه تعالى تارة كما هنا واسنادها الى السورة تاول بناجهة اسناد
اليه تعالى واسنادها الى السورة فقال وكان اسناد الزيادة الخ وظاهر كلامه يوهم ان اسنادها اليه تعالى
مجاز لكنه ليس كذلك بل مراده بيان الفرق بين الاسنادين ويؤيده ما ذكرناه تحقيقه سابقا
في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الاية حيث قال وهي اي الختم والتغطية والاغفال والانشاء

علما يرون من ثباتهم الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم

تاظر الى المعنى المجازي تم

واستعلاء شأنهم يوما فيوما وشادالله عنهم بما زاد في اعلاء امره واشادة ذكره

معاداة النبي صلى الله عليه وسلم ونحوها

سبحانه

لزعمهم ان هذه الاسنادات ... والتنزيه عنها ...

من حيث ان الممكنات بأسرها مستندة اليه تعالى واقعة بقدرته اسندت اليه تعالى انتهى فالزيادة
اما بالطبع او بغيره كما قرره فبعد تصريحه بانه مثل ذلك الاسناد بل اسناد جميع الممكنات مما ليس
للعبد حقيقي لا وجه للاشكال هنا بانه هذا التأويل انما يحتاج المعتزلة اليه لا اهل السنة اذ لا
قبح في ايجادها اي الختم ونحوه عندنا وايضا صرح ارباب البلاغة بانه كون الاسناد حقيقة
او مجازا يعرف من مذهب قائله واستوضح بانبت الربيع البقل حيث يكون الاسناد مجازا اذا صدر
من الموحد وحقيقة اذا صدر من الدهري فكلام المص كونه موافقا في التعبير لكلام الزمخشري
لا يضر اذ كل اناء يترشح بما فيه فمراده ان اسنادها اليه تعالى حقيقة اذ لا مدخل للعبد فيها بطريق
الكسب واما تعرضه كونه مسببا من فعله لتوضيح الفرق بينه وبين اسنادها الى السورة حيث
تكونها سببا الا يرى انه قال في تحقيق اسناد الختم ونحوه وعلى هذا المنهاج كلامنا وكلامهم فيما يضاف
الى الله تعالى من طبع واضلال ونحوهما انتهى فلو حمل كلامه هنا على ظاهره لكان كلامه مناقضا لكلامه
هناك مع قطع النظر عن مخالفته لمذهبه فلابد من التمحل في التوفيق بين كلاميه بمثل ما ذكرناه
ق ويحتمل ان يراد الخ الاحتمال بمعناه الحقيقي العفو والاغضاء وفي اصطلاح المؤلفين يستعمل
بمعنى الجواز فيكون لازما وبمعنى الاقتضاء فيكون متعديا مثل احتمل ان يكون كذا واحتمل الحال وجوها
كثيرة كذا قيل وهنا بمعنى الجواز اي ويجوز معطوف على ما قبله معنى اي يجوز ان يراد بالمرض ما يعرض
للبدن الخ وانما قال هنا ويحتمل ان يراد الخ للاشارة الى ضعفه فان اطلاق المرض على ذلك ليس بحقيقة
وهو ظاهر وانما يكون مجازا والعلاقة بينهما وبين الحقيقي غير ظاهر واضا وتداخل على يدخل
لكونه الدخول على التدبيح والتعاقب او للمبالغة من الجبن الخور ومنشأه ضعف القلب
عامر شانه ان يتقوى فيه والخور بفتح الخاء المعجمة والواو وراء مهملة اصله رخاوة في العصب
ونحوه ثم تجوز به عن الجبن وشاع فيه حتى صار حقيقة عرفية فيكون كالتاكيد للجبن والابقاع
الرخاوة في القلب جائز فيكون تأسيسا والشوكة الحدة في الحرب ومنه شاكي السلاح اي تام السلاح
كانهم شبهوا الاسلحة بالشوك في عدم المقاومة والافراد في دفع العدو والفرد ق وامداد الله تعالى
لهم بالملائكة وهذا انما يتم اذا اعتقدوا ذلك وهو محل نظر فالاولى تركه وقذف الرعب اي رميه الرعب
الخوف مع الاضطراب ق تضعيفه اختار التضعيف هنا والتضاعف انفا للتفنن والمال واحد
وتبسطا اي بما دلو سد تبسطا وهو التوسع فالتبسط في البلاد بمعنى سعة تربيته واشراق الارض
بنورها وقيل بمعنى سعة ما يكيهم وهذا معنى مجازي لكنه قريب من المعنى الحقيقي جدا ق اي مولم بفتح اللام
اسم مفعول من الايلام يدل عليه قوله وصف به العذاب للمبالغة الخ يقال الم فهو اليم فهو فعيل من الثلاثي
لكنه بمعنى مفعل اسم مفعول واما كونه بمعنى مفعل بكسر العين اسم فاعل فليس بثابت عند الزمخشري وتبعه
المص هنا اذ لو حمل المص على اسم الفاعل لم يكن في الاسناد مجاز ويكون قولهم كقولهم تحية بينهم وجد جده
فمن قال ان الكسر اولى يتعين فلا شبهة في صحته الخ فقد عدل عن النهج القويم ق تحية بينهم الخ النص

٧ انه مسبب من فعله

مطلب ان اسناد الزيادة اليه تعالى حقيقة ...

٣ قوله تعالى فزادهم الله مرضا لكونه سببا

٤ بالمرض ما تأذى به

٥ حيث شبهوا شوكة المسلمين

٦ قوله ولهم ... وزيادته

٨ بما دل رسول الله صلى الله عليه وسلم نصرة على الاعداء وتبسطا في البلاد

٩ كقوله ... وجيع

وصف به العذاب للمبالغة كقوله

يوم حقيقة طويلة لعمرو بن معدي كرب ومحل الاستشهاد ضرب وجيع جعل الضرب ذا وجع مع انه سبب القاء
الوجع الى المضروب كذلك جعل العذاب مثلا ذا الم مع انه موقع للالم للمعذب فالاسناد فيهما مجاز عقلي
اشار اليه بقوله على طريقة جد جده لكن بينهما فرق من جهة انه جد جده من قبيل ... والى مصدر الفعل
وهنا ليس كذلك ولذا قال على طريقة قولهم الخ والقول بان العذاب هو الالم الشديد فيكون من قبيل جد جده
اذ حاصله الم اليم ضعيف اذ المراد بالعذاب العقاب بنحو النار ليس عين الالم بل مستلزم له ولو اريد به
الالم الفادح لتم البيان لكن الشايع في عرف الشرع عذاب النار ونحوه فالظاهر انه من قبيل سيل مفعم للمبالغة
كان العذاب بلغ في ايلام العصاة مبلغا لا يعرف قدره حتى صار نفس العذاب والعقاب ذا الم ومثاله
والتحية التعظيم ومضافة الى بينهم مجرور بجعل النون قال المص في قوله تعالى حتى اذا بلغ بين السدين الآية
وبين هنا مفعول به وهو من الظروف المتصرفة انتهى فمن زعم انه لازم الظرفية يقول تحيتهم فيما بينهم على
حذف المفعول به واسناد ضرب وجيع الى تحية ليس بحقيقي ولا مجاز عند الخطيب ق قراها اي هذه القراءة
وهي قراءة التخفيف بقرينة المقابلة قوله والمعنى بسبب كذبهم اي الباء للسببية وما مصدرية والفعل
مأول بالمصدر وهذا اولى من جعل ما موصولة اما لفظا فلعدم احتياجه الى تقدير العائد واما معنى فلان
المناسب للعلية هو المعاني لا الذوات قوله وبدله اشارة الى ان الباء للبدلية لا للسببية كأنه اشار الى
ان العذاب منه تعالى عدل كما ان الثواب فضل لا يكون الاعمال الصالحة ولا الفاجرة اسبابا للثواب والعقاب
ولا العقاب بل هي بدل لهما جزاء اشار اليه المص بقوله جزاء لهم ويظهر منه وجه عدم حملها على المقابلة اذ
هي تشعر السببية لملاحظة المعاوضة فيها دون البدلية الا يرى ان قول الشاعر فليت بهم قوما اذا ركبوا
شدوا الاغارة فرسانا وركبانا اي ليتهم بدلهم فان البدلية صحيحة دون المقابلة والمعاوضة في ذلك القول
واما حملها اولا على السببية بناء على ان الاعمال اسباب عادية للجزاء لا اسباب موجبة له كما زعم المعتزلة
فكلاهما باعتبار المذكور حسن انيق ولطيف رشيق ق وهو قولهم امنا حين لقاء المؤمنين فانه هذا
القول اخبار لا انشاء سيجيء الاشارة منه في قوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا الاية وهذا مراد
المص لا قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر الاية فانه انشاء مع احتمال الاخبار لكن الظاهر
هو الاول ثم ان هذا القول صفة ثانية لعذاب لا صفة لاليم لما عرفت في اول سورة الفاتحة من ان الصفة
المشتقة لا توصف اي لا يجيء بعدها موصوف بل يكون صفة لشيء قال النحرير في المطول ومن خواص كان اجتماعه
مع المضارع فيفيد الاستمرار وهو كثير في كلام البلغاء لا سيما في كلام الله الاعلى قال قدس سره كلمة كان
في النظم للدلالة على الاستمرار في الازمنة وقولهم امنا اخبار باحداثهم الايمان بمعنى ولو جعل انشاء
كان متضمنا للاخبار بصدوره عنهم انتهى فيكون للدلالة على الاستمرار في الازمنة اشارة الى ما ذكرناه
حيث لم يقيد الازمنة بالماضية يعني ان قولهم امنا اخبار باحداثهم الايمان بمعنى وهم مصرون على ذلك في
عموم الاوقات وكاذبون على الاستمرار في جميع الحالات لا يرجعون عن ذلك الكذب بجنس الاعتقاد
قوله وقرأ الباقون من السبعة القراء من كذبه بالتشديد والباء للتعدية والمفعول مقدر اشار اليه

قولهم

علم وحمزة والكسائي

يكذبون

بقوله يكذبون الرسول بقلوبهم وتكذيب الرسول عليه السلام مستلزم لتكذيب جميع ما يجب الايمان به لكونه
مبلغا له والتخصيص به مع ان تكذيب جميع المؤمن به مستلزم لتكذيب ما عداه لان المخبر عنه مع الرسول عليه
السلام والحمل على التي تكذيبه عليه السلام او غيره لذلك على ان تكذيب ما عدا شانه نوع وما سوى الرسول عليه
لا يستلزم تكذيب جميع المؤمن به بل يستلزم عدم الاعتداد به ولما كانوا مصدقين به معترفين بنبوته
حمله على التكذيب بقلوبهم مع ان محل التكذيب كمحل التصديق القلوب والالسنة ترجمة له وعلامة عليه
قوله واذا خلوا الى شياطينهم عطف على بقلوبهم اي ويكذبون الرسول عليه السلام وقت خلوهم وانفرادهم
معهم بالسنتهم ايضا والقول بانه بتقدير وبالسنتهم اذ لا حاجة اليه اذ العطف حسن بدونه و
يعم القلوب والالسنة والتقدير يوهم التخصيص بالالسنة كما ان بقلوبهم يقتضي التخصيص بها ولا يخفى فساده
والمراد بالشياطين امثالهم في النفاق وكبراؤهم في تلك الاخلاق او هم الكهنة الذين هم يماثلون
في التمرد الشياطين وسياتي تفصيله وفي نسخة شطارهم جمع شاطر وهو من اعيا اهله خبثا والمراد هنا ما ذكر
استعارة ق او من كذب ٧ عطف على قوله من كذب به الذي هو المتعدي اشارة الى ان بذكر الضمير هناك وتركه هنا
فيكون لازما موافقا لقراءة التخفيف والتي لغة باعتبار المبالغة وعدم اعتبارها فالتكثير كذلك ولكن
ذلك غير مشهور ابتدأه بقوله مثل بين الشيء بمعنى بان وتبين تبينا تاما كاملا نقل الاول وموتت البهائم
اي ماتت البهائم الكثيرة بهذا نقل الثاني والمبالغة في الكيف والتكثير في الكم وتغايرهما ظاهر والمبالغة في الكذب
تقويته بالايمان الفاجرة كما حكى الله تعالى عنهم في الايات العديدة والتكثير باعتبار كثرة الكاذبين وفيه نوع
خفاء اذ لا كثرة في المنافقين ككثرة البهائم الاموات او باعتبار كثرة الكذب بنفسه لصدوره منهم في عموم اوقاتهم
كطوفان زيد الكعبة لكن مثاله يلائم الاول ق او من كذب الوحشي ٦ لا يكون من الكذب المقابل للصدق بل بمعنى
التحير والتردد والظاهر انه حقيقة فيه وقيل انه مجاز من كذب المتعدي كانه يكذب رأيه وظنه فيقف
لينظر ما وراءه ولما كثر استعماله في هذا المعنى وكانت حالة المنافقين شبيهة به بهذا جاز ان يستعار منه
لهما انتهى ولا يخفى ضعفه اذ استعماله فيما لا يتصور الكذب والفرق كالوحشي لا يلائمه ق متحيرين مترددين قال تعالى
مذبذبين بين ذلك اي مترددين بين الايمان والكفر والمعنى المناسب للمقام هو المعنى اللازم للكذب
فان تكذبهم من جملة خداعهم بخلاف التكذيب ولما كان كذبهم اساس مخادعتهم خص الكذب بالذكر
ق ٨ هو الخبر عن الشيء اي الخبر هنا بمعنى الاخبار بقرينة تعديته بعن لا الخبر بمعنى الكلام المشتمل على نسبة
تامة ولنسبة خارجية تطابقه او لا تطابقه فانه مع عدم تعديته بعن فيه شائبة الدور فيكون الكذب هنا وصف
المتكلم لا الكلام وان استلزمه فمعنى قوله فيما سبق وهو قولهم آمنا اخبارهم بذلك ومعنى قوله على خلاف ما هو به
اي ما هو ملتبس به في الواقع ونفس الامر وهو مذهب الجمهور وعند اهل السنة هو المشهور ولا ايراد اعتقاد المخاطب
لانه مذهب المعتزلة ولا يسوغ اعتباره في كلام اهل السنة فقول بعضهم او في اعتقاد المخبر وفي ذهنه فلا
صادق على المذاهب كلها فيه اي بحث انتهى اطناب قبيح ق وهو حرام كله وما ساغ منه في ثلاث
مواطن كما ورد في الحديث الشريف بجوازه في ثلاث مواطن في الحرب واصلاح ذات البين وكذب الرجل

٤ لانهم كانوا ٥ صلى الله عليه وسلم
٥ شطارهم [illegible]
٥ الزهو للمبالغة او للتكثير
٦ اذا جرى شوطا ووقف لينظر ما وراءه
٧ وكان المنافق [illegible]
٨ [illegible]

الرجل لامرأته ليرضيها لا ابنا في ذلك فان هذا من قبيل مباح المحرمات عند الضرورات وعليه يحمل ما ثبت
في الكتب الشافعية ان من الكذب ما هو حرام وما هو مباح وما هو مندوب وما هو واجب فان كل
مقصود محمود يمكن التوصل اليه بالصدق والكذب فالكذب فيه حرام لعدم الحاجة اليه وان لم يمكن الا
بالكذب فالكذب فيه مباح ان كان تحصيل ذلك المقصود مباحا وواجب ان كان واجبا فلو اختفى مسلم من
ظالم وسأل عنه وجب الكذب باخفائه وكذا لو سأل عن ماله ليأخذه ولو استحلفه لزمه
ان يحلف ويوري في يمينه وكذا في كل مقصود فلا يختص بالصور الثلث الواردة في الحديث بل
ينبغي ان يقابل بين مفسدة الكذب والمفسدة المترتبة على الصدق فان كانت المفسدة في الصدق
اشد ضررا فله الكذب وان كان عكسه او شك حرم عليه الكذب انتهى ما نقل البعض عن الامام
الغزالي والنووي ملخصا وعبرة ما قال المص في قوله تعالى وما فعلته عن امري الاية ومبنى
ذلك على انه متى تعارض ضرران يجب تحمل اهونهما لدفع اعظمهما وهو اصل ممهد عند
ان الشرائع في تفاصيل مختلفة فما قيل وقيل ان معنى الحلية في كلام المص انه الكذب حرام
من حيث ذاته مطلقا وقد يكون مباحا من حيث وصفه كما في الصور المذكورة وهو وهم
على وهم فانه مع مخالفته لمذهبه مبني على الاعتزال مشهور فاحش لانه ان اراد بقوله
بان نزع مخالفته لمذهبه ان مذهبه ان الكذب يكون مباحا بل يكون واجبا من حيث ذاته
فلا شك في فساده بل يخشى منه امر عظيم لانه ذنب جسيم وان اراد ان مذهبه اباحة
الكذب لدفع ضرر فهو عين ما قاله القيل وما نقل من الغزالي والنووي يؤيد ذلك
بل يصرح في موضعه ان الكذب حرام في جميع الاديان غايته انه قد يكون جائزا للضرورة
كاكل الميتة ولحم الخنزير فانه جائز وقت الاضطرار فهل يمكن لاحد ان يقول اكل
الميتة مثلا قد يكون جائزا وقد يكون جائزا حتى يكون واجبا من حيث ذاته فما يعني قوله
ان بهذا القول وهم على وهم مع انه در على حرير وهذا امر يتحير منه العاقل النحرير
وايضا قوله مبني على الاعتزال خروج عن الاعتدال لان المص وجميع اهل السنة
يحكمون بقبح الكذب بحكم الشرع والمعتزلة يحكمونه بالعقل فمن اين يعرف من حكمه
بقبحه وحرمته انه بني على مذهب المعتزلة ولا اعرف خلافا فيما ذكرناه من ان الكذب
حرام من حيث ذاته بلا عارض يبيحه وجائز عند مساس الحاجة كبعض سائر المحرمات
ونوكمه وما روي ان ابراهيم عليه السلام في بينه اشارة الى ان المعاريض حينئذ اباح الكذب
اولى من صريح الكذب ومن هنا قيل ان المعاريض لمندوحة عن الكذب مع التشبيه على
جواز الكذب وقت الضرورة ق لانه علل به استحقاق العذاب وهذا اشارة الى اختيار كونه
انبا في بما كانوا يكذبون للسببية اذ المفهوم المتعين من كونها للبدلية مشكل وهذا ظاهر
على قراءة عاصم وحمزة والكسائي واما على قراءة الباقين بناء على انهم كاذبون في تكذيبهم
فلانه لما علل استحقاق العذاب بالكذب واما الحال في كثرة كذبهم فخال عن الاشكال وانما

٥ ويوري من التورية اي اراد في يمينه ما كان صادقا فيه ولم ينو ما استحلفه عليه مستحلف
شهاب
٧ حيث رتب عليه

واما ترددهم في الدين وتحيرهم فراجع الى التكذيب كما لا يخفى على اللبيب وهذا اشارة الى ما ذكره صاحب الكشاف وتخييل ان العذاب لاحق بهم من اجل كذبهم ونحوه قوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا الآية الخ وفيه تحريض للمؤمنين على ما هم عليه من الصدق والتصديق بسبب انه ترتب العذاب على الكذب دون النفاق الذي هو اخبث الكفر ونغليظ اسم الكذب وبيان كمال سماجته وفيه مبالغة في الزجر عنه وترغيب الى الاجتناب وضمير ترتب عليه راجع الى الكذب المذكور وهو كذب الرسول عليه السلام وهو اعظم انواع الكذب فيجب بعد الكذب على الله تعالى وعلى رسوله عليه السلام وفهم قبح سائر الكذب ما لم يمس الحاجة اليه ولهذا قال المحشي وهو حرام كله مع انه ترتب العذاب على كذبهم الرسول عليه السلام ونفاقهم والمراد بترتبه عليه انه مسبب عنه ق وما روى انه ابراهيم عليه السلام جواب سؤال مقدر بانه الكذب لو كان حراما كله لما صدر عن ابراهيم عليه السلام الكذب لكنه صدر عنه لقوله عليه السلام ان ابراهيم عليه السلام لم يكذب الا ثلث كذبات ولو يكون حراما كله فاجاب بانه ما صدر منه لانه كونه كذبا بل المراد التعريض وهو ان يشار في الكلام الى جانب والغرض منه الى الجانب الاخر دعا كاد انه يعترض عليه بانه لو كان التعريض لما اطلق عليه الرسول عليه السلام الكذب اجاب بانه لما شابه الكذب في الصورة سمي به استعارة ق ثلث كذبات وهي قوله في الكوكب هذا ربي وقوله بل فعله كبيرهم وقوله اني سقيم ووجه التعريض في الاول هو انه قوله هذا ربي على سبيل الوضع فان المستدل على فساد قول يحكيه على ما يقوله الخصم ثم يكر عليه بالافساد كذا بينه المحشي هنا لكن والى ص انه عليه السلام تكلم على زعم الخصماء المشركين تبعا لما اعتقادهم بالربوبية لكن ظاهره انه تكلم من قبل نفسه فيكون تعريضا على صورة الكذب لما عرفت من ان التعريض انه يشار في الكلام الخ وهنا كذلك ووجه التعريض في قوله بل فعله كبيرهم هو انه اسند الفعل اليه تجوزا لانه غيظ لما رأى من زيادة تعظيمهم فتسبب لمباشرته له او تقريرا لنفسه عليه السلام مع الاستهزاء والتبكيت على اسلوب تعريضي كما لو قال لك من لا يحسن الخط فيما كتبته بخط رشيق ءانت كتبت هذا فقلت بل كتبته كذا قاله في تفسير هذه الآية فيكون كناية تعريضية ووجه التعريض في قوله اني سقيم انه اراد به اني سقيم القلب لكفركم او خارج المزاج عن الاعتدال خروجا قل من يخلو عنه ونحو ذلك كما قيل تعريض في صورة الكذب لكن في الاخير التعريض لغوي اعني ما يقابل التصريح والتصريح ان يكون اللفظ نصا في معناه لا يحتمل معنى آخر احتمالا معتدا به والتعريض خلافه وهو ان يكون اللفظ محتملا لمعنيين سواء كانا حقيقيين كما في اني سقيم على احتمال ارادة خارج المزاج عن الاعتدال في الجملة او لا والمحشي يدعي ان المراد بالتعريض هنا المعنى اللغوي في الاولين لا الاصطلاحي كما ظهر لك ما في ثانيه قوله بل فعله كبيرهم كناية تعريضية على الوجه الثاني من الوجهين المذكورين هنا وفي قوله عليه السلام للملك جواب سؤال الرجل عن امرأته سارة رضي الله تعالى عنها وهي اختي

اشارة الى ما روي في الصحيحين وغيرهما وروى الترمذي في حديث الشفاعة انهم يأتون ابراهيم عليه السلام فيقولون له اشفع لنا فيقول لست لها اني كذبت ثلث كذبات ثم قال عليه السلام في رواية جادل بهن عن دين الله تعالى منه

حين اراد غصبها لفرط جمالها وكان من طريق السياسة التعرض لذوات الازواج دون غيرهن بدل رضاهن ووجه التعريض هو انه اراد انها اختي في الدين وهو تعريض لغوي في صورة الكذب والحديث بطوله مذكور في كتب الحديث ق ولكن لما شابه الكذب في صورته عد منها بمعنى انها الكذب من حيث كونها في الظاهر اخبارا غير مطابق للواقع وفي الحقيقة اخبار مطابق للواقع كما فصلناه انفا فقول الخليل عليه السلام يوم القيمة اني كذبت استحيي من ان اقوم مشافعا لان هذه الكذبات الثلث ولو كانت معاريض لكنها لما كانت في صورة الكذب عد ذلك ذنبا لعلو مقامه وقربه الى الله تعالى لان حسنات الابرار سيئات المقربين الاحرار فما كان لا يليق بعلو منصبه ان يجترئ عليه ما هو ظاهره يرى كذبا وان لم يترتب عليه ضرر بالنسبة الى احاد الامة نعتقد بعصمة الله تعالى وحمايته فالمناسب مبارزة اعدائه بالمكروه ببذل النفس في سبيل الله تعالى او دخولا في حفظ الله تعالى قال المحشي في سورة البقرة في قصة آدم عليه السلام وعوتب آدم عليه السلام بترك التحفظ عن اسباب النسيان ولعل ذلك ان حط النسيان عن الامة لم يحط عن الانبياء عليهم السلام لعظم قدرهم كما قال عليه السلام اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل انتهى فالكشف منه جواب اخر وهو ان المعاريض وان حطت عن الامة لم تحط عن الانبياء عليهم السلام لكنها ليست منافية للعصمة لعدم كونها كذبا في الحقيقة ولهذا قال عليه السلام اني كذبت ثلث كذبات يعني في قصد من ثلث معاريض هي في شأننا كالكذب الحقيقي في حق الامة فاستحيي ان يقوم شافعا في فصل القضاء وعيسى روح الله استحيي من ان يقوم شافعا بالشفاعة المذكورة في قول النصارى الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم [illegible] عليهم السلام [illegible] حيوا في الدنيا حسنة [illegible] عطف على يكذبون فيكون منصوب المحل [illegible] وقد عرفت ان [illegible] المصدرية الموصول [illegible] العائد [illegible] ان الجملة [illegible] واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض [illegible] [illegible] قال قال الزمخشري [illegible] العربية [illegible] الاستقبال [illegible]

بمعنى المستقبل ق او يقول اى او عطف على يقول لح لا محل لهذه الجملة لعطفها على الصلة والمعنى ومن
الناس من يقول امنا الاية واذا قيل لهم آمنوا لا تفسدوا الاية وما بينهما جملة معترضة ونكتتها تعداد قبائح
معطوف عليه ومن ههنا لم يتجه طول الفصل بين المتعاطفين وتأخير هذا الاحتمال يشعر بان الاول ارجح وقد
صرح في الكشف ان التوجيه الاول اوجه وجه الارجحية قربه اما لفظا فظاهر واما معنى فلافادته تسبب
الفساد للعذاب اوبدل لا سيما مع انضمام دعوى الاصلاح ورد ان صح على وجه الحصر فانه كذب آخر غير
الكذب المذكور على ما اختاره المص اذ تصوير الافساد بالاصلاح اعظم دخولا في تحقق البلاء او الاستثناء
وما يتعلق به بين اجزاء الصلة او الصفة وانه لم يكن اجنبيا مخلا بالفصاحة على ان شرطه ان من
تتمة المعطوف عليه لكن متى ساغ احتمال آخر خال عن ذلك تحسن الميل اليه ووجه ان دنه تسبب الفساد
للعذاب انه ح داخل حيز صلة الموصول الواقع سببا اوبدلا اذ المعنى في قولهم انما نحن مصلحون ادعاء
ان ما صدر منا صلاح لا افساد وبهذا الادعاء انما يكونون مذمومين مؤديا الى العذاب حيث ادعوا ذلك اذا
افسدوا ففي الحقيقة سبب العذاب الفساد الا يرى ان بهذا القول انما نحن مصلحون ليس قبيحا في نفسه اذا
وافق الواقع وههنا ليس كذلك كما عرفت فلا وجه لما في [illegible]
على يكذبون يقتضي ان يكون المعنى ولهم عذاب اليم بقولهم انما نحن مصلحون اذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض
فيفيد تسبب هذا القول للعذاب لا تسبب الفساد له ولا وجه ايضا لما قيل انه لا دلالة له على
تسبب الفساد بل على تسبب الكذب وهو قولهم انما نحن مصلحون انتهى فانه لما كان قولهم انما نحن مصلحون
كاذبا علم انهم اهل فساد فيكون ح دالا على تسبب الفساد ولا يعتبر كون هذا القول سببا للعذاب
لاجل كذبه فان سببية الكذب مستفادة من المعطوف عليه والتخصيص بكذب الرسول عليه السلام
من مقتضيات المقام وايضا اعتبار كونه كذبا وانه سبب العذاب يقتضي كونه تأكيدا لا يليق عطفه
النفسية بالواو في الجمل خلاف الظاهر وقد يرجح الثاني بكون الايات ح على نمط تعداد قبائحهم واذا
انصافهم بكل من تلك الصفات استقلالا وقصدا ودلالتها على لحوق العذاب الاليم بسبب كذبهم
الى احوالهم في كفرهم ونفاقهم فما ظنك بسائرها والاعتراض عليه بان هذا انما تم لو تم قبائح من
انه جعل عذابهم مسببا لكذبهم رمزا الى قبح الكذب حيث خص بالذكر من بين جهات استحقاقهم [illegible]
كثرتها وبينه تخيل ان لحوق العذاب بهم انما كان لاجل كذبهم نظرا الى ظاهر العبارة المقتصرة على ذكره مدفوع
بان للكذب جهتين الاولى انه الكذب من حيث كونه خبرا غير مطابق للواقع فهو احد احوالهم ومن حيث كونه
كذبا للرسول عليه السلام بقلوبهم او اذا خلوا الى شياطينهم فهو عين النفاق فهو اشنع احوالهم وابلغ
جهات استحقاقهم العذاب من الحق وعدوا اذاعة اسرار المؤمنين الى منافقيهم [illegible]
الفاسدة فنظر الى ظاهر النظم وهو مطلق الكذب فاطلق عليه انه احد اوصافهم ونظر الى المراد و[illegible]
على انه اشنع احوالهم وساق بعض الشارحين نكتة ترجيح الثاني بان قوله تعالى واذا قيل لهم
الاية وقوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا الاية معطوف على قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا الاية فلو عطف

فلو عطف على يكذبون كانا ايضا معطوفين عليه فيدخلان في سبب العذاب فتنتفي فائدة اختصاص
الكذب بالذكر المبني عليه وقد عرفت مما ذكرناه اندفاع ذلك بان قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا
الآية وقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا ان كانا كذبا ايضا لكن لا التفات الى كونهما كذبا بمعونة
العطف بل المعتبر فيهما الانشاء في الاولى والاستهزاء [illegible] المسلمين في الثانية وسيجيء الاشارة من
المص الى ما ذكرناه على ان الكذب المختص بالذكر اعظم الكذب فردا وهو كذب الرسول عليه السلام
اما بقلوبهم فقط او بالسنتهم ايضا في الخلوة مع نظرائهم وشياطينهم والكذب المستفاد من هذين
القولين نوع آخر منه غير الكذب المختص بالذكر فلا تنتفي فائدة الاختصاص ق وما روي
جواب سؤال المقدر بان المص حمل الكذب على كذب المنافقين في زمن الرسول عليه السلام فاهل هذه الآية هم
مع ان ما روي عن سلمان خلافه والمراد بسلمان الفارسي صحابي مشهور كما اخرجه الجرير وكذا [illegible] الذي ذكره
المص كما قيل قوله بعد مبني على الظن والمراد باهل هذه الآية من وصف بالمذكور في هذه الآية فانما قاله
لا دون ملابسة من زاد ك فلعله عبر به لعدم جزمه بذلك كما قيل ان عادة المص انه يعبر بلعل عما لم يجزم به
لا لما هو من نتايج قريحته كما يريد غيره بهذه العبارة او عبر به فانه من عادة العظماء والملوك عدم الجزم
مع انه المقام مقام الجزم وتفسير بعد بانه بعد هؤلاء او بعد زمانه عليه السلام ضعيف اذ مثل المنافقين
الذين هم في زمانه عليه السلام غير منقطع الى يوم الدين بل المعنى لم يأتوا بعد اي الآن وهذا الاستعمال
شايع في المحاورات ولما لم يختص بما في عصره عليه السلام او بما في المدينة وانه نزلت فيهم لان خصوص
السبب لا ينافي عموم الحكم في النظم فالآية شاملة لمن بعدهم من المنافقين ايضا وهذا مراد سلمان رضي الله
عنه والا فلا يحسن عطفه على يكذبون او يقول فيختل ارتباط النظم بما قبله اذ الضمير في لهم عائد الى
من هو مذكور قبله فملاحظة الاتصال بما قبله واجب وهذا قرينة واضحة على ان مراد سلمان ما ذكره
المص والى ذلك اشار بقوله لان الاية متصلة بما قبلها والمعنى على توجيه المص ان اهل هذه الاية وما صدق
عليه هذه الاية لم يأتوا جميعا بحيث لا يشذ منهم فرد بل اتى شرذمة قليلة منهم ومن يجيء بعدهم اكثر منه
انه يحتمل نفي قوله لم يأتوا رفع الايجاب الكلي لا سلب كلي فلا اشكال اصلا ق خروج الشيء عن
عن الاعتدال سواء كان مؤديا الى الفناء اولا والاول كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
والثاني الاشياء التي لا يصلح للانتفاع المقصود منه مع بقاء ذواتها كالفواكه والاطعمة التي
[illegible] عن الانتفاع المقصود منها وهذا هو المراد من الاعتدال واما قوله تعالى ان الله لا يصلح عمل المفسدين فكون
المراد به عمل السحرة راجع الى ما ذكرنا على كون السحر مؤديا الى الفساد لا انه معنى آخر كما ذهب اليه صاحب
اللباب بهذا معناه اللغوي ويقرب منه البطلان والفقهاء يفرقون بينهما في المعاملات دون العبادات وفي اللباب
القائم مقام الفاعل هو الجملة من قوله لا تفسدوا لانه هو المقول في المعنى واختاره الزمخشري
والتقدير واذا قيل لهم هذا الكلام وهذا اللفظ فهو من باب الاسناد اللفظي وقيل القائم مقام
الفاعل مضمر تقديره واذا قيل لهم هو ويفسر هذا المضمر سياق الكلام كما تقرر في قوله حتى توارت بالحجاب

اراد ان اهل ليس الذين كانوا فقط وسيكون من بعدهم من حالهم لان الاية متصلة بما قبلها بالتغيير الذي فيه

والمعنى واذا قيل لهم قول سديد فاصغ بهذا القول الموصوف وجاءت الجملة بعده مفسرة فلا موضع
لها من الاعراب فقوله لا تفسدوا في محل رفع على ما اختاره الزمخشري ولا محل لها على قول
ابي البقاء وانما ذهب اليه لانه الفعل لا اسناد له لانه يسند الى الفعل واجاب الزمخشري بانه اسناد له
الى لفظه والممتنع اسناده الى معنى الفعل كانه قيل واذا قيل لهم هذا القول وهذا تامل تدبر وتفصيل
بهذا المقام تدبر في تفسير قوله تعالى ءانذرتهم ام لم تنذرهم الآية ق والصلاح ضده بينه هنا مع ان الحكم
بعد قوله انما نحن مصلحون لكونه ضده وتشبيهما بالنفاق بينه عقيبه وهو الحصول على الحالة المستقيمة
النافعة كما في الكشاف ومقتضى كلام المص ان الصلاح عدم خروج الشيء عن الاعتدال في مراد
بالصلاح لغوي اي مطلق النفع بل قوله تعالى في الارض الظاهر ان المراد ارض المدينة لكن لا حاجة الى
الى ذكره اذ افساد الكفرة لا يكون الا في الارض وعن هذا قيل ان ذكره للدلالة على الاستغراق لكنه
ادعائي بانه تعظيم الشريعة والرسول عليه السلام والمؤمنين كانهم سبب صلاح في جميع الارض والافساد فيها
بهم كانهم افساد بالدنيا كلها وللتنبيه على ذلك ذكر في الارض مع الاستغناء عنه ويقرب منه ما قيل وجعل ما عدا
ارض المدينة لتمحض الكفر فيها اذ ذاك ملحق بالعدم وارضها كانها ارض الدنيا باسرها لتحقق ما
هو المقصود من الارض فيها وهو التعبد فيها والتجنب عن المعاصي ولهذا السر ذكر في الارض لا يبعد
ان يكون المراد جميع الارض فان افسادهم وان كان في ارض المدينة لكن المعاصي واكبر المناهي ضررها يعم
جميع البلاد والعباد بل الوحوش والحيوانات بحبس المطر واستيلاء القحط بل باكثار الهرج والمرج فيختل
نظام العالم عن آخره وهذا التوجيه ادق لما ذكره المص بعيده فلا حاجة الى الادعاء المذكور ولا
ولا ريب ايضا في مساس الحاجة الى ذكر في الارض ق وكلاهما يعم كل نافع ناظر الى الصلاح وضار
ناظر الى الفساد لكن الفساد الذي يتضمن النفع الجلي مستثنى منه كقتل الخضر الغلام فان مثل هذا صلاح وان
كان ظاهره افساد والحاصل انه متى تعارض ضرران يجب تحمل اهونهما لرفع اعظمهما ومع هذا القيل منافاة
الظلم المتعدي بفعل فانه ليس بفساد وان كان في الاول فسادا كما سيجيء الاشارة اليه في قوله تعالى ولا تفسدوا
في الارض بعد اصلاحها والى هذا اشار الى حيث معتبرا فيهما وعدل عن عبارة الكشاف وهي الفساد خروج الشيء عن
حال استقامته وكونه منتفعا به ونقيضه الصلاح وهو الحصول على الحالة المستقيمة النافعة انتهى وقد يقال ان لا تنافي
بينهما لان ما ذكره المص باعتبار الحقيقة والمال وهو الذي ارتضاه الراغب وما ذكره الزمخشري باعتبار
اصل وما ينويه ق وكان من فسادهم من تبعيضية وهذا والحق حملها على الابتدائية اشعارا بان منهم
فسادا واخرى خارجة عن الاحصاء ق هيج الحروب يقال هاجت الحرب هيجا وهياجا وهيجانا اذا ثارت
ودفع القتال ونحوه مما يفعل بالعدو وهو لازم ولا يناسب المقام ويقال هاجها اي اثارها وهو متعد وهو
هنا لان الغرض بيان فعلهم واحوالهم البالغة في الاولى ان فسادهم بمعنى افسادهم اي جعلهم فسادا في الارض قال
في تفسير قوله تعالى ويسعون في الارض فسادا الآية اي مفسدين اشارة الى ان فسادا بمعنى الافساد اما لانه
فساد استعمل بمعنى المتعدي او فساد مصدر افسد بحذف الزوائد وهذا هو الظاهر في اضافة الهيج الى الحروب

الى الحروب اضافة المصدر الى المفعول نقل عن بعض حواشي الكشاف ان مصدر اللازم الهياج و
ومصدر المتعدي الهيج فهيج الحروب مصدر مضاف للمفعول ولو قال هياج كان مضافا للفاعل انتهى
اشار الى وجه ايراد الهيج دون الهياج اذ لو اورده لكان وصف الحروب فلا يلائم قوله من فسادهم لكن
اللغويين لم يفرقوا بينهما فلو قال وهياج الحرب لكان مضافا الى المفعول ايضا والفتن جمع فتنة بمعنى
المحن والبلايا لا بمعنى المعاصي والخطايا عطف العام على الخاص يراد به ما وراء الخاص ق بمخادعة
المسلمين ويدخل فيهم الرسول عليه السلام دخولا اوليا ولم يذكر مخادعة الله تعالى لما حققه هناك والممالات
بهمزتين ولام ثم همزة كالمعاونة لفظا ومعنى ومنه قول علي رضي الله تعالى عنه ما مالأت على قتل عثمان رضي الله
تعالى عنه اي ما ساعدتهم ولا وافقتهم كما زعمه بعضهم واصل معناه ما كنت من الملأ الذين فعلوا ذلك
ثم تجوز به عما ذكر كذا قيل قوله بافشاء الاسرار اي اسرار المسلمين اليهم اي الى الكفار الذي هو سبب متعلق بالمخادعة
والممالات تنازعا وتقييد الفساد بمخادعة المسلمين قرينة على ان المراد بفسادهم افسادهم والعجب
منه قد سبق بتمامه لغيره قال المراد بقوله هيج الحروب هو اللازم لان المتعدي افساد لا فساد قاله ذلك
يؤدي حيا اي كما ذكر لكونه مؤديا الى فساد ما في الارض سمي فسادا بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب والى ذلك اشار الزمخشري فلما كان ذلك من صنيعهم مؤديا الى الفساد قيل لهم
لا تفسدوا كما تقول لا تقتل نفسك بيدك ولا تلق نفسك الى النار اذا اقدمت على ما هذه
عاقبته انتهى وليس مثل هذا من المجاز الاولى فمعنى لا تفسدوا لا تعملوا عملا عاقبته الفساد في
في الارض وبين العباد والبلاد وانما لم يكن نفس هيج الحروب فسادا حقيقة لانه ليس خروجا عن الاعتدال
بل يؤدي الى ذلك ق من الناس وفسادهم ووقوع القتال بينهم ونقصان الاموال والاولاد والاعضاء
وغير ذلك والدواب اي سائر الدواب وفسادها اهلاكها ونقصان اقواتها الى غير ذلك والظاهر
ان الدواب شاملة لكل ما يدب في الارض غير مختص بذوات القوائم الاربع ولم يذكر الطيور مع ان ذلك
يؤدي الى فسادها بحبس المطر وقلة الحبوب لان قوله تعالى لا تفسدوا في الارض غير عام لها ظاهرا وانه
يمكن ان يقال انه يفهم منه بطريق دلالة النص ولعل قول المص ويخل بنظام العالم اشارة الى ما ذكرنا
وفساد الحرث بحبس المطر وعدم وصوله الى كماله او بنزول افة سماوية تهلكه وفيه صنعة تلميح اذ فيه اشارة
الى قوله تعالى واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل الآية على وجه حسن ومنه اظهار
المعاصي اي من الفساد في الارض اظهار المعاصي لا بمعنى انها فساد حقيقة بل بمعنى ان هذا يؤدي الى فساد
العالم والظاهر انه معطوف على ما قبله قيل والعطف على قوله من فسادهم في الارض ضعيف والاهانة بالدين
اي الاستخفاف به فلذا عدي بالباء وهذا من جملة اظهار المعاصي لكنه لعظمها عطفت عليها كانها مغايرة لها
رابعا هيج الحروب من المعاصي والنفاق بل لا سيما بقوله ومنه لا يظهر وجهه الا انه يقال الفرق بينهما الاظهار
والاخفاء وقوله الاخلال حربيا وجه كون ذلك فسادا مع انه ليس مما صدق عليه الفساد واشار الى انه مجاز
باعتبار السببية مثل ما مر الهرج والمرج بمعنى الاضطراب وانما سكن الراء في المرج مع الهرج للازدواج فاذا

ح وممالأة الكفار عليهم

١٠

ح بالشرايع والاعراض عنها بما يوجب الهرج والمرج ويخل بنظام العالم

ح كالاضرار والنافع

ح في الارض

فاذا لم يقارنه فتحت راؤه وبنى وانما قال ومنه الجلاء لانه نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما تفسيره به فاشار الى انه لم يقصد به الحصر انتهى ولا يخفى عليك انه مع ما قيل مأخذ في المآل وان اخففا بالاظهار وعدمه فلا وجه للحصر والمراد بنظام العالم ما ينتظم ويتم به ما هو المقصود منه والمراد بالعالم هنا وجه الارض بقرينة ما اشار اليه سابقا في بيان نكتة ذكر في الارض ونظام العالم انما هو بمراعاة الشرائع الشريفة قال تعالى ولو انهم امنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض الآية ق والقائل هو الله تعالى كذا في التفسير الكبير وتبعه الفاضل وتبعه المص ايضا لكن هذا يقتضي ان يكون الآية نازلة ناطقة بذلك ولم يبينه الفاضل فقوله عنه بل ادعوا انهم مصلحون ثم حكى الله تعالى عنهم بهذه الصيغة الشنعاء ولا يعرف له آية دالة على ذلك لا صراحة ولا فالظاهر الاحتمال الاخير اما الرسول عليه السلام فظاهر لانه عليه السلام اطلع نفاقهم لكن لما لم يجئ الا كاف الوحي نصحهم بطريق اللطف والرفق فقابلوه بذلك القول الفاسد فحكى الله تعالى او لانهم رتبة لما ادعوا ثانيا واما المؤمنون فبعضهم كعلي رضي الله تعالى عنه اطلع على شأنهم ومثالبهم بامارات ومخايل فزجرهم عن تلك المعايب ونصحهم بالاخلاص والمواظبة على الصدق واليقين فاجابوهم بما يخفون ايمانهم كما اشار اليه المص في قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية وهذا الاحتمال هو الادق لما نقل عنهم ق جواب لاذا فيه اشارة الى ان اذا شرطية هنا فانها ظرف زمان مستقبل وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله في امر كائن محقق او المرجح وقوعه لا محالة وهذا مذهب البصريين فلذلك لم تجزم الا في الشعر لمخالفتها ادوات الشرط فانها للامر المحتمل واذا للجزم والظاهر ان المص اختاره واما عند الكوفيين تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل اي انه تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل او كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا والمحققون من النحاة اختاروا مذهب البصريين واجابوا عن تمسكهم بان الجزم لضرورة الشعر واستعمالها في الشرط بلا جزم شائع ذائع ومنه يكون للزمن الماضي كاذا كقوله تعالى ولا على الذين اذا ما اتوك لتحملهم قلت لا اجد الآية ق رد للناصح الاولى ورد للقائل الثاني اذ لا يطلق عليه الناصح ولما كان بهذا النهي ارادة الخير دون التعيير والتوبيخ عبر به دون الناهي وجه المبالغة لا يراد بمؤكدات الجملة الاسمية والتأكيد والقصر وايرادها لما ادعى منهم ان كونهم مصلحين حكم ما ثبتهم تعلمونه ولا مجال لانكاركم له فانه انما يستعمل لخبر من شأنه ان لا يجهله المخاطب ولا ينكره والى هذا التعليل اشار المص بقوله والمعنى انه لا يصح ق فانه بنا ناوصفنا ه اي يخاطب بقبل قصر الموصوف على الصفة ولم يكن من قصر الموصوف على الصفة كونه حقيقيا قال وانه حالنا متمحضة عن شوائب الفساد لان الى انه قصر اضافي بالنسبة الى الفساد متمحضة من التمحض بمعنى الخلوص من قولهم لبن محض اي لم يخالطه ماء ولا شيء يغايره والشوائب جمع شائبة وهو ما يخالط الشيء فيمنعه من الخلوص سواء كان حسيا او معنويا كما بين فان الاصلاح حالة معنوية وخلوصها بعدم اختلاط الفساد اياه ولا يبعد كونه استعمال الشائبة في

٤ على سبيل المبالغة

٦ ليس الا الاصلاح

الشائبة في المعقولات مجازا تشبيها بالمحسوس ويشعره قول الجوهري الشائبة واحدة الشوائب وهي الادناس والاقذار ق لان انما تعليل لما يستفاد من كلامه وهو ان القصر قصر الموصوف على الصفة لان انما يفيد قصر ما دخله وهو الموصوف هنا على ما بعده وهو الصفة هنا اي الاصلاح والمراد بما بعده المؤخر ذكرا لا ما يليه قال في المفتاح وفي انما يؤخر المقصور عليه تقول انما زيد منطلق لو قيل فيه انما زيد منطلق في السوق يكون المقصور عليه السوق لا المنطلق والظاهر من كلامه ان القصر قصر قلب لان القائل لهم لا تفسدوا لم يثبت لهم الاصلاح فالظاهر انهم وصفوهم بالافساد فقط ثم ان المنافقين حصروا انفسهم بالاصلاح بالقلب واما قصر الافراد بانهم حكموا عليهم بالافساد ونهوا عنه وتوهموا بان المؤمنين حكموا عليهم بانهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا فاجابوهم بانهم مقصورون على محض الاصلاح فهو بعيد جدا لانه لا يفهم من كلامهم ذلك قطعا كيف وعمل الكفار هباء منثورا جزما وعلى دخله دخل عليه على الحذف والايصال ق وانما قالوا ذلك اه قصر قولهم على علة ذكرها بقوله لانهم اه لان سوء مزاجهم وانحرافهم عن النهج القويم واستيلاء اوهامهم على عقولهم كانه باعثا لتصور الفساد بصورة الاصلاح ولم يتمكنوا بتمييز الفساد عن الصلاح وزعموا ان ما صدر منهم اصلاح فلا جرم انه ليس فيهم فلاح واما احتمال كونه كذبا محضا من غير تأويل لخوف المسلمين المخلصين فبناء على انه لهم تمييز بين السمين والسقيم وانت خبير بان ذلك لمن له قلب سليم وقد بان فساد قلوبهم وعلة مزاجهم بالنص الكريم فلا مجال لهذا الاحتمال على انه فاسد عقلا لكمال شدة تشكيكهم على الاجهار واما كونه في وعد تضعيف لان النهي عن الافساد بعد ظهور حالهم ومعرفة دعاويهم فكيف يبدونه بذلك الخداع مع انهم نهوا عنه في ضمن النهي عن الافساد كما صرح به المص في تعداد الفساد فلا يوجد احتمال آخر غير ما ذكره حتى يقال ولم ينظر المص الى احتمال آخر كالكذب والى دعة الى غير ذلك والى ما ذكرناه اشار بقوله لما في قلوبهم من المرض اي المرض الحقيقي فانه الباعث لذلك التصور ولما جاز ان يقال انه لم لا يجوز ان يراد المرض المجازي فلا يكون باعثا للتصور المذكور اشار الى دفع ذلك بقوله كما قال تعالى فان هذا القول الكريم نص في ذلك المراد وان اريد من المرض مجازا فانه ايضا عند الاستيلاء يمنع التمييز والادراك على وجه الصواب ويؤيد ما قلنا قول المص في تفسير قوله تعالى افمن زين له سوء عمله فرآه حسنا اي افمن زين له سوء عمله بان غلب وهمه وهواه على عقله حتى انتكس رأيه فرأى الباطل حقا والقبيح حسنا انتهى واذا لوحظ الختم على قلوبهم بمقتضى نفاقهم وسائر عصيانهم فالامر واضح في شأنهم ق رد لما ادعوه ابلغ رد فانهم لما ردوا الناصح على سبيل المبالغة رد الله تعالى لما ادعوه ابلغ رد اظهارا لشدة المقت عليهم للاستئناف المعاني فان جملة الا انهم اه فانه يقصد به زيادة تمكن الحكم في ذهن السامع لوروده بعد السؤال اذ الشيء بعد الطلب يكون فضل تمكن في القلب والسؤال عن سبب خاص للحكم اي انهم هل المصيبون في ذلك ام هم المفسدون الكاذبون في ذلك الدعوى والقرينة ايراد كلمة ان المفيدة للتأكيد ق وتصديره بحرفي التأكيد والتصدير بهذا الا حقيقي وفي انه اضافي قوله الا المنبهة بدل بعض من حرفي التأكيد بتقدير المضاف المنبهة على تحقق ما بعدها اي تحقق ما بعدها بحيث لا ارتياب فيه اصلا

٤ تصوروا الفساد بصورة الصلاح

فان همزة الاستفهام التي للانكار سواء كان للانكار الواقعي او للانكار الوقوعي اذا دخلت على النفي وهي لنفيه
لانها افادت تحقيقا اذ انكار النفي اثبات المنفي بطريق برهاني وهذا ابلغ من خلافه والانكار انكار الوقوع
اي عدم كونهم مفسدين غير واقع فكونهم مفسدين متحقق البتة والانكار متوجه الى اصل الحكم لا الى الحصر
فانه ضمني دا عطي وطريقه انه يلاحظ الانكار اولا ثم الحصر ثانيا ولو عكس لاختل المعنى فتامل
بالنظر الاحرى موته ونظيره اي في كون الاستفهام للانكار الوقوعي قوله تعالى اليس ذلك بقادر ونحو
لانكار النفي واثبات المنفي ولهذا قيل في مثل هذا ان الاستفهام للتقرير وما في الكشاف كقوله تعالى
اليس ذلك بقادر اولى مما اختاره فان كون الاستفهام الداخل على النفي لانكار النفي ظاهر لكونه اتفاقيا
واما فيما نحن فيه فلا لان اكثر النحاة ذهبوا الى ان الا بسيطة غير مركبة وارتضاه ابو حيان وصاحب
اللباب فالاولى ان يكون هذا القول الجليل مشتبها به قوله ولذلك اي لافادتها التحقيق بسبب
كون الهمزة للاستفهام الانكاري وما يتلقى به القسم ان واللام وحرف النفي وهذا الدليل بر
لمي اذا افادتها التحقيق بسبب التركيب من التصدير المذكور لكن فيه بحث لان ابا حيان استدل على
بطلان كون الهمزة للاستفهام بدخولها على ان المشددة فان لا النافية لا تدخل عليها فتبين تركيبها
وتلقيها بما يتلقى به القسم منافاة ظاهرة فكيف يستدل المص بذلك على كونها مركبة مفيدة
للتحقيق ويمكن دفعه بان ما ذكره ابو حيان مردود بانها بعد التركيب انتسخ حكمها الاصلي فجاز دخول
مجموع الا على ان المشددة والممنوع مجرد دخول لا النافية عليها كدخول ان على الفعل بعد تركيبها
بما الكافة والاستدلال المذكور بكونها مفيدة للتحقيق لا بتركيبها قوله واختها اي نظيرها في كونها
منبهة اما بفتح الهمزة وتخفيف الميم تكون مفيدة لتحقيق ما بعدها لكن بينهما فرق وهو ان اما تدخل
على القسم كثيرا والا اندر بقوله التي هي من طلايع القسم فان معناه تدخل على القسم كثيرا نقل عن السهيلي
وشرحه ان الاكثر قبل النداء كقوله الا يا اسجدوا واما قبل القسم كقول ابن الصخر الهذلي اما والذي
ابكى واضحك والذي اماة واحيى والذي امره الامر وكقول النبي عليه السلام اما والله اني لاخشاكم
الحديث والطلايع جمع طليعة واصلها مقدمة الجيش التي تطلع وتظهر قبل الجيش وهو ها استعارة لطيف
المقدم اريد به هنا انها تقع قبل القسم كما مر مثاله قوله وان عطف على الا وبدل بعض ايضا من حرفي التاكيد
المقررة للنسبة اي المؤكدة وتذكير ... مع ... كونه مستانف وتعريف الخبر على ...
انه او للاستيناف اي تعريف الخبر بلام الجنس لا العهد فيه اشارة الى ان هم ضمير فصل لا حظ له من الاعراب
... بقوله وتوسيط الفصل وقد جوز في قوله تعالى واولئك هم المفلحون كون هم مبتدا والمفلحون
خبره ويجوز هنا كونه مبتدا والمفسدون خبره والجملة خبر ان واكتفى بالوجه الراجح عند اكثر النحاة قوله لرد ما
في قولهم الخ وتعريضهم للمؤمنين بانهم المفسدون والرد بقصر الافساد عليهم لا يتجاوز الى من سواهم من المؤمنين
لا بقصرهم على الافساد وقصر الموصوف على الصفة فان هذا لا ينافي كون الافساد متحققا في المؤمنين
فلا يحصل به رد ما قولهم انما نحن مصلحون الخ فحصوله انما هو بقصر الصفة اي الافساد على الموصوف وهم

لا ما نفوه ولا ريب في ان تعريف الخبر وضمير الفصل لقصر المسند على المسند اليه يحصل به المقصود وهو
تعريضهم لا الرد لما يفيد تصريح قولهم انما نحن مصلحون من انهم مقصورون على الصلاح بلا شائبة
افساد ولا يريد المص بالقصر هنا قصر المسند اليه على المسند اذ لو اراده لقال وتوسيط الفصل لرد صريح
ما فهم من قولهم انما نحن مصلحون فاذا كان مراده هنا قصر المسند على المسند اليه بقرينة قوله لرد تعريضهم
كما هو مقتضى تعريف الخبر بلام الجنس فلا وجه للاشكال بانه انما يفيده لو كان تعريف الخبر لقصر المسند
اليه على المسند ولا حاجة الى الاعتذار بان تعريف الخبر قد يجيء احيانا لقصر المسند اليه على المسند كما ذكره
الزمخشري في الفائق في قوله ان الله هو الدهر فانه هذا مع مخالفته لما تقرر في كتب المعاني مردود بانه
انما ورد النهي عن سب الدهر وهو يقتضي ان يقال ان الدهر الذي يطلق انه جالب الحوادث لا يجاوز الله
تعالى لا ان الله تعالى لا يجاوزه كما لا يخفى فيكون قصر الصفة على الموصوف المسند على المسند اليه واعجب منه ما قيل
ان الوجه ان يقال ان المبالغة في تعريف المفسدين على قياس ما مر في المفلحين من انه ان حصلت صفة
المفسدين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورهم فالمنافقون هم هم لا يعدون تلك الحقيقة فالفصل مؤكد
لنسبة الاتحاد الذي هو اقوى من القصر في اداء المقصود انتهى وهذا كله غفلة من مراد المص بقوله وتوسيط
الفصل لرد ما في قولهم الخ كما بيناه آنفا ثم هذا التوجيه يجري في كلام الكشاف دون كلام المص فانه قيل
الخ لا يفهم انحصارهم على الافساد بل انحصار الافساد عليهم قلنا لا فرق به اذ الاهم رد ما اشعر كلامهم
من ان الفساد ثابت للمسلمين فقط فاثبت لهم الفساد فقط بقصر قلب تخرج به ساحة المؤمنين
عن الافساد في البلاد وبين العباد واما انحصارهم على الافساد فلا ابيا في اثبات الافساد لغيرهم فلا
فلا يتحقق رد ما اوهم كلامهم على ان قصر الافساد عليهم يستلزم قصرهم على الافساد اذ الاصلاح مع
الافساد كلا اصلاح كعبادة الله تعالى مع عبادة غيره كلا عبادة صرح به المص في اواخر سورة المائدة
وان سلم كون الاصلاح مع الافساد اصلاحا في بعض الصور فلا ريب في كونه مع شائبة الفساد لا
يحصل الرد بما يفيده صريح كلامهم من انهم مقصورون على الاصلاح بلا شائبة افساد كما يتحقق
رد ما في قولهم انما نحن مصلحون من التعريض للمؤمنين وهكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام والعلم عند الله
الملك العلام قوله والاستدراك بلا يشعرون عطف على قوله وتوسيط الفصل او على الاستيناف فهو
مما يفيد الابلغية ووجهه ان فيه تنبيها على ان افسادهم وكونهم مفسدين في الظهور كالمحسوس الذي لا يخفى
الا على ماوف الحواس فهم صم عمي فهم لا يعقلون وهذا ابلغ رد لا فوقه رد هذا بيان وجه التعبير بلا يشعرون
واما الاستدراك فتوجيهه انهم لما نهوا عما تعاطوا من الافساد فقابلوا بابلغ مقابلة بانهم على الاصلاح
ثم انه تعالى اخبر بافسادهم ورد مقابلتهم الشنعاء بابلغ رد وابلغ وجواب رشيق كانوا حقيقين
بمعرفتهم به مع انهم بعيدون عنها بمراحل فكان محلا للاستدراك فكانه قيل تحقق لهم ما يوجب
العلم بانهم مفسدون ولكن لا يشعرون لتمادي غفلتهم وفساد عقولهم والختم على اسماعهم وابصارهم
واما الى دعة على انفسهم بمخادعة المسلمين فامر خفي قل ما يكون لهم علم بذلك باعتبار الله تعالى

فلا يكون محلا للاستدراك ولهذا ختم الاية هناك بما يشعرون وما نقل عن ابن كيسان من انه ما على من
لم يعلم انه مفسد ذم وانما يذم من افسد فيرد ولان الجهل ليس بعذر فيما علم من الدين ضرورة وان
انهم كانوا يعملون الفساد سرا ويظهرون الصلاح وهم لا يشعرون لان امرهم يظهر للنبي عليه السلام
كذا قيل ولا يخفى ما فيه وقيل والمعنى انهم لا يعلمون وبال ذلك الفساد يرجع اليهم في الدنيا والاخرة كما ذكره
السمرقندي وفي التاويلات لعلم الهدى ان هذه الاية حجة على المعتزلة في ان التكليف لا يتوجه بدون العلم
بالمكلف به وان الحجة لا تلزم بدون المعرفة قوله من تمام النصح اي هذه الجمل معطوفة على جملة واذا
قيل لهم لا تفسدوا الاية والجامع بينهما كون كل منهما نصحا وارشادا فح قائل هذا القول هو القائل الاول وقد عرفت
ان القائل المؤمنون او الرسول عليه السلام لا الله تعالى وقد يرد وجهه فح يكون قولهم انؤمن كما آمن السفهاء محكيا
للمؤمنين على سبيل التورية والنفاق ومعنى انؤمن كما آمن السفهاء اي تحسبون انا آمنا ايمانا مثل ايمان
السفهاء ولم نؤمن ايمانا حقا كايمان المخلصين ولذلك قلتم لنا نصحا وارشادا آمنوا ايمانا حقا كايمان
الناس كلا لا تظنون بنا هذا الظن فانا مؤمنون ايمانا خالصا مثل ايمان الناس الكاملين فح لا يلزم
ان يصير المنافقون بقولهم انؤمن كما آمن السفهاء والخطاب للمؤمنين مجاهرين بالكفر لكن مع ذلك فقد ورد
به تسفيه المؤمنين لما عرفت من ان هذا القول منهم على سبيل التورية وارادوا به معنى البعيد فانه المراد
بالسفهاء غير الناس وهو معنى قريب لها على زعمهم والبعيد المؤمنون وهذا هو مرادهم حقيقة وفي
نفس الامر ومن ههنا ردهم الله بابلغ رد بقوله الا انهم هم السفهاء الاية فلا اشكال بان مرادهم بالسفهاء
غير الناس لم لا يظهر وجه الرد المذكور وبعض المفسرين ذهب الى ان قائل هذا القول المنافقون
بعضهم لبعض ولعل مراده ان بعضهم قال لبعض استهزاء وسخرية آمنوا ايمانا كايمان الناس واجاب
بعض آخر بقول انؤمن كما آمن السفهاء وهذه المحاورة منهم على سبيل اللهو والاستهزاء فح لا يبعد
كل البعد لكنه مخالف لما في الكلام وسوق المقام وتمسك بعضهم في التفصي عن الاشكال المذكور
بانه انما يلزم ذلك لو كان قول المنافقين بكونه في مواجهة المؤمنين وليس كذلك بل كان ذلك فيما بينهم
واذا خلوا الى شياطينهم واذا شرطية محضة هنا لم يعتبر فيها الظرفية فلا يلزم تقييد الجواب بوقت الشرط
واستوضح ذلك بانه لو قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عند ابي حنيفة بناء على
انه رحمه الله اختار مذهب الكوفيين وهو ان اذا متى كان يستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء يسقط
الوقت عنها كانها حرف شرط فوقت الجواب متراخ عن زمان الشرط بمدة طويلة لانه الطلاق لا يقع
ما لم يمت احدهما مع ان الشرط وهو عدم الطلاق تحقق حين سكت وفرغ عن الكلام ولذا قال
الامامين اليهما مبين انه يقع كما فرغ فعلم ان زمان الجزاء لا يجب تقييده بوقت الشرط فصح ان يقال
ان قول المنافقين انؤمن كما آمن السفهاء كان اذا خلوا الى شياطينهم على ما اختار اما منا الاعظم وهذا
التوجيه اسلم من التكلف فهو احق بالقبول عند المنصفين المحققين رد هذا توجيه آخر وهو ان قولهم
المذكور في مواجهة المؤمنين لكن لا علنا حتى يلزم ان يكونوا مجاهرين بالكفر بل سرا فيما بينهم كما حكى الله تعالى عنهم

واعلم ان قوله انؤمن لانكار الفعل في الحال والاستقبال لكن الانكار راجع الى القيد وهو التشبيه ولذا يصح ان قولهم انؤمن وقع في وجوه المؤمنين على سبيل التورية والنفاق كما حققناه في اصل الحاشية فلا وجه لما قيل ان انؤمن لانكار الفعل ولو اريد انكار الفعل لقيل انحن نؤمن كما في قوله ام نحن بفعول رصد ربك الاية فما قيل ان انؤمن وقع في وجوه المؤمنين على سبيل التورية والنفاق بعيد وليس بشيء انتهى لانه مبني على الغفول عن قول الشيخ عبد القاهر ان النفي اذا توجه الى الكلام المقيد يرجع الى القيد في الاستفهام بمعنى الانكار الذي يستلزم النفي منه

والارشاد فان كمال الايمان بمجموع الامرين

كما آمن الناس

عنهم ذلك القول ثم رده فيما الشرط والجواب متحدين زمانا وعكسه ما حكي عن ابراهيم خليل الله عليه السلام وتالله
لاكيدن اصنامكم بعد ان تولوا مدبرين فان المص هناك في اسرار وهذا الوجه ايضا اقل مؤنة وايسر تكلفا قوله
ان اعراض عما لا ينبغي ثم اكتفى بالادنى وان كان الاليق ان يقال الاعراض عما يجب الاحتراز عنه وكذا قوله
والاتيان بما ينبغي اي الاتيان بما يجب والكمال ما يتم به النوع في ذاته او في صفاته لكن المتبادر منه في مثل
التام في صفاته فلا اشكال بانه يوهم ان الاعمال جزء من الايمان وما نقل عن الائمة الشافعية من ان الاعمال
داخلة في الايمان فمحمول على انها داخلة في كماله الوصفي لا الذاتي فلا ينتفي الايمان بانتفائها بل انه جعل
آمنوا كناية عن طلب الاتيان بما ينبغي ويرد عليه ان قولهم انؤمن يلائم شموله جميع اتيان ما ينبغي بل الاظهر
الامر بالايمان الخالص بكماله قوله لا تفسدوا نهي عن الافساد في الارض الذي هو النفاق منه وهذا استدلال المص
بقوله الآتي واما النفاق وما فيه من الفتن والفساد فانما يدرك باد في تفطن على ان الامر بالايمان امر بالاصل
المتبوع ولا وجه للعدول عن الحقيقة الى الكناية او عن التصريح اليها قوله في حيز النصب كما بعد الجملة في
الاكثر اما نعت لمصدر على ما اختاره المص اي آمنوا ايمانا مشابها لايمانهم في الخلوص او حال من المصدر المفهوم
المفهوم من الفعل اي آمنوا حال كون ايمانكم مشابها لايمانهم والثاني مذهب سيبويه ولم يلتفت اليه المص لتكلفه
مصدرية او كافة فان كانت كافة للكاف من العمل صحيحة لدخولها على الجملة كان التشبيه بين الجملتين
اي حققوا ايمانكم كما تحققوا ايمانهم وان كانت مصدرية فالمعنى آمنوا ايمانا مشابها لايمانهم كذا نقل عنه
قدس سره والمآل واحد ولا فرق بينهما الا بحسب النحو ولهذا لم يفرق المص بين الوجهين وقدم احتمال المصدرية
اشارة الى رجحانه لابقاء الكاف على العمل سواء كان حرف جر او اسما واما في صورة الكافة فالكاف ملغاة عن العمل
كما ان رب ملغاة عن العمل في ربما ولذا قال مثلها في ربما ولم يجعل موصولة للتكلف اما اولا فلاحتياج الى العائد
واما ثانيا فلان المشبه به الايقان والايمان لا الذات وايضا ارتباط الناس بما قبلها مشكل ولو اريد بالموصول
الايمان لا الذات يلزم ان يكون الايمان مؤمنا به وبالجملة لا يخلو عن اضطراب واختلال قوله واللام في الناس للجنس
اي للجنس وتعريف الحقيقة من حيث هي هي كما هو الظاهر من كلامه والمراد به الكاملون اذ المناسب
ان يعبر عن الكاملين بلفظ الجنس لادعاء انحصاره فيهم وجه الدعاء ان ما عدا الكاملين من ذلك
الجنس بلغ في النقصان مبلغا انحط معه عن مرتبة ذلك الجنس واستحقاقه ان يسمى به فهو ملحق
بالعدم كما اشار اليه بقوله فانه اسم الجنس الخ وله طريق آخر وهو ان المقصور عليه يترقى في الكمال الى
حد صار معه كانه جنس كله وهذا الوجه انسب بقوله المذكور في الكشاف او للجنس اي كما آمن الكاملون
في الانسانية او جعل المؤمنون كانهم الناس على الحقيقة ومن عداهم كالبهائم في فقد التمييز بين الحق
والباطل وما ذكره المص الوجه الاول من الوجهين فالظاهر الجنس من حيث هو لما ذكرنا ولان الوجه
الثاني المذكور في الكشاف مناسب للاستغراق فالوجه الاول الذي اختاره المص يناسب الجنس من حيث هو
ولذا اختار صاحب الكشاف حمل الجنس على الاستغراق في بحث الحمد وهنا اشار بتقديم الوجه على الاول
على الثاني والمص اكتفى بالاول لرجحانه والاستغراق لازم له لكن نقل عن الشريف قدس سره انه اختار

وهو المقصود بقوله لا تفسدوا

وهو المطلوب بقوله آمنوا

في الانسانية العاملون بقضية العقل

الا انه المفيد لذلك لام الاستغراق لا غير فلذا حمل الوجهين على الاستغراق وجعل الاول ناظرا الى كمال المقصور عليه والثاني الى قصور من عداه انتهى قوله انه المفيد لذلك لام الاستغراق لا غير عجيب منه لان كونه افادة لام الجنس ما افاده لام الاستغراق مما اعترف به في بعض كتبه بل ابلغ منه في الافادة فكيف يدعى انه المفيد لذلك لام الاستغراق لا غير فتدبر فان العقل يحكم على ان الحصر لانهم الكاملون المستجمعة للمعاني المخصوصة بالجنس فكانهم جميع افراده يستلزم قصور من عداهم وانه عنهم كالبهائم في عدم التمييز فلا يعد رجوعه في الناس ومن ههنا اكتفى المص بالاول واشار الى الثاني بقوله ولذلك يسلب عن غيره للتنبيه على الاستلزام المذكور ق فان اسم الجنس هذا صريح في انه المص حمل اللام من حيث هو ولا مساغ لخلافه وفيه ايضا اشارة الى ان اسم الجمع كالجمع المحلى يراد به الجنس مجازا ويضمحل معنى الجمعية كما يستعمل لمسماه اي لما هو موضوع له مطلقا سواء كان مستجمعا للمعاني المقصودة منه اولا وبهذا الاستعمال حقيقة قوله يستعمل لما يستجمع للمعاني وبهذا الاستعمال مجاز متعارف ولذا قيل الشيء اذا ذكر مطلق ينصرف الى الفرد الكامل لادعاء الانحصار فيه كما وضحناه آنفا وعلاقة المجاز الاطلاق والتقييد فانه قبل الايمان من احوال افراد الانسان دون الماهية فلذلك المراد الماهية والجنس والافراد مستفاد من القرينة ولهذا قيل اسم الجنس يحمل القليل والكثير وسره ما ذكرناه والفرق بين ما يقصد من اللفظ من الاطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الحكم واضح وقيل يناديه عبارته بان ارادة الكاملين باعتبار ان المراد الجنس المستجمع لخواصه وهذا طريق تفرد به الراغب وتبعه المص لا باعتبار حصر مطلق الجنس فيهم بالنظر الى كمالهم او بالنظر الى نقصان من عداهم وقصورهم عن مرتبة الانسانية كما هو المشهور انتهى ويرد عليه ان كون المراد الجنس المستجمع لخواصه مع ان اللفظ ليس بموضوع له انما هو باحد الطريقين المشهورين فلا يظهر كونه هذا طريقا تفرد به الراغب على انه سبق المص في هذا التوجيه وتبعه المص وارتضاه ق ولذلك اي ولكونه قد يستعمل لخواصه لما يستجمع يسلب اي صح سلب الجنس عن غيره اي عن افراده التي غيره من افراده الغير المستجمعة لخواصه فيقال زيد ليس بانسان جامع للمعاني المخصوصة والمقصودة منه كما يقال انه انسان اي من افراد نفس الانسان فلا تناقض ولو لم يستعمل الجنس لما يستجمع المعاني المخصوصة لما صح هذا السلب فصحة هذا السلب دليل على ذلك الاستعمال كما ان الاستعمال المذكور برهان لمي على ذلك السلب فلا دور ق ومن هذا الباب قوله تعالى صم بكم عمي اي نفي اسم الجنس عمن لم يوجد فيه خواصه المطلوبة منه صم حيث جعل سامع الكفار كالعدم وحكم عليهم بالصمم لعدم استماعهم سماع الحق وهو مقصود من القوة السامعة فاذا انتفى صح السلب وكذا الكلام في بكم جمع ابكم وهو مفقود اللسان والبيان والمقصود من اللسان نطق الحق فاذا انتفى ذلك صح سلب النطق وعمي جمع اعمى والمقصود من العين النظر في الايات والاعتبار بالعلامات فاذا ابوا عن ذلك سلبوا عنهم الابصار وانما قال ومن قبيل هذا الباب قوله لان السلب فيها ضمني والتزامي لا صريحي وفيه اشارة الى ان المراد باسم الجنس ما يدل على الماهية الغير المقيدة المتشخصة سواء كان جامد

جامدا او مشتقا وسوا كان معرفة او نكرة وتخصيصه باسم الجامد لا يلايم قوله قوله تعالى صم بكم عمي ق وقد جمعهما الشاعر اي جمع الاستعمالين اذ المراد من الناس الاول في قوله اذ الناس ناس سماها ومعناها مطلقا ومن الثاني الكاملون في الانسانية والا لا يفيد الحمل ولم يعكس لعدم الفائدة ايضا وكذا الكلام في الزمان زمان لكن اللام في المسند اليهما للجنس من حيث هو يحققه في بعض الافراد وفيه تنبيه على انه صحح منشأ دعوى الكمال نفس اسم الجنس بقطع النظر عن تعريفه والتعريف انما يفيد تعيينه نعم استفادة الكمال من لام التعريف بطريق من تفصيل اكثر استعمالا ولهذا قال المص في سبق فان اسم الجنس كما يستعمل ولم يقل فان اسم الجنس المعرف وكذا صرح به الراغب حيث قال كل اسم نوع مستعمل على وجهين احدهما دلالة على مسماه فصلا بينه وبين غيره والثاني لوجود المعنى المختص به وذلك هو الذي يمدح به لان كل ما اوجده في العالم جعله صالحا لفعل خاص به لا يصلح له سواه كالفرس للعدو والبعير لقطع الفلاة البعيدة وعلى ذلك الجوارح كاليد والعين والناس اوجدوا ليعلموا فيعملوا فكل ما لم يوجد المعنى الذي خلق لاجله لم يستحق الاسم مطلقا فيقال ليس بانسان ولولا هذا لكان كذبا ق او للعهد عطف على للجنس اخر هذا على عكس الكشاف اذ الجنس هو الاصل المتبادر ما لم يوجد قرينة على خلافه مع انه لو اريد بالعهد يدخوله في الجنس دخولا اوليا فالعموم هو الاصل على ان قرينة العهد ليست بقوية وايضا اذا كان المراد به الرسول عليه السلام فتحصيل الايمان المشابه لايمانه عليه السلام ليس مقدورا لهم فكيف يؤمرون به والقول بانهم مأمورون بالايمان المشابه له لاصل ايمانه عليه السلام في التحقيق لا في القوة وزيادة الشدة مصحح لارادة العهد لا دافع للمرجوحية ق والمراد به الرسول عليه السلام والقرينة هي انهم مقابلوهم بالايمان ومبغضونه عندهم فهم لذلك حاضرون في الاذهان فيكونون معهودين بهذا الاعتبار فيشار باللام الى اولئك المعلومين وايده بعضهم بانه المأثور لانه مروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كما اخرجه ابن جرير ولعل لهذا قدمه صاحب الكشاف والمص حمل مثل هذا على امثلة المراد بها كما صرح به في قوله تعالى ربنا آتنا في الدنيا حسنة الاية فاختار العموم لما قلنا فاختياره راجح واضح ق او من آمن من اهل جلدتهم بكسر الجيم وسكون اللام ثم دال مهملة وهو من الحيوان ظاهر بشرته والمراد بها قومهم وعشيرتهم واهل ملتهم وقد ورد في الحديث قوم من جلدتنا اي من انفسنا وعشيرتنا كما في نهاية ابن الاثير ويحتمل هذا معنى حقيقي له كما هو الظاهر او استعارة بتشبيه العترة واهل الملة بالجلد وظاهر البدن لجعلهم كجسد واحد في الاتصال وتألم الكل بتألم البعض وقيل ان الاهل مقحم وقيل انه مقحم كلجين الماء والاحسن ان الاضافة بيانية والمراد باهل جلدتهم اليهود لان منافقي المدينة منهم كما اشار اليه بقوله كابن السلام فان عبد الله بن سلام واشباهه حاضرون في اذهانهم ولا يغيبون عن خواطرهم لشدة غيظهم بسبب ايمانهم والشيء اذا كان مبغوضا اشد بغض كان حاضرا في الاذهان دائما كما اذا كان الشيء محبوبا اشد حب لا يغيب عن الخواطر جزما فهم بهذا الاعتبار معلومون معهودون لهم مذكورون تقديرا فحسن ان يشار اليهم بلام العهد الخارجي الذي شرطه ان يكون المشار اليه معلوما للمخاطب

باي وجه كان ق كابن سلام هو عبد الله بن سلام ابن حارث ابو يوسف من ذرية يوسف عليه السلام
وقد تقدم بعض مباحثه في تفسير قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك الآية ق ولعل
آمنوا بصيغة الامر اراد به ان المؤمن المأمور به الايمان المثبت به لا ايمانهم الايمان المقرون بالاخلاص
لا في الكيفية والقوة وقد اشرنا اليه فيما مر ق واستدل به على الزنديق بوزن القنديل معرب معناه
الملحد وفسره في المقاصد بالمنافق وهما متقاربان وهو معرب زنده اي يقول ببقاء الدهر في لا يعتبر بانه
قيل وهو في الاصل منسوب الى زند وهو اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تأويل كتاب المجوس الذي
جاء به زردشت الذي يزعمون انه نبيهم انتهى وجمعه زنادقة وعند الفقهاء من يبطن الكفر ويظهر
الاسلام كالمنافق وهو كفر بالاتفاق فهو قسم من المنافق بهذا كلام القوم ولا يجدي نفعا لان بعضهم يقول
كالمنافق وبعضهم يقول فهو قسم من المنافق مع ان تفسير الفقهاء بمن يبطن الكفر ويظهر الاسلام يقتضي
انه عين المنافق في معنى التشبيه وجعله قسما من المنافق وايضا اذا كان المراد به المنافق فلا وجه للاختلاف
في ان توبته مقبولة في احكام الدنيا او لا اذ توبة المنافق مقبولة اتفاقا وفي صرة الفتاوى الزنديق
من يقول ببقاء الدهر اي لا يؤمن بالآخرة ولا بالخالق ويعتقد ان الحلال والحرام مشترك وقال
سراج الدين في محل آخر هو لا يعتقد الها ولا حرمة شيء من الاشياء وفي قبول توبته روايتان والذي
ترجح عدم قبول توبته بعد الاخذ انتهى ما في صرة الفتاوى وهذا اقرب الى القبول وفي الدرر كالزنديق
فان توبته لا تقبل بل يقتل لانه حد وجب فلا يسقط بالتوبة انتهى ولا خلاف في توبة الزنديق بينه
وبينه تعالى وتنفعه في النجاة عن العذاب المؤبد والشقاء المخلد وانما الخلاف في قبول توبته قضاء اذا تاب
الزنديق عن زندقته فتوبته مقبولة عند الله تعالى بلا خلاف وانما الخلاف في قبولها في ظاهر الشرع واحكام
الدنيا حتى ذهبت الائمة الحنفية الى انه تقبل توبته بعد الظفر به بل يقتل وان تاب كذا نقل وبخط شيخنا في
بعض حواشي الدرر ولا تقبل توبة ساب النبي عليه السلام سواء جاء تائبا من قبل نفسه او شهد عليه بذلك بخلاف
غيره من المكفرات فان الانكار فيها توبة انتهى والمستفاد ان جميع الكفر بان ما سوى السب المذكور
يقبل توبته ولا يقتل لانه قتل لارتداده وكفره كما صرح به علماؤنا فاذا تاب عن كفره لا يقتل بخلاف
السب المذكور فان قتل الساب حد له لتعلقه حق العبد كحد القذف فلا يسقط بالتوبة اذا عرفت ما
لخصناه لك فاعلم انه ان كان مراد المص بالزنديق المنافق او قسم من المنافق فامر الاستدلال تام والا بل اراد
الزنديق بالمعنى المعتبر في صرة الفتاوى فلا مساس له في هذا المقام مع ان هذا راجح عند العلماء الاعلام
ق وان الاقرار باللسان اي بدون الاذعان ايمان اي يطلق عليه لفظ الايمان عند اهل اللسان
واللغة لقيام دليل الايمان اي الاذعان القلبي فانه امارة الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ
على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان يطلق الغضبان على سبيل الحقيقة على من يظهر علامة
الغضب وكذلك يطلق لفظ المؤمن على سبيل الحقيقة على من يظهر امارة الايمان كالاقرار باللسان
فانه امارة على وجود التصديق الذي هو الايمان الحقيقي لا لكونه ايمانا حقيقة في الشرع بل لدلالته

واصحابه

ايمانا مقرونا بالاخلاص متمحضا عن شوائب النفاق

على قبول توبة الزنديق

قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء

بل لدلالته على امر مبطن اي تم مظهره مقامه وان دلالة الاقرار على التصديق لما كان لفظيا جاز تخلف
المدلول عنه فهذا الاقرار اذا تحقق في المنافقين مع تخلف المدلول عنه امر الشارع اياهم بالايمان المقرون
بالاخلاص والاتيان وان لم يكن الاقرار ايمانا امرهم الشارع بالايمان ولم يقيده بقوله كما آمن الناس
وهذا مراد المص لا يريد به ان مسمى الايمان الشرعي هو الاقرار كما ذهب اليه الكرامية حتى يقال ان المستدل
به الكرامية وقد مر ان الخلاف معهم في نفي نفوذ بالشهادتين فارغ القلب عما يوافقه او ينافيه واما
من ادعى الايمان وخالف قلبه لسانه كالمنافقين فكافر بالاتفاق انتهى مع ان ما ذكره منظور فيه
وقد مر توضيحه في قوله تعالى وما هم بمؤمنين ق الهمزة للانكار اي مجاز اه قبل ذكر المسبب واراد
السبب فان الاستفهام عن الشيء سبب عن الجهل المسبب عن عدم توجه الذهن اليه المسبب عن انكاره وهو قسمان
انكار للوقوع ويسمى ابطاليا بمعنى لم يقع ولم يوجد وانكار للواقع ويسمى توبيخيا بمعنى انه لا ينبغي ان يقع والمراد هنا
الاول لكن الانكار راجع الى التشبيه والقيد مع اثبات المقيد ان حمل كلامهم على التورية والا فراجع الى الايمان
نفسه وقد استوفى الكلام فيه سابقا وكلام المص مائل الى الثاني ولهذا قال واللام مشار بها الى الناس في كما آمن
الناس وهو العهد الذهني قد يكون باعادة المتقدم بعينه وهو الاكثر وقد يكون باعادة لازمه ووصفه ويسمى العهد
التقديري كانه جرى ذكره بذكر موصوفه الحقيقي والادعائي والزعمي كما نحن فيه فانهم زعموا ان الايمان مستلزم
للسفه كما بينه المص ق او للجنس من حيث في ضمن جميع افراد المؤمن الى الغير فان الاستغراق من افراد الجنس عند
المحققين واما ارادة الجنس من حيث هو هو فيتوهم انه امكن اعتبار جميع الافراد بتحقيق سبق تكلف هنا نقول
باسره وهم اه فانه ظاهر في الاستغراق باسره هو في الاصل لما يشد به الاسير فاذا سلم بوثاقه فقد سلم بجملته
ثم صار عبارة عن كل ما يراد جميعه وهو المراد في مثل هنا وقوله وهم اي المراد بالناس على تقدير العهد مندرجون
داخلون فيه اي في الجنس المراد جميعه على زعمهم اي زعم المنافقين وهم اعقل الناس واكملهم واذا اريد بالناس
الجنس باسره فدخولهم فيه واضح غني عن البيان والقول بان بيان دخولهم لبيان كونه على زعمهم ضعيف لان
كون المؤمنين باسرهم سفهاء لا يكون الا بزعمهم لان منشأ السفه عندهم الايمان الى الغير كما فهم من الوجه
الاول المعول في تقرير المص فالاولى عدم التعرض له ومندرجون فيه بمعنى داخلون من درجه اذا طواه ق وانما
سفهوهم لاعتقادهم قدمر مرارا انهم لكونهم اصم واعمى ومختومي القلوب رأوا الحسن قبيحا والقبيح حسنا
اعتقدوا ان رأي المسلمين فسد ولو عقولهم اختلت وكانوا من زمرة السفهاء خارجين عن عداد العقلاء
ربا والتفعيل للنسبة مثل فسق اي وانما نسبوا المؤمنين الى السفه لاعتقادهم ق او لتحقير شأنهم لان اكثرهم
كانوا في وجاهة وسعة عيش في قومهم ولذا حقروا اتباع المسلمين الفقراء فنسبوا السفه الى الكل للملابسة
التامة قوله فان اكثر المؤمنين اشارة الى ما ذكرنا فيكون من قبيل قتل بنو فلان والقاتل واحد منهم وانما احتجنا
الى ذلك لان اللام في السفهاء اما للعهد او للجنس وعلى كلا التقديرين لا مساغ لان يراد بها فقراء المسلمين فقط
اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلان المعهود به اما الرسول عليه السلام ومن معه او من آمن من اهل ملته
ثم يجري هذا الوجه والذي يليه على تقدير كون اللام في السفهاء للجنس او العهد لا عرفت صح ق او للتجلد اي لتكلف

لم يفد التقييد

انما

بعض في رأيهم

كانوا فقراء

ومنهم موالي كصهيب وبلال

وعدم المبالاة بمن آمن منهم

اى الشجاعة مأخوذ من الجلد بفتحتين الارض الصلبة والمشتق منه قد يكون جامدا ويجيء البيت انه مثنى الله
قيل يعني انهم كانوا عالمين بانه من آمن منهم من السفه بمعزل الا انهم سفهوهم اظهارا للشجاعة وعدم
المبالاة بايمانهم توقيا من الشماتة بهم انتهى وهذا التوجيه لا يلائم قوله تعالى افمن زين له سوء عمله الآية
وما سبق ايضا تصور والفساد بصورة الصلاح لما في قلوبهم فالاولى ان لفظة او لمنع الخلو لا لمنع الجمع فهم
مصرون على ان رأى المسلمين مختل لا صلاح فيه ولم يكونوا ظانين بان المؤمنين من السفه فضلا عن كونهم عالمين
به ومع ذلك احقروا شأنهم واظهروا الجلادة دونهم وبهذا الوجه يؤيد كونه قولهم هذا جاريا لدى المؤمنين
فلا جرم انهم اظهروه تورية ونفاقا قوله بمن آمن منهم اشير الى ان بهذا الوجه مختص بكون اللام في السفهاء
للعهد مشارا بها الى ان من المراد به من آمن من ابناء جنسهم ثم ان في كلامه اشارة الى ان التحقير معتبر فيه التجلد
والتجلد معتبر فيه التحقير للتلازم بينهما وبهذا مؤيد لكونه الانفصال لمنع الخلو فقط بل اعتقاد فساد رأيهم
مستلزم لتحقيرهم في دينهم واظهار الجلادة عندهم ق والسفه اى هو في اللغة الخفة والتحرك يقال زمام
سفيه اى مضطرب وسفهت الرياح الرماح والنار اذا حركتها بخفة فلا يكون مختصا بالعقلاء ثم استعمل
في عرف اللغة والشرع لنقصان العقل والرأى وشاع فيه حتى صار حقيقة فيختص بالعقلاء وخفة النفس
شاملة للامور الدنيوية والدينية والاخير هو المراد هنا وما نقل عن شرح المقاصد ويلائمه ان السفه
ترك العمل بمقتضى العقل مع قيام العقل وقيل العمل بموجب الجهل على علم بانه مبطل انتهى مختص بالنوع
الكامل وسخافة الرأى عدم استحكامه ق والحلم بكسر الحاء وسكون اللام هو الاناءة والوقار وقوله
ويقابله اى يضاده عادة اللغويين اطلاق التقابل على تقابل التضاد وغيره وانما ذكره هنا لا لاثبات التكشف
بالضد ادلها ق رد بابلغ رد لم يتعرض له لما ذكره اولا فانه اشتمل التأكيدات كاشتمالها ما قبله ودل
كلامه مع النظم لف ونشر مرتب فالرد ناظر الى تسفيههم المؤمنين وقوله الا انهم هم السفهاء والمبالغة في التجهيل
ناظر الى قوله ولكن لا يعلمون واشارة الى ان قوله تعالى ولكن لا يعلمون ليس عذرا لهم مثل قوله تعالى في قصة يوسف
عليه السلام قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف واخيه اذ انتم جاهلون فانه عذر لهم وهنا ليس كذلك بل
بيان ان جهلهم جهل مركب لا يرجى زواله الا بتوفيق من الله تعالى كما اشار اليه بقوله فانه الجاهل ووجه
ان لا يعلمون نزل هنا منزلة اللازم للمبالغة ولذلك لم يتنبه المص على المفعول المحذوف لما ذكرنا ثم انه جهل
حال كونه مطلقا كما يدعى ذلك الفعل حال كونه متعلقا بمفعول مخصوص دلت عليه قرينة وهو كونهم السفهاء
فالجهل بالسفه الذي هو جهل جهل مركب كانه قيل الا انهم هم الجهلاء ولكن لا يعلمون انهم جهلاء وفيه مبالغة عظيمة
في اثبات الجهل المركب ولو قدر المفعول على معنى انهم لا يعلمون انهم هم السفهاء لفات تلك المبالغة ولعل ما قيل
من ان معناه لا يعلمون ما يحل بهم العذاب لاجل السفه في الآخرة فهو في نفسه معنى لطيف لكن لا يناسب
مقام التوبيخ ولا يلائم تقرير المص اصلا ق فانه الجاهل بجهله الجازم متعلق بالجاهل وقيل بجهله صفة الجاهل
[illegible] يعرف له وجدا الجازم صفة الجاهل على خلاف الواقع وهو جزمهم بان المؤمنين لاجل ايمانهم الخالص
سفهاء وهذا خلاف الواقع وكونه هنا جزما مستفاد من اصرارهم وعدم تفحصهم بالنصح فلا ريب انهم

٢ ان فى الناس لعبد الله بن سلام واشباعه

٢ بمقتضى نقصان العقل

١٨

٤ رد ومبالغة في تجهيلهم

٥ وبالفتح العقل وبالضم ما يراه النائم في نومه والمراد هنا ما ذكر في الاصل ويحتمل الفتح منه

انهم جازمون به فلا اشكال بان عدم العلم بالجهل محتمل للتحقق في ضمن عدم العلم بشيء من النقيضين
وفي ضمن الجزم بمقتضى الجهل ق اعظم ضلالة اى فانه لغفلته انه كال لا يروم زواله بل يطلب دوامه فلا
يرجى فلاحه من المتوقف اى المتوقف عن التصديق باحد الطرفين المتردد بينهما مع الاعتراف بجهله فانه
وان كان في ضلالة ايضا لكنه ليس في مرتبة الجهل المركب اما اولا فلانه قد يكون بعض من افراده معذورا كمن
اسلم في دار الحرب او نشأ في بادية او على رأس شاهق الجبل فانه معذور لاعترافه بجهله مع عدم تمكن ازالته
لعدم الدعوة ووصولها واما ثانيا فلانه ينفعه الآيات والنذر اذ انه بلغت الدعوة من نشأ في العمران وابتلي بالجحد انه مع علمه
بانه في جهالة وضلالة ينفعه النصايح والمواعظ بالنسبة الى بعض اشخاصه بخلاف الجهل المركب في ذلك كله
وبهذا المراد المص ان كان في عبارته نوع تسامح فانه ظاهرها يوهم ان كلهم قد يعذر واما المتوقف عن
التصديق المذكور من غير اعتراف بجهله في حكم الجاهل بجهل الجازم واما الظانة بخلاف الواقع فداخل
اما في الجهل المركب او في الجهل البسيط فاستوفا احكام الاقسام الاربعة الاول ما ذكره المص بالاعمية والثاني
الظانة بخلاف الواقع والثالث المتوقف عن التصديق من غير اعتراف بجهله والرابع ما ذكره المص ولهذا
بالآيات الآيات العقلية اى قدرة او النفسية والآيات النقلية والنذر جمع نذير بمعنى الانذار ق وانما فصلت
الآية فصلت مجهول من التفصيل اى اتى بفاصلة بلا يعلمون والفاصلة في النثر بمنزلة القافية في النظم
وجوز التخفيف من التلاوة والمعنى وفصلت الآية اى ختمت الآية بلا يعلمون لانه اكثر طباقا وهو في الاصطلاح
البديعي الجمع بين المتضادين اذ السفه جهل فذكر العلم معه جمع بين المتضادين في الجملة وقيل المراد المعنى
اللغوي وهو المناسبة لكن سبب عدم العلم والسفاهة فهو معنى لغوي يرجع الى مراعاة النظير وهي جمع
امر وما يناسبه لا بالتضاد وهذا بالنظر الى النفي والاول الى المنفي والاعتبار للنفي لكونه صريحا
فلا جرم ان الوجه الثاني اولى وانما قال اكثر طباقا لان الشعور لكونه من اقسام الادراك له طباق للسفه
في الجملة وبهذا انه لم يعد الشعور وهو ادراك الحواس الظاهرة من العلم وهو المختار وان عده منه كما ذهب اليه
البعض فالفرق مشكل لكن ميل المص الى الاول ق ولان الوقوف وجه ثان لاختيار العلم هنا والشعور هناك والوجه
الوجه ناظر الى اللفظ والثاني الى المعنى ولما كان الاول من المحسنات البديعية قدمه اى ولانه الاطلاع على امر الدين
غير محسوس يحتاج الى نظر تام وفكر صائب فلذلك فصلت الآية بلا يعلمون للتنبيه على انهم لم ينظروا الى ما يؤدي
العلم ولم يتفقوا العقل بقواطع بينة ولم يدخلوا في زمرة العالمين ق واما الغش والفساد الذي يتبعه
النفاق فامر مشاهد في الظهور كالمحسوس ثابتة فالآية هناك فصلت بلا يشعرون للاشعار بانهم فقدوا
الحواس فالحق بهم الشعور بالمحسوس فعلم انه نفيه ابلغ في الذم من نفي العلم ق بادني تفطن والذكاء
شدة قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء وتسمى هذه القوة الذهن وجودة تهيؤها لتصور
ما يرد عليها من الغير الفطنة كذلك في اوائل المطول والمراد بالتفطن هنا التأمل ولهذا عطف عليه
ونا تأمل لكونه سبب للفطنة المذكورة ق بيان لمعاملتهم اى بيان ملاقاتهم بكلا الفريقين معا و
وما سبق بيان معاملتهم مع المؤمنين فقط فلا تكرار وايضا ان المراد بآمنا اولا الاخبار عن احداث وهنا

٢ وانتم جهالة

٤ المعترف ٤ فانه ربما يعذر وتنفعه الآيات والنذر

مطلب الظن الكاذب داخل في الجهل المركب

٥ والتي قبلها بلا يشعرون لانه اكثر طباقا لذكر السفه

١٩

٩ والتمييز بين الحق والباطل مما يفتقر الى نظر وتفكر

٧ واما النفاق وما فيه من الفتنة

٥ فانما يدرك ٨ وتأمل فيما شاهد من اقوالهم واحوالهم افعالهم

٨ والكفار

عن احداث اخلاص الايمان وهذا مختار الامام وايده بان الاقرار اللساني كان معلوما منهم فغير محتاج الى البيان
انما المشكوك الايمان والاخلاص القلبي قول المص وما روى يعني اشارة اليه الا يرى ان قول رئيس المنافقين
ابن ابي يا ابا الحسن ان ايماننا كايمانكم وتصديقنا كتصديقكم صريح فيما ذكره الامام فالغرض من نقل هذه
الرواية اشارة الى ذلك وايضا اذا لوحظ ان قولهم آمنا مقيد بلقائهم المؤمنين وان الشرطية الثانية
معطوفة على الاولى على ان كلا منهما كالشرطيتين السابقتين بل على انهما بمنزلة كلام واحد ظهر ان الابتدا
سيقت لبيان معاملتهم مع المؤمنين واهل دينهم كما ان صدر القصة مسوقة لبيان نفاقهم ومذهبهم انتهى
ذلك التوهم كذا قيل وهذا تفصيل ما اجمل المص بقوله بيان لمعاملتهم الى قوله وتمهيد نفاقهم وتمهيد نفاقهم
انما يكون اذا كان قولهم آمنا في مواجهة المؤمنين فيتضح ما قلنا وما سبق بيان معاملتهم وذلك ان تقول ان
امنا في الاول انشاء وهنا اخبار عن الايمان ودعوى احداث الادعاء فلا تكرار وقيل انه لولا واو اذا فقيل
عطفا على يكذبون ودون على يقول كان قوله واذا لقوا الذين آمنوا لبيان ان لهم عذابا اليما بسبب
القول فلم يكن لتوهم التكرار مجال ق روي ان ابن ابي الخ هذا سبب نزول الآية قيل اخرجه الثعلبي
والواحدي من طريق السدي الصغير عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال الشيخ ابن
حجر في كتابه المصنف اسباب النزول ابو صالح ضعيف والكلبي متهم بالكذب والسدي الصغير كذاب قال وهذا
الاسناد سلسلة الكذب لا سلسلة الذهب قال وآثار الوضع لائحة على هذا الكلام وسورة البقرة نزلت
في اوائل ما قدم النبي عليه السلام كما ذكره ابو اسحق وغيره وعلي رضي الله تعالى عنه انما تزوج فاطمة رضي الله
تعالى عنها في السنة الثانية من الهجرة فكيف يدعوه ختنا انتهى وانت خبير بان الثعلبي والواحدي لم يتحاشا
عن نقل الاحاديث الموضوعة لاسيما في اواخر السور والمص طاب الله ثراه اتبعهما نجاه الله تعالى عنهم اجمعين
واذا علم ضعف هذه الرواية في بيان سبب النزول فلا ضير في عدم دلالة هذه القصة على انهم اذا لقوا الذين آمنوا
قالوا امنا ولا حاجة الى الجواب بان صارت هذه القصة سبب بيان حالهم فيما يكثر منهم من قولهم امنا انتهى ولا يبعد
ان يقال قول ابن ابي ان ايماننا كايمانكم وتصديقنا كتصديقكم في المعنى نحو قالوا امنا فالدلالة ثابتة
حكما والنقل بالمعنى شائع ذائع وابن ابي رئيس منافقي المدينة وهم اتباعه واصحابه والنفر بالتحريك جماعة من رجال من ثلثة الى عشرة ق انظروا كيف اردهم كيف منعهم عن الاستهزاء وانظروا
معلق بدا انظروا كيفية ردي هؤلاء فان تلك الكيفية عجيبة تليق بالنظر والروية فاخذ اي صاحبه
الاصحاب رضي الله تعالى عنهم فاخذ اولا بيد ابي بكر تو فيرا له ظاهرا وقال مرحبا اما كم مكانا او مصدر
ميمي من رحب اذا اتسع قال تعالى حتى اذا ضاقت عليهم الارض بما رحبت الآية منصوب على المفعولية او المفعول
اي اتيت مكانا واسعا او رحب موضعك ومكانك رحبا اي اتسع المكان بقدومك واشرف بلدك
وبهذا صار هذا تحية وتوقيرا بحيى تيم والجار والمجرور بعده في محل الرفع على انه خبر المبتدأ الواجب
حذفه ليلى الفاعل او ما في حكمه المصدر او المفعول الذي صار بدلا من الفعل كانه اقيم مقامه
ولي الفاعل اي بهذا الفعل الدعاء مختص بالمتبوع وهذه الجملة لا محل لها الصديق مبالغة من

من الصدق لقب به لما صدق النبي عليه السلام في قصة الاسراء كما هو المشهور وقيل لقب به في الجاهلية
لانه كان معروفا بالصدق والاول هو المعقول واسمه في الجاهلية عبد الكعبة فسماه عليه السلام ابو بكر
واسم ابيه ابي قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي بن
غالب بن القرشي التيمي يلتقي مع رسول الله عليه السلام في مرة فتيم جده الاعلى وبه سمي البطن
من قريش الذي ينتسب اليه فلذلك سيد بني تيم وما وقع في بعض النسخ تيم بجميع سهو كما صرح به ارباب
الحواشي وشيخ الاسلام نقل عن السخاوي انه قال في كتاب الجواهر في مناقب العلامة ابن حجر شيخ الاسلام اطلقه
السلف على المتبع لكتاب الله تعالى وسنة رسوله مع التبحر في العلوم من المعقول والمنقول وربما وصف به من
بلغ درجة الولاية وقد يوصف به من طال عمره في الاسلام فدخل في عداد من شاب شيبة في الاسلام كانت
له نورا ولم تكن هذه اللفظة مشهورة بين القدماء بعد الشيخين الصديق والفاروق فانه ورد وصفهما
بذلك دون علي فيما رواه الطبراني في الرياض النضرة عن انس رضي الله تعالى عنه ان رجلا جاء الى علي
فقال يا امير المؤمنين سمعتك على المنبر تقول اللهم اصلحني بما اصلحت به الخلفاء الراشدين فمن هم
فاغرورقت عيناه ... ثم قال ابو بكر وعمر اماما الهدى وشيخا الاسلام ورجلا قريش المقتدى
بهما بعد رسول الله عليه السلام ثم اشتهر بها جماعة من علماء السلف حتى ابتذلت على رأس المائة
الثامنة يوصف بها من لا يحصى وصارت لقبا لمن ولي القضاء الاكبر ولو عري عن العلم والسن انا لله وانا
اليه راجعون وقال بعضهم قلت ثم صارت لقبا الآن لمن تولى منصب الفتوى وان عري عن لباس العلم
والتقوى انتهى بقول الفقير ولعل تسمية من عري عن الورع والتقوى والعلوم ولو كان مأذونا بالفتوى
من قبيل تسمية الهندي بالكافور بعرق وصهه بالتأمل الاحرى ق وثاني رسول الله عليه السلام
كي تعلق به قوله تعالى اذ اخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار الآية والمراد به ابو بكر رضي الله
عنه باجماع المفسرين ومن هنا حكموا بكفر من انكر صحابيته من بين المسلمين وان اختلفوا في كفر من
انكر خلافته من بين الخلفاء الراشدين والباذل نفسه حتى نزل في شانه الذين ينفقون اموالهم
بالليل والنهار الآية قال المص نزلت في ابي بكر رضي الله تعالى عنه تصدق باربعين دينارا عشرة بالليل وعشرة بالنهار وعشرة بالسر وعشرة بالعلانية وهذا هو المختار وفيه قولان آخران وناهيك
نفقته الغار النوع بذل نفسه حمية للرسول عليه السلام لو كان عدى يوزن عنبي بطل من قريش انترفهم
عمر رضي الله تعالى عنه فانه عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن قرط بن رزاح بن عدي
بن كعب بن لؤي يلتقي مع رسول الله عليه السلام في كعب سمي فاروق لما فرق بين الحق والباطل في القضايا
والخصومات ولما اعز الله تعالى به الدين وقوى به المسلمين حتى قيل نزلت في اسلامه قوله تعالى يا ايها
النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين قيل اسلم مع النبي عليه السلام ثلاثة وثلثون رجلا وست
نسوة ثم اسلم عمر رضي الله تعالى عنه فنزلت وقيل لقبه النبي عليه السلام بالفاروق اي البالغ في الفرق بين
الحق والباطل لقوله عليه السلام ان الله تعالى ينطق على لسان عمر او بين المؤمنين والمنافقين لما نزل في حقه

قوله تعالى المر الى الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك الاية ثم اخذ بيد علي رضي الله تعالى عنه الخ
ابن عثمان رضي الله تعالى عنه لم يكن معهم وختنه بفتحتين هو عند العرب كل من كان من قبل المرأة كالاب
والاخ والجمع اختان وختن الرجل عند العامة زوج ابنته وهو المراد هنا وما خلا بمعنى الا
استثناء من بني هاشم قوله مه اسم فعل اي اكفف نفسك عن هذا ولانه فوق هذا الخطاب من
علي رضي الله تعالى عنه لعلمه نفاقه اما باخباره عليه السلام او بفراسته حيث اساء الادب كي يتباعد
عنه مذاق كلامه الكذب وفي ندائه بيا عبد الله دون يا ابن ابي اشارة لطيفة الى ترغيبه عبادة الله
بالنية الخالصة وترك النفاق بالمعرفة الحقة الصالحة فقال له عبد الله مشيرا بالنفاق واظهار
الوفاق مهلا منصوب على المصدرية اي امهل مهلا وتأنَّ في الكلام الي تقول الهمزة للاستفهام
الانكاري الواقعي اي لا ينبغي ان تقول والظاهر انه يقال الي قلت هذا لكن قصد حكاية الحال
او الاستمرار فاورد مضارعا والله ان ايماننا الخ التأكيد بالامرين لشدة انكاره الحكم قوله
وتصديقنا اشارة الى ان المراد بالايمان الشرعي المقرون بالتصديق والاخلاص دون الاقرار اللساني
اذ الانكار متعلق بالاول وانما اشرك صاحبيه معه مع ان الخطاب معه لاشتراكهم في الحكم وفي بعض
النسخ لم يوجد نور فقال له علي الى قوله فاثنوا عليه خيرا قوله واللقاء المصادفة تعريف لفظي لكن
لا ترادف بينهما على ما هو الاكثر فيه اذ قال الامام اللقاء ان يستقبل الشيء قريبا منه والمصادفة بالشيء
صادفته اذا وجدته فبينها وبين الملاقاة عموم وخصوص من وجه والتعريف اللفظي قد يكون بالاعم مثل
قولهم سعدان نبت فتأمل يقال لقيته ولاقيته بصيغة المتكلم قوله اذا صادفته بصيغة الخطاب
ولو قيل بلفظ اي اي صادفته لكان بصيغة المتكلم ايضا وسره ما قيل في شرح الهادي من ان
تفسير الكلام باذا لكنك اذا فسرت جملة مسندة الى ضمير المفسر اي ضممت تاء الضمير فتقول استكتمته
الحديث اي سألته كتمانه بضم التاء فيهما واذا فسرتها باي فتحت التاء الثانية فقلت اذا سألته
وسره كما في شرح المفصل ان اي تفسيرية فينبغي ان يطابق ما بعدها ما قبلها والاول معمول والثاني
مثله واذا شرطية وانما جعلت تفسيرية نظرا الى مآل المعنى فيتعلق قول المجيب على فعل الذي الحقه باكم
فيتخيل فيه الضم وعبر بلفظ يقال مع ان الظاهر التعبير بتقول بصيغة الخطاب نظرا الى قوله اذا صادفته
بصيغة الخطاب حتى قال بعضهم انه اي صيغة الغائب غير مستقيم والجواب ان صيغة الخطاب في صدر الكلام جائز نظرا
الى ظاهر قوله اذا صادفته بصيغة الخطاب بل هو حسن وصيغة الغائب في صدر الكلام جائز نظرا الى المعنى
الخطاب في مثل قوله اذا صادفته لغير معين فيكون في المعنى كالغائب كأنه قيل يقال اي يقول احد لقيته
او لاقيته اذا صادف شخص آخر ولا ريب في حسن هذا وكذا في حسن ما يقوم مقامه والنظر الى المعنى
شائع في كلام البلغاء فان قيل الخطاب لغير معين ليعم كل مخاطب لا لكونه في حكم الغائب قلنا معنى ليعم كل
ليعم كل من شأنه ان يخاطب فيكون في حكم الغائب مثل ولما كان الشرط والجزاء متغايرين تغاير السبب والمسبب
جعلوا القول جوابا دون المقول لا يجاد به مع عدم صحة اذا استقبلته لقيته بفتح التاء في الاول وضمها

عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان منافقا خاصم يهوديا فدعاه اليهودي الى رسول الله عليه السلام ودعاه المنافق الى كعب بن الاشرف ثم انهما احتكما الى رسول الله عليه السلام فحكم لليهودي ولم يرض المنافق وقال نتحاكم الى عمر فقال اليهودي لعمر قضى لي رسول الله عليه السلام فلم يرض بقضائه وخاصم اليك فقال عمر رضي الله تعالى عنه للمنافق اكذلك قال نعم فقال مكانكما حتى اخرج اليكما فدخل فاخذ سيفه ثم خرج فضرب به عنق المنافق حتى برد وقال هكذا اقضي لمن لم يرض بقضاء الله ورسوله فنزلت وقال جبريل عليه السلام ان عمر فرق الحق والباطل فسمي الفاروق كذا قاله المحشي عفا الله عنه ٢١

فقال مرحبا بابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وختنه سيد بني هاشم ما خلا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت

في الثاني كي لا يصح اذا استقبلته انت لقول غيرك لقيته انا فاذا فتحتا صح بتقدير اذا استقبلته
بقول غيرك انك لقيته انت وفي قول الزمخشري يقال لقيته ولاقيته اشارة الى ان المفاعلة به لاصل الفعل
بحيث يلقى اي بحيث يدركه ويستقبل ليرى او بحيث يلقى بنفسه ابتداء اختيارا وهذا توضيح ما قبل بصيغة
المجهول اي يلقاه غيرك نقل عن الراغب انه قال الالقاء طرح الشيء حيث يلقى ثم صار في التعارف اسما
لكل طرح قال تعالى القها يا موسى قوله ثم صار اشارة الى ان مطلق الطرح حقيقة عرفية وان كان مجازا
مرسلا بالنظر الى اصل اللغة قوله الشيء كثيرا ما يطرح ولا يكون بحيث يلقى كالمطروح في البحر والقول بان
مثل هذا يقال انه مطروح ولا يقال انه ملقى ضعيف قوله جعلته للتنبيه ان الهمزة للصيرورة لا للتعدية
لكونه متعديا الى مفعول واحد مطلقا كما اشار اليه بقوله لقيته ولاقيته ولا يبعد ان قوله جعلته ملائم لكون
الهمزة للتعدية اذ كلاهما يتأدى على خلافه قوله من خلوت بفلان الخ مصدره كالخلوة نقل عن الاساس
انه قال خلا المكان خلاء وخلا من اهله وعن اهله وخلوت بفلان واليه ومعه خلوة وخلا بنفسه انفرد
وفي التاج والخلوة تستعمل باللام والى والباء ومع بمعنى واحد انتهى لكن الاستعمال باعتبار متغاير للاخص
تعديته باللام لكونه غرضا له في الاكثر وتعديته بالى باعتبار انه انفراده منته اليه وتعديته بالباء لملابسة
ذلك الخلاء ومصاحبته او استعانته واعتماده وبلفظة مع ظاهر وهذا ليس من باب التضمين ولا من جعل
بعضها بمعنى الآخر فيرتبه عن الايضاح لابن الحاجب ان للتعدية معنيين احدهما ان لا يعقل معنى
الفعل وما اشبهه الا بمتعلقه لانه من المعاني النسبية فكل معنى نسبي لا يعقل الا بما هو منسوب اليه
وغير المتعدي ما لا يتوقف تعقله على متعلق له والثاني في كل جار تعلق بفعل فانه يقال له متعد بذلك
الحرف وان لم يكن نسبة ولا بمعنى التغيير انتهى فحرره فعلى ان الاول معنى التعدية بنفسه والثاني معنى
التعدية بحرف الجر فالخلاء غير متعد بالمعنى المشهور فيتعدى بحرف من تلك الحروف وقال الرضي خلا في
الاصل لازم يتعدى الى المفعول به نحو خلت الدار من الانيس وقد يضمن معنى جاوز فيتعدى بنفسه
كقولهم افعل هذا وخلاك ذم والزموها هذا التضمين في باب الاستثناء ومن ههنا قال المصنف او مضمن
خلاك ذم اي عداك للاشارة الى ذلك اي خلا منك ذم فنصب بنزع الى فقط كذا قيل وما ذكرناه اولا
من تضمين معنى جاوز هو الظاهر من كلام المصنف وان اوهم كلامه ومضى عنك ما ذكره القيل لكن ذكره لتوضيح
المعنى لا للتوجيه المبني على كونه المعنى واذا خلوهم فحذف المفعول الاول وما للاختصار لظهوره من سوق
الكلام وايضا الاهم بيان خلوهم الى شياطينهم ووصولهم اليهم لبيان ما رتبوا عليه من اظهار النفاق والوفاق
نقل عن ابن درستويه العامة تقول خلاك ذم والمعنى صحيح لكن العرب لم تستعمله كذا انتهى
والاستقراء التام مشكل وان قصر غير مفيد وكفى بقول الكشاف شاهدا على استعمال العرب ولو كان الاستقراء
ذكره كيف يفسر القرآن الكريم بما لم يكن العرب يستعمله لعله الاولى ان المعنى اظهر وفي الاستعمال اكثر ولهذا
دليل انه على هذا المعنى انهم جاوزوا المؤمنين وذهبوا عنهم الى شياطينهم فعلى هذا هو في النظم
متعد انتهى وهو مطابق لما صرح به الرضي قوله ومنه القرون الخالية اي الذاهبة من مركز الوجود الى

ومنه القيته اذا طرحته فانك بطرحه جعلته

بحيث يلقى ... اذا انفردت معه

قال المحشي في سورة يونس ويتعدى كما يتعدى بالى لتضمنه معنى الانتهاء ويتعدى باللام للدلالة على ان المنتهى في بناء الهداية انتهى وهذا يؤيد ما ذكرنا ولا يجوز اتحاد معناه في استعماله بتلك الحروف منه

كم العدم فالخلو فيه بمعنى الذهاب في المضي فيهو لازم وانما قصد بقوله ومنه اذ الذهاب بها كما
عرفت وفي الذهاب به في النظم الكريم بمعنى التجاوز عن المسلمين وذهبوا عنهم الى شياطينهم وشتان
ما بينهما او من خلوت به اذا سخرت منه وهذا المعنى مجاز له كما نقل عن الاساس خلا به سخر منه
وخدعه والعلاقة السببية اذ الساحر يخلو به لانه يستهزئ به فالخلو سبب له في الغالب وهو كناية في العلاقة
وعدى بالى مع انه على هذا المعنى يتعدى بمن كما اشار اليه بقوله اذا سخر منه لتضمين معنى الانهاء تقديره
واذا سخروا بالمؤمنين منهين موصلين سخريتهم الى اماثلهم كما يقال احمد اليك اى احمد فلانا منهيا
حمده او انهى اليك حمده ثم يكون الوقت المستفاد من اذا عبارة عن الوقت المتسع فيكون زمانا للجار وذهابا
وزمانه الشرط والجزاء متحدا بهذا المعنى ولو اريد باذا الشرط المحض دون الزمان معه لكان الشرط والجزاء
عن الاشكال لكن الكلام باق بالنسبة الى الى ما قدمنا الكلام في تحقيق اذا في قوله تعالى واذا قيل لهم امنوا
ولما كان معنى السخرية معنى مجازا للخلو بتلك العلاقة فلا اشكال بانه لم يقع صريحا في كلام من يوثق كونه الخلو
بمعنى السخرية على انه قد مر مرارا ان صاحب الكشاف امام في اللغة العربية ثم الظاهر ان التضمين انما
على الوجه الاخير لان معنى التجاوز والمضي يتعدى بالى فلا تضمين على الوجه الثاني واما على الوجه الاول
فلا ضمير بذهاب الواهم الى التضمين اصلا ق والمراد بشياطينهم يعني انه استعارة مصرحة تحقيقية
فوق الذين ماثلوا الشياطين في التمرد اشارة الى وجه الشبه وذلك التمرد ظهروا غلب في الشيطان والقرينة اذا خلوا
والاضافة وقالوا انا معكم فان ذلك ليس يجاري في الشيطان الا الاضافة فقط فانه ادنى الملابسة كاف في
الاضافة والمراد بالمظهرين كفرهم الكافرون من اليهود لا مطلقا ولفظهم لم يقيدوه ق والقائلون
صغارهم ثم هذا لا يلائم ما روى عن سبب النزول السابق لان ابن ابي من رؤسائهم والمباشر
بالقول ابن ابي ايضا فلا يقال ان القائلين صغارهم وابن ابي ساكت ولذا قيل انه مبني على غير تلك
الرواية والاولى ان يحمل الصغار على الصغار سنا ويجوز ان يوجد في الكفار من هو اكبر سنا
من ابن ابي او يحمل الكلام على التغليب ق على انه من شطن فعلى هذا يكون وزنه فيعال فيكون
منصرفا ويشهد له قولهم تشيطن لانه لو لم تكن النون اصلية سقطت من فعله واحتمال اخذه من
الشيطان لا من اصله على ان المعنى فعل فعل الشيطان ضعيف لان الاشتقاق الفعل من الجامد والا سماع
لكنه قليل لا يصار اليه حيث امكن وبها ممكن كما عرفت ق على انه من شاط فوزنه فعلان فهو غير منصرف
وعلى هذا لا بد ان يحمل تشيطن على انه مأخوذ من الشيطان لما مر من جواز الاشتقاق من الجامد نقل
عن الراغب انه قال انه من شاط بمعنى احترق غضبا والشيطان مخلوق من النار ولذا اختص بفرط
الغضب وهو جمع تكسير واجراؤه مجرى التصحيح كما في بعض القراءة الشاذة تنزلت به الشياطون
لغة رديئة والتمرد العتو والتجبر ومنه مردة الشياطين وقيل المراد بهم الكهنة لا اتباعهم الشياطين
فسموا بما يلازمهم كما يقال سهيل اذا ذبح انتهى ولم يلتفت اليه المصنف لان كونه مخلوقا لا يقتضي
اختصاصه بفرط الغضب الا يرى ان من خلق من نار من جن بعضهم من السعداء وقول الكهنة في

في غاية السخافة لانهم ان كانوا من اليهود فلا تقابل للقولين الاولين والا فيرده قول قالوا
انا معكم قوله ومن اسمائه اى من اسماء الشيطان الباطل نؤيد كونه الشيطان من شاط اذا بطل ولا يخفى
ضعفه لان القول الاول قول الجمهور ولانه بعيد من رحمة الله ق في الدين اى المعية هنا معنوية وهي
تبعيتهم في الاعتقاد وهي استعارة شبه مقارنتهم لهم في الدين بصحبتهم الجسمية في مطلق المقارنة ولما كان
لفظ مع داخلة في المتبوع في الاغلب قال المصنف والقائلون صغارهم بل الاولى تفسير المراد بالشياطين على المظهرين
كفرهم لان المعية متنظم في المنافقين قاطبة فلا حاجة الى الاعتذار بانا معكم ولما كان الدين مقولا بالاشتراك على
الدين الحق والباطل قال في الدين والاعتقاد ق خاطبوا المؤمنين جواب سؤال مقدر بانهم لم تركوا التأكيد
بينما القوه على المؤمنين المنكرين احوالهم والمترددين مع ان التأكيد واجب وحسن كتأكيدهم في الاخبار مع
شياطينهم فانهم ايضا منكرون او مترددون في شأنهم فان قوله مذبذبين بين ذلك فالالائق التوسط
في التأكيد فاجاب اولا بانهم قصدوا دعوى احداث الايمان اى دعوى احداثه بالاخلاص والا فاصل دعوى الايمان
ثابتة قبل لقاء المؤمنين فاوردوا الجملة الفعلية لدلالتها على الحدوث الذي هو مطلوبهم وتركوا التأكيد ولم ينظروا
الى انكارهم او ترددهم لزعمهم ان ايمانهم بالاخلاص امر جلي يزول انكار المسلمين او ترددهم بادنى تأمل كما بين
هكذا في فن البلاغة في مثل هذا الانكار لكن هنا مبني على الزعم والترغيب واما خطابهم شياطينهم فقصدوا فيه
الى افادة ثبات ما كانوا عليه مع انهم منكرون ذلك لا احداث الايمان باللسان فاكدوا بايراد الجملة الاسمية مع
حرف التحقيق دفعا لما خطر ببالهم من محو نحلة المسلمين والموافقة في احكام المخلصين وتركهم اليهودية باطنا
كما تركوا ظاهرا فاوردوا تلك الجملة دفعا لذلك ق ولانه لم يكن لهم باعث وجواب ثانيا بان التأكيد يكون لازالة
الانكار والتردد ويكون لصدق الرغبة وفرط النشاط والمحبة كقول الداعي ربنا اننا امنا الاية وترك التأكيد قد يكون
لعدم الرغبة والرواج ولما لم يكن صدق رغبة لهم في القول المؤمنين لم يؤكدوا الجملة الاولى ولما كان لهم فرط رغبة
فيما خاطبوا به المشركين اكدت الجملة الثانية ق ولا توقع رواج وجواب ثالث بانهم لو قالوا انا مؤمنون لكان
ايهاما بدعوى الايمان الكامل وهو امر لا يروج عند المؤمنين المخلصين لحال فراستهم وحدة ذكائهم تركوا التوكيد
واما الكفار فيروج عندهم دعوى الثبات على اليهودية مع انهم في نقصان العقل كالبهائم فاكدوا فيه ترويجا لذلك
هذا ما اختاره البعض وقيل قوله ولان التوكيد الى من تتمة الجواب الثاني وليس جوابا مستقلا والظاهر هو الاول فانه يعتبر
بالنظر الى المخاطب والجواب الثاني بالنظر الى المتكلم ومثل هذه العناية فيما لم يكن المخاطب منكرا الحكم او مترددا فيه
وقد عرفت ان المخاطبين منكر للحكم او متردد فانه في كلا الموضعين لكن النكتة مبنية على الارادة والاعتبار فاذا
اعتبر انكارهم نظرا الى الوجه الاول والا فالى الوجه الثاني نقل عن شرح الكشاف للعلامة التوكيد يكون لبيان حال المخاطب
المخاطب تارة واخرى لبيان حال المتكلم والخبر اما ان يورده المتكلم لنفسه او للمخاطب فان اورده للمخاطب فلا بد ان
يقصد به فائدة الخبر او لازمها وتأكيده حينئذ لنفي الانكار او الشك وان اورده لنفسه لا يلزم احد الفائدتين
بل يقصد به معان اخر كالتحسر والتفزع وغير ذلك وبهذا ظهر اندفاع ما اورد على السكاكي لما حصر فائدة
الخبر في الحكم ولازمه مع وروده كثيرا لغير ذلك وما قيل عليه في قوله ان حكم العقل عند اطلاق اللسان انه يفرغ

قالوا انا معكم

بالجملة الفعلية والشياطين بالجملة الاسمية المؤكدة

باعث من عقيدة وصدق رغبة

٧ ادعاء الكامل الايمان على المؤمنين مع الكامل الرواج والانفاع بخلاف ما قالوه مع الكفار

كفرهم وهو نافقهم الذين المنافقين ... في الكفر ... والمنافقين

٥ وجعل سيبويه نونه تارة اصلية
٦ اذا بعد ٧ فانه بعيد عن الصلاح
٧ واخرى زائدة ٨ اذا بطل ومن اسمائه الباطل

ان يفرغ المتكلم ما ينطق به في قالب الافادة تحاشيا عن وصمة اللاغية مع انه يدل على خلاف ذلك ولا بعد
لغوا لان ذلك كله في الخبر الملقى للمخاطب لا فيما يورده المتكلم لنفسه ولذلك قال ومرجع كون الخبر مفيدا للمخاطب
الى فائدة الخبر ولازمها فمقيدة للمخاطب تنبيها على هذا وبهذا اس نفايس المعاني ولذا اورده برمته فعليك
بحفظه انتهى قال التحرير في شرح التلخيص في قول المص لاشك ان قصد المخبر اي من يكون بصدد الاخبار والاعلام
لا من يتلفظ بالجملة الخبرية فانه كثيرا ما يورد الجملة الخبرية لاغراض سوى افادة الحكم ولازمه ولاشك ان هذه
الاغراض معاني مجازية لها والبيان مختص بالحقائق فلا وجه لما قيل ليس المقصود هنا فائدة الخبر ولا لازمها بل
الامان والاستهزاء من المؤمنين والخبر لا ينحصر المقصود منه في الفائدة ولا لازمها وبهذا ما استنبط من الكشاف وا
واخذ منه ان التأكيد يكون للرواج عند المخاطب وصدق الرغبة من المتكلم وتركه لعدمه كما يكون لازالة الانكار
والتردد انتهى ان اراد بان الخبر لا ينحصر ان الخبر الحقيقي لا ينحصر المقصود منه في الفائدة ولا لازمها فغير مسلم
وان اراد ان مطلق الخبر لا ينحصر فمسلم لكن لا يضرنا اذ القائل بالحصر اراد الخبر الحقيقي لا مطلق الخبر قوله و
ولا تتوقع رواج عطف على دلالة لان تأكيد النفي على المؤمنين متعلق بادعاء لانه يوافق استحالة بعليه واما نقله
برواج اقرب معنى لكنه ابعد لفظا الا ان يقال ان على بمعنى عند او النفيس توهم المهاجرين يؤيد الاول قوله تأكيد
لما قبله فلذا اختير الفصل على الوصل لكمال الاتصال بينهما وما كان كونه تأكيدا خفيا اوضحه بقوله
لان المستهزئ بهم هذا بناء على ان المراد بانا معكم انا على دينكم اليهودية لا على دينه اولئك المسلمين
وانما اظهرنا الايمان للنبي دعة وجلب المنفعة ودفع المضرة وليس انما نحن مستهزؤن بمعناه حتى يكون
تأكيدا لهذا المعنى فاشار الشيخ الى توجيهه بان الثاني باعتبار لازمه مؤكد للاول ومقرر له وهو
وهو الثبات على اليهودية بالاستهزاء الاسلام والمسلمين وذهب صاحب المفتاح الى عكسه حيث قال معنى
انا معكم انا معكم قلوبا لما توهم اهل الاسلام الايمان فيكون هذا الاستهزاء بهم وبدين الاسلام فاعتبر لازم الاول
فيكون الثاني بمنطوقه مقررا لذلك اللازم وما اعتبره الشيخ احسن اما اولا فلانه لا احتياج الى
التأويل انما يظهر بعد ذكر الثاني فارتكابه قبل الحاجة كنزع الخف قبل وصول الماء واما ثانيا فلانه
انما يؤكد الكلام المذكور لا لازمه وان جاز التعميم تأكيدا لازمه تأكيدا له فاعتبار اللازم في المؤكد وا
المنطوق في المؤكد بفتح الكاف اولى من عكسه وفيه نوع تأمل والوجه الاول هو المعول ولو بدل منه
اريد المنطوق واللازم في الجانبين فيجعل المنطوق تأكيدا للمفهوم اللازم واللازم تأكيدا للمنطوق
لكان ابلغ في تحقيق المقام وانما قالوا انما نحن مستهزؤن بالقصر مع تركهم في الاول للتنبيه على انهم
على استهزائهم بهم لا يتجاوزون الى تعظيمهم باتباع دينهم قلبا فيكون كالدليل لما قبله كما اشار اليه بقوله
وللمستهزئ بالشيء الخ فانه كبرى للمقدمة المطوية وانما لم يذكروا المفعول لادعاء ظهوره على عمومه حتى
ذكر الاستهزاء مطلقا لا ينبادر الذهن الا اليهم وذلك المفعول هو الاسلام فيجيء الاشارة اليه اختيارا
الادعاء ان هذا الحكم مما يعلم المخاطب بادنى التفات قوله المستخف به مصر على خلافه لان المستخف
منكر له غير معتد به ودفع نقيض الشيء تأكيد لثبته لئلا يلزم ارتفاع النقيضين وفيه تأمل اذ الكفر

قالوا انما قالوا انا معكم
ان ذلك فانكم توافقون
المؤمنين وتدعون الايمان
فاجابوا بذلك

اذ الكفر ليس بنقيض للاسلام بل هو اما ضد او تقابل العدم والملكة فارتفاعهما جائز وان لم
يجتمعا ولهذا قال المص مصر على خلافه ولم يقل مصر على ضده او نقيضه الا ان يقال الكلام في المنافقين
فاذا استخفوا الاسلام يلزم اصرارهم على اليهودية قوله او بدل منه هو للنحاة في ابدال الجمل من الجملة
اختلاف كما نقل ابن الصائغ ولم يلتفت المص لضعفه قوله لان من حقر الاسلام اشارة الى المفعول المحذوف
هو الاسلام وتقرير البدلية بان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر اذ لا واسطة بينهما وفيه نظر لا يخفى
ثم الظاهر كونه بدل الكل لانهما متساويان في الصدق وهو شرط بدل الكل لان المراد بهما الثبات على الكفر اما في
الاول فظاهر واما في الثاني فباعتبار اللازم لانهما متغايران باعتبار المنطوق فلا يتأتى في البدلية باشتمال
الا بدل الغلط وهو لا يقع في كلام الفصحاء فضلا في كلامه تعالى فلو بدلوا من الاثنين كلا او بعض او اشتمال
ولا مساغ للبعضية الا بتكلف فهو اما بدل الكل وهو الراجح او بدل اشتمال ان اعتبر فيهما المنطوق لان مفهوم
الاستهزاء المنطوق مشتمل على منطوق انا معكم قوله او استئناف هذا راجح على البدل اما اولا فلانه
ذو بيان قال انهم قصدوا الى التصلب في دينهم وكان في الكلام الاول نوع قصور في افادته اذ كانوا في
الظاهر يوافقون المؤمنين في بعض الامور فاستأنفوا القصد الى ذلك بانهم يعظمون الكفر بتحقير
الاسلام واهله فهم ارسخ قدما فيه من شياطينهم كما قال المص وكان الشياطين انتهى اشارة الى هذا اما
التفصيل واما ثانيا فلان كون الجملة بدلا من الجملة اشترط بعضهم فيه كون الجملتين وان كان الصواب
خلافه اذ البدل بانواعه يقع في الجمل مطلقا سواء كان الجملتان اسميتين او فعليتين او مختلفتين
كما يستفاد من تقرير ارباب المعاني واما ثالثا فلانه بدل الكل لم يثبته ارباب المعاني فيما بين
جمل لا محل لها من الاعراب وكونه بدل الكل هو الظاهر كما نص عليه التحرير التفتازاني وقد بينا وجهه
آنفا وللتفصي عن هذا الاشكال ذهب اكثر ارباب الحواشي الى ان المراد بدل الاشتمال وتكلفوا فيه
ما تكلفوا ومما يؤيد كون المراد بدل الكل تجويز كونه تأكيدا اذ المتبادر كون المؤكد عين المؤكد
ولهذا تخلف المثنى به في باب العينية المذكورة فيكون بدل الكل من جهة كونه تأكيدا فان قيل ان
الجملتين لا محل لهما من الاعراب في المحكي فكيف يكون بدلا مع انه من التوابع التي تتبع المتبوع
في الاعراب ولهذا ضعف بعضهم البدلية واختار الاستئناف قلنا هذا انما يختص بالتوابع المفردة
وما في حكمها او باعتبار الاصل الاغلب وتخصيص القواعد من دأب ارباب العربية وكذا التعريف
ثم الاوجه الثلثة تبا لترك العطف بين الجملتين في المحكي من كلامهم واما تركه في الحكاية فللمطابقة
فيما هو بمنزلة كلام واحد قوله والاستهزاء السخرية تعريف لفظي ولجواز التعاكس فيه قد يفسر
بالاستهزاء والاسم الهزء بضم الهاء وسكون الزاي وهو مهموز وقد يقلب الهمزة واوا مع ضم الزاي فيقال
هزوا وهو رواية حفص عن عاصم وسببه الاستخفاف يجوز ان يكون للتأكيد وان يكون للطلب اي طلب
الخفة ضد الثقل وهما في الحسية حقيقيان ومجازيان في المعنوية والمراد الاستهانة والاستخفاف رسوله
كان بالفعل او بالقول او بالاشارة والايماء والمراد هنا الاستخفاف بالقول لكن على صورة التعظيم

٥ الله يستهزئ بهم

لسنتر نفاقهم باظهار التخيم فعلم ان الاستهزاء لا يشترط فيه علم المستهزأ به الاستهزاء ولو في حضور

نقل عن الغزالي انه اذا كان بحضرة المستهزأ به لم يسم غيبة انتهى قوله يقال هزأت به يعني ان الاستفعال

بمعنى الثلاثي لا طلب الهزء ولو جعل من قبيل قوله تعالى واستغشوا ثيابهم للمبالغة كانهم طلبوا من

انفسهم الخبيثة هزء المسلمين وما يكون بالطلب يكون ابلغ واتم ولعل لهذا لم يقل انما نحن هازئون

مع انه المراد هنا قوله كاجبت منه اى الاستفعال بمعنى الافعال وليس هنا السين للطلب وفي هذا بانه كل

استهزاء وان تغايرا في كونه بمعنى الثلاثي في الاول وبمعنى الافعال في الثاني ولكونه هذا مشهورا

جعله مشبها به وهذا لا بأن في ما سيأتي من المصنف في آخر آل عمران وهو ان الاستجابة اخص من اجاب

ويتعدى بنفسه وباللام لان المراد انه ليس السين الاستفعال للطلب وهو لا ينافي الفرق من وجه آخر

مختار الصحاح ورضي به المص نقل عن الراغب ان الاستجابة بمعنى طلب الاجابة وان كان قد يجري

مجرى الاجابة والمص لم يلتفت اليه لانه الاستعمال لا يلائمه قوله واصل الخفة اى ما يبتني عليه المعنى المراد

هنا وهو المشهور في الاستعمال وهو المنقول عنه الخفة ضد الثقل من الهزء وهو القتل السريع وهو

خفيف بالنسبة الى القتل البطيء فبين المشتق والمشتق منه مناسبة تامة قوله يقال يهزأ فلان

اذا مات على مكانه اى قتل قتلا سريعا فمات على مكانه اى فجاءة كانه لم يمهل حتى ينتقل عن مكانه الى

محل آخر فهو كناية عما ذكر كقوله تعالى ولو نشاء لمسخناهم على مكانتهم مكانهم بحيث يجمدون فيه فعلى

في مثل هذا بمعنى في قوله وناقته تهزأ به اى تسرع به بيان لمعنى المشتق بعد بيان معنى المشتق منه ثم

نقل عنه الى معنى الاستخفاف والاستحقار قوله يجازيهم على استهزائهم هذا بناء على ان الكفار يعاقبون بارتكاب

المناهي مما سوى الكفر ايضا وهذا مذهب الشافعي والعراقيين من مشايخنا واما المعنى على مذهب جمهور الحنفية

يجازيهم على تركهم اعتقاد حرمة الاستهزاء لان الكفار وان لم يؤاخذوا بترك الفروع لكنهم مؤاخذون

بترك اعتقادها اتفاقا كما فصل في الاصول معنى المجازاة المكافاة والمقابلة خيرا او شرا وانما احتاج

الى هذا التوجيه لان الاستهزاء على الله تعالى محال لكونه جهلا بمعنى السفه فان ارتكاب الذنب سفه وتجاهل

وهو المراد من قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين في جواب اتتخذنا

هزوا لا الجهل بالمعنى المعروف هذا مما ذهب اليه كثير من اهل السنة والجماعة اذ الاستهزاء لعب ولهو يجب

تنزيه الله تعالى عنه كالخدعة والمكر فحيث اطلق عليه تعالى يراد به المعنى المجازي كما فصله المص وذهب بعضهم

الى ان حقيقة الاستهزاء التحقير على وجه من شانه ان يتعجب منه ويضحك واي استحالة في وقوع هذا من

الله تعالى انتهى اقول منشأ الاستحالة كونه مشتملا على اللعب واللهو بحيث يتعجب منه ويضحك كما اعترف به

وفعل الله تعالى لا يكون بحيث يتعجب منه ويضحك بل يكون بحيث يتعجب منه ويحصل الاعتبار به والاستدلال

على كمال قدرته فكلام هذا البعض مما يتعجب منه ويسكب العبرات لاجله اذ منشأ الضحك كيف يسند الى الله تعالى

على طريق الوصف نعم لو قيل الاستهزاء حقيقة بمعنى الانتقام كما ذهب اليه البعض صح به صاحب الله

وقال وقيل اصل الانتقام ثم القول به وصفه تعالى حقيقة كان سديدا وقائله سعيدا وهذا من

شق

٧ واستهزأت بمعنى

٨ واستجيبت

٤ وتخفف

٤٩

وشق

يحمل ما نقل عن عصام الدين في التأويلات وان فيما اعتبر في معناه السخرية واللعب كما صرح به في اللباب ايضا فالمحالة

وقوعه من الله تعالى من اجل البديهيات قوله سمي جزاءه اى مجازا مرسلا للمشاكلة اللفظية كما اشار

اليه بقوله اما لمقابلة اللفظ اى للمشاكلة تحقيقا اى ذكر جزاء الاستهزاء بلفظ الاستهزاء لوقوعه

في صحبته تحقيقا وهذا معنى مقابلة اللفظ باللفظ والعلاقة هي تلك المشاكلة على ما اختاره البعض

وليس مندرجا في العلاقة التي ضبطوها كالتغليب وانواع العلاقة التي ضبطوها هي المشتهرة في الاستعمال

فلا يلزم الانحصار قوله او لكونه مماثلا عطف على لمقابلة اللفظ ووجه ثان لتسمية جزاء الاستهزاء باسمه

فيكون استعارة تبعية لعلاقة المشابهة في المقدار قوله مماثلا كالتصريح بكونه استعارة فلا وجه

لما قيل من انه مجاز مرسل ايضا بجعل الاستهزاء جزاءه تابعا له مترتبا عليه مناسبا له في القدر انتهى وهذا مع

ما قبله وجه واحد من وجوه التأويل لان قوله يجازيهم وجه من وجوه تأويل يستهزئ والوجهان بيان له

والبعض جعله وجها ثالثا من تلك الوجوه والتوجيه الاول هو الملائم لتقرير المص كما تعرفه على انه

نزاع لا طائل تحته قوله او يرجع عطف على يجازي اما من الارجاع او من الرجع المتعدي لا من الرجوع

اى معنى يستهزئ اما يجازي فبيّنه بالوجهين او يرجع الله تعالى وبال قوله فيكون كالمستهزئ بهم اشارة

الى انه يستهزئ استعارة تبعية كالوجه الثاني من وجهي معنى يجازي لكن اعتبر المشابهة هنا بوجه

يغاير الوجه الاول وهي انه شبه ارجاع الله تعالى وبال الاستهزاء بالاستهزاء في انه ما يلزم الاستهزاء بلغ

الارجاع المذكور فعله المشابهة في ترتب الاثر بها وهناك المشابهة في المقدار فلا وجه لما قيل من ان له

العطف باو في قوله او يرجع ليس على ما ينبغي لان المعطوفين واحد اللهم الا ان يحمل الاول على الجزاء الاخروي

والثاني على الدنيوي انتهى وفيه خلل لا يخفى اما اولا فلان قوله لان المعطوفين واحد ضعيف لان المعطوف

قوله يجازي فهو موجه بالوجهين مغايرة الوجه الاول لهذا المعطوف جلي واضح وانه سلم انه مؤدى الوجه

الوجه الثاني من الوجهين المذكورين وهذا المعطوف واحد وقد بان مغايرته ايضا واما ثانيا فلانه الثاني

ايضا محمول على الجزاء الاخروي لظهور اثره لاهل الجنة فيه كما يجيء الاشارة اليه من المص وقيل انه مجاز مرسل

باطلاق اسم السبب على المسبب فان استهزاءهم سبب لرجوع وباله عليهم وقيل انه كناية عن اختصاص منهم

الاستهزاء بهم كما في قوله تعالى وما يخادعون الا انفسهم وقيل انه تجوز في الاسناد وما قبله في المسند فان الاستهزاء

مجاز فيه وفي هذا على حقيقته غير انه الى غير ما هو له تشبيها لمن يرد وبال الاستهزاء على المستهزئ بالاستهزاء

والكل تكلف بل تعسف اما الاول فلان كلام المص كالمستهزئ بهم كالنص في الاستعارة وان جاز المجاز المرسل

بالنظر الى العلاقة الاخرى كالسببية مثل ما ذكره واما الثاني فلان اداة الاختصاص هنا غير متحققة بخلاف قوله تعالى

وما يخادعون الا انفسهم واما الثالث فلان التجوز في الاسناد يقتضي ان يكون فاعلا يكون الاسناد اليه حقيقيا وهنا

ليس فاعل الاستهزاء بهم يكون اسناده اليه حقيقيا اولا لان الاسناد اليه تعالى مجاز والقول بان فاعل الاستهزاء الرسول

عليه السلام والمؤمنون فانهم استهزؤا بالمنافقين حين استهزؤا بهم ضعيف جدا لا يفهم من سوق الكلام قطعا ولذا

لم يلتفت الى ذلك الشيخان قوله او ينزل بهم عطف على يرجع او يجازي ووجه ثالث من وجوه التأويل فيكون

٧ الاستهزاء باسمه كما سمي جزاء السيئة سيئة ٨ باللفظ

٤ الاستهزاء عليهم

٥ بهم الحقارة والهوان الذي هو لازم الاستهزاء

مجازا من سلالاعبر بعلاقة اللزوم العرفية او السببية وفائدة التنبيه على ان من استهزأ بمن يستحق التعظيم
ينزل الله تعالى بهم الهوان في كل حين وزمان للتنبيط عما يرد من سائر الطغيان قوله والغرض منه تحقير
للازم فيكون وجها واحدا وفي بعض النسخ او الغرض منه فيكون وجها آخر فالاول ناظر الى الوجود في الخارج
والثاني اشارة الى الوجود في التصور فعلى الاول يكون من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب وعلى الثاني بالعكس
فان قيل الظاهر ان الغرض من الاستهزاء هو الهوان والحقارة الذي لازمه او الغرض منه الباعث عليه والمستهزئ
بالاستهزاء هو انزال الحقارة لا نفسه قلت انه في الحقيقة انزال الهوان هو اللازم او الغرض لا الحقارة و الذي هو التحكم
والهوان نفسه بل لكونه اثر اللازم اطلق عليه اللازم او الغرض تسامحا فتدبر قوله او يعاملهم عطف على
على ينزل او على يجازي وجه رابع من وجوه التأويل وايراد المص في المواضع الاربعة افعالا مستقبلة لانه فعله
تعالى يستهزئ بشعران وجوه تأويل يستهزئ بهم اربعة وما ذكر في الوجه الاول من الوجهين واحد بالنسبة الى تأويل
وان كان اثنين بالنظر الى قوله يجازي فمن عد قوله او لكونه مماثلة وجها ثانيا من وجوه التأويل فلم يصب
واصل المعاملة التصرف في التسوية الامور ومعناه هنا يفعل بهم مثل ما فعل بالمسلمين اما في الدنيا فبا جراء
احكام م اي بامره رسوله باجراء احكام المسلمين والامناء لاجراء المذكور فعل الرسول والمؤمنين كما
صرح به في نجا دعونه الله الاية فلو اكتفى باستدراجهم بالامهال لكان اسلم واولى وبهذا الجواب الاخير اشار
الى ما ذكره صاحب الكشاف من قوله ويجوز ان يراد به ما مر في يخادعون من انه يجري عليهم احكام المسلمين
في الظاهر وهو مبطن باد خار ما يراد بهم من العذاب انتهى لكن لا يلائمه فيه شائبة التكرار حيث استغنى عنه بهذا الوجه
الرابع واما تقديم الوجه الاول اذ المشاكلة هي المتعارفة في الاستعمال وانها من المحسنات البديعية وانه تسمية
جزاء الشيء باسمه شايع بين البلغاء قوله سمي جزاء الشيء اشارة الى هذا على اسما الوجه الثاني
حاصل الوجه الاول ومن هذا قدم الثاني على الثالث وتقديم الثالث على الرابع يفهم من توجيه الرابع
نحو قوله او يعاملهم كالنص على انه حمل الكلام ح على الاستعارة التمثيلية واما جواز التبعية فاكت عنها كلام
واما صاحب الكشاف فحمل كونه استعارة تبعية اذ الكلام في حد ذاته يحتملها ولا يأبى عنها ايضا كلام ثمن
قال انه استعارة تبعية تمثيلية لم يتنبه لما في الكلام من التنبيه على الاستعارة التمثيلية الا انه يقال انه مراده
انه استعارة التبعية قد جمعت مع الاستعارة التمثيلية كما في قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم الاية وهو
التحرير التفتازاني بخلاف الشريف الجرجاني والقائل المذكور مال الى المسلك الاول وهو في نفس الامر هو المعول
وقد اشبع الكلام في تحقيق هذا المرام في توضيح الاية المذكورة بعون الله الملك العلام توضيح التمثيلية انه شبه
صورة صنع الله معهم في الدنيا باجراء احكام الاسلام واستدراجهم بادرار النعم والامهال مع انهم من اهل الدرك
الاسفل بصورة صنع الخادع المستهزئ فاستعمل الكلام الموضوع للثاني في الاول قوله واستدراجهم اخذهم تدريجا
الادنى من الشيء درجة درجة من حيث لا يشعرون له قوله بالامهال متعلق بالاستدراج والزيادة عطف على الامهال
في النعمة متعلق ظرف مجازي مفيد للمبالغة قوله على التمادي بمعنى مع اي مع التمادي كقوله تعالى وان ربك لذو
مغفرة للناس على ظلمهم نقل عن المرزوقي في قوله على انهم بكونه كما يجري في كلام العرب مجرى الاستدراك

وهو

٧ معاملة المستهزئ

٨ في الطغيان

ر وباجرائهم

وهو في موضع نصب على الحال انتهى ولو قيل انه على لكونه بمعنى مع متعلق باستدراجهم لم يبعد والتمادي
في الشيء المداومة عليه وقد يكون مع اللجاج واصل تمادى تمادد مضاعف فابدل الدال الاخيرة ياء للتخفيف
كتلظى وبلغ المدى الغاية والتمادي بلوغها انتهى فلا قلب ح لكن لا يلايم هنا قوله واما في الاخرة فبان يفتح لهم وهو
وهذا حديث ابن ابي الدنيا في كتاب الصمت عن الحسن قال قال رسول الله عليه السلام ان المستهزئين
بالناس يفتح لاحدهم باب الى الجنة فيقال هلم هلم فيجيء بكربه وغمه فاذا جاء اغلق دونه ثم يفتح له باب
آخر فيقال هلم هلم فيجيء بكربه وغمه فاذا اتاه اغلق دونه فما يزال كذلك حتى ان الرجل ليفتح له
باب فيقال له هلم هلم فما يأتيه قال السيوطي هذا مرسل جيد الاسناد انتهى بين هذا الحديث وبين ما ذكره
المص مغايرة يسيرة قوله وذلك اي ما ذكر قوله تعالى بتقدير مضاف اي معنى هذه الاية لكن على احتمال
مرجوح كما نقله هناك بقوله وقيل الخ اعلم انه اسناد الاستهزاء وانه صح في حقه بالمعنى الذي مر توضيحه
لكنه اطلاق المستهزئ لا يصح عليه تعالى قال المص في سورة البقرة وان التعليم يصح اسناده اليه تعالى
وانه لم يصح اطلاق المعلم عليه لاختصاصه بمن يحترف به انتهى وهذا اولى بعدم صحة الاطلاق ولا يصح
اطلاق الخادع لان صحة اطلاق الاسم عليه حين وروده اطلاقه في الشرع شرطها انه لا يكون ذلك
الاطلاق بالمشاكلة واطلاق الخادع ونحوه انما بطريق المشاكلة او الاستعارة في قوله تعالى وهو
خادعهم وهذا اي عدم صحة اطلاق الاسم او الصفة عليه تعالى اذا اطلق عليه تعالى في الشرع بطريق
المشاكلة مما بينه المحقق التفتازاني في شرح المقاصد فما قاله البعض فلا مانع من اطلاق المستهزئ
عليه تعالى كما اطلق الخادع ونحوه في قوله وهو خادعهم وخير الماكرين تضعيف لانه بناء على عدم التفرقة
بين الاطلاق بالمشاكلة وبينه بدونه مشاكلة والجواز في الثاني دون الاول قوله وانما استؤنف به الخ
اي بالاستيناف البياني لانه جواب سؤال مقدر ناش من حكاية حال المنافقين واستهزائهم بالمسلمين
لان المقام مقام ان يسأل عنه ما مآل امرهم واستحقاقهم بما يكون جزاء لاستهزائهم فقدر ذلك السؤال
واجيب بهذا المنوال فعلم من هذا البيان ان الحمل على الاستيناف النحوي رديء قول صاحب الكشاف ابتدأ
قوله الله يستهزئ بهم لا بد له عليه اذ الابتداء لا يختص بالاستيناف النحوي غايته انه محتمل له لكن لما كان تقدير
السؤال والجواب حسن كما عرفته فالحمل عليه اولى وفي نظر البلغاء كالواجب لا حري ولما كان على هذا التقدير
كمال الاتصال بينهما اختير الفصل والى هذا اشار بقوله ولم يعطف من قبيل عطف المعلول على العلة اي
لكونه مستأنفا لم يعطف اي على قالوا انا معكم او على انا معكم وله مانع آخر من هذا العطف كما صرح به السكاكي
لان المعطوف عليه اما جملة قالوا انا معكم او جملة انا معكم الا ولو عطف على الثاني لكان مقولا لهم وليس
كذلك ولو عطف على الاول لكان مقيدا بالشرط وليس كذلك اذ المعنى ليس اذا خلوا الى شياطينهم الله
يستهزئ بهم ثم قال ولك ان تحمله على الاستيناف من حيث انه حكاية الله تعالى حال المنافقين تحرك السامعين
ان يسألوا ما مصير امرهم وعقبى حالهم وكيف معاملة الله تعالى اياهم فلم يكن من البلاغة ان يعرى الكلام
عن الجواب فلزم المصير الى الاستيناف وكلامه صريح في ان المراد بالاستيناف الاستيناف البياني وكذا اراد الشيخين

٢ فان يفتح لهم وهو في النار بابا الى الجنة فيسرعون نحوه فاذا صاروا اليه سد عليهم الباب

٣ فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون

فعلم منه ان الصحة اسناد الفعل اليه تعالى لا يستلزم صحة اطلاق الاسم المشتق منه عليه منه

مطلب
اطلاق الاسم عليه تعالى اذا ورد في الشرع مشروط بكونه بلا مشاكلة

٤ ب

٦ الاولى ترك قوله ولك ان تحمله الخ لان استعمال هذا اللفظ في المخترعات ودهذا الوجه فاسق صاحب الكشاف مخترعه منه

به ذلك الكشاف وظهر من هذا التقرير ان ترك الاستيناف ليس صلاحية المقام للعطف شرطا له حتى
يقال انه ولا يظهر ما يحسن عطفه عليه الا قوله تعالى ومن الناس من يقول وهو بعيد لفظا ومعنى على ان
في عطفه على قالوا انا معكم نوع صحة فان قولهم انه يلزم حينئذ كونه مقيدا بالشرط غير مسلم اذ قيد
المعطوف عليه قد لا يعتبر في المعطوف على انه يجوز العطف على مجموع الشرط والجزاء كما قيل في قوله
تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون انه قوله ولا يستقدمون عطف على مجموع الشرط
فليس في هذا العطف بعد لفظي لانه قوله واذا خلوا معطوف على واذا قيل لهم لا تفسدوا لانهما كانوا بكذبهم
على هذا التقدير هذا كله لو اذاكان ترك العطف للاستيناف مشروطا بكون المقام صالحا للعطف وهذا غير
مسلم كما مر من كلام السكاكي غير مناف لكلام العلامة اذ يجوز ان يقال ترك العطف لما فيه من المانع و
للجزالة الاستيناف وفي منه ونظيره قول ارباب المعاني ترك العطف للاستيناف ولم يتعرضوا وجود المانع
او عدمه قوله ليدل على ان الله تعالى هذا بناء على ان الكلام يفيد الحصر لان تقديم المسند اليه على الخبر
الفعلي يفيد القصر مطلقا سواء ولي النفي او لا فيفيد قصر صفة الاستهزاء عليه تعالى اي هو المستهزئ
بهم دون المؤمنين فالقصر اضافي والمعنى انه تعالى يتولى الاستهزاء بالمعنى الذي يليق بهم ويتصور
انتسابه تعالى به كما مر ولا حاجة الى استهزاء المؤمنين بالمعنى الذي يتصور في حقهم كما اشار اليه بقوله
ولم يحوج المؤمنين وفيه شبهة وبحث قوله آنفا وذلك قوله تعالى فاليوم الذين آمنوا الآية يفيد
ان المؤمنين يستهزئون بهم في الآخرة الا ان يقال الضحك غير الاستهزاء ولا يخفى ضعفه او يقال انه تعالى لم يحوج
المؤمنين ان يعارضوهم وان عارضوهم بالاستهزاء او القصر بالنسبة الى الحصر الدنيا وظهر من هذا البيان
ان ما دل على ذلك تقديم المبتدأ على الخبر الفعلي سواء عطف او لم يعطف واما قول البعض لم يقل ان
الله تعالى هو الذي يتولى مجازاتهم كما قال في الكشاف لانه قصد التخصيص بما بني على المبتدأ المظهر المعرف
مما نكره كثير من علماء البيان فمدفوع بانه قول المص ولم يحوج المؤمنين اشارة الى الحصر ولاغنائه ما قاله
لم يذكره المص ولولا الحصر لما فهم ذلك ولو قيل انه لم يقصد بذكر الله وحده الا الدلالة على ان الله
يكفي مؤنة عباده المؤمنين وينتقم لهم ولا يحوجهم الى معارضة المنافقين تعظيما لشأنهم هكذا قرر
فذلك من يفهم ذلك بلا ملاحظة حصر قلنا ان اريد بذكر الله وحده ذكره تعالى مع الحصر فهو مسلم مفيد
وان اريد ذكره وحده دون ذكر غيره فمنع الدلالة المذكورة والمستند ظاهر اذ مجرد ذكر الشيء بدون
الحصر لا ينفي ما عداه كما هو المقرر عندهم بل لا يبعد ان يقال انه تريس اشار بقوله ولم يحوج
الى الحصر لكونه بصدد توضيح كلام الكشاف والقول بان تخصيص الاستهزاء بالله تعالى ونفيه عن المؤمنين
يقتضي ظاهرا اتحاد معنى الاستهزاء وليس كذلك بل استهزاء الله تعالى انزال الهوان واستهزاء المؤمنين
ومن اختار الحصر احتاج الى التكلف في التوجيه ضعيف اما اولا فلانا لا نسلم اتحاد معنى الاستهزاء على تقدير
التخصيص اذ قصر الفعل عليه تعالى خلقا ونفيه عن غيره تعالى كسبا شايع ذايع وايضا قصر الصفة
كالقدرة عليه تعالى ونفيها عن غيره تعالى بالمعنى الآخر مشهور ولا ريب في تفاوت الصفتين فالتخصيص لا يقتضي

لا يقتضي الاتحاد من كل وجه ولارباب الحواشي نزاع في ان القصر ها هنا مطلوب والظاهر ان كلام المصنف
على اعتبار الحصر مثل قول صاحب الكشاف ورأيه قوله وان استهزاءهم لا يؤبه به هذا الوجه لبيان ان هذا الاستيناف
لم يصدر الا بذكره تعالى على ان استهزاءه بالمنافقين هو الاستهزاء الكامل الذي لا اعتداد معه باستهزائهم
لصدوره عمن يضمحل قدرتهم وعلمهم في جنب علمه وقدرته تعالى وهذا معنى قوله لا يؤبه بفتح الباء التحتية
وهمزة ساكنة يجوز ان يبدل واوا وبا موحدة مفتوحة وها اي لا يعتد به لحقارته وانضمحلاله ونقده
بالبال لكونه بمعنى الاعتنا والمنافق في مقابلة ما يفعل الله بهم لبعض الوجوه المذكورة في توجيه
وانت خبير بان ما ذكره في بيان وجه الاستيناف وترك العطف يتم ايضا على تقدير العطف اذ مداره ان
الاستيناف بذكره تعالى واجاب بعضهم بان الاستيناف يدل على ان استهزاء الله تعالى بهم بعيد عن
استهزائهم بحيث لا مناسبة بينهما حتى يعطف احدهما على الآخر وهذا عجيب اذ العطف لو اقتضى
ذلك لما حسن العطف في قوله تعالى فلله العزة ولرسوله وللمؤمنين اذ لا مناسبة بين عزة الله
وعزة المؤمنين وعزة الرسول عليه السلام والمؤمنين ايضا كذلك لان العزة لله جميعا وقوله تعالى يا ايها النبي
حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وشتان ما بين كفاية الله تعالى وكفاية المؤمنين ونظائره لا تحصى بعد العاد
وبالجملة ما ذكره الشيخان في وجه اختيار الاستيناف وعدم العطف من النكتتين لم يظهر لنا وجه بل النكتة
الثانية بذكر اسم الجلال لتربية المهابة من الملك المتعال والنكتة الاولى بتقديم اللفظة الجليلة على الخبر
الخبر الفعلي كما فصلناه سابقا واختيار الفصل على الوصل لكونه جوابا للسؤال يفيد في مواضع
الاستيناف لو استقرى لا يحسن مثل هذه النكتة بل لا يصح في بعضها ولو كان هذا مقتضى الاستيناف لوجب
تحققها ووجب التنبيه عليها مع انه لا يتعرض في اكثر المواضع حسبما يقتضيه المقام والعلم عند الله الملك
العلام قوله ليطابق تعليل للنفي والعلة تحصيلية وقوله ايماء تعليل للنفي بان الاستهزاء اي بان استهزاء
الله تعالى باي معنى من المعاني المذكورة اللائق لجلاله والمتصف به لكن ارادة التجدد في الجزاء في الآخرة
منظور فيه اذ الادلة الساطعة ناطقة بانه عذابهم وحجابهم لا ينقطع طرفة عين في دار البوار ليس لهم
راحة تقر بها الابصار والحمل على الجزاء الدنيوي لا مساغ له اصلا الا ان يراد ان التجدد والحدوث حاصل
في بعض الاحتمالات وهذا كاف في اختيار صيغة الفعل المستقبل دون الاسم الفاعل دون الايماء بحدوث
الاستهزاء ان الفعل المضارع لكونه دالا على الزمان المستقبل والحال الذي يتجدد شيئا بعد شيء وناسب
ان يقصد به اذا وقع موقع غيره ان معنى المقارنة كذلك يحدث على سوال مستمرا استمرارا تجدديا لا
ثبوتيا كما في الجملة الاسمية كذا نقل عنه قدس سره والفعل المضارع المثبت يدل على وقوع الحدث في جزء
من اجزاء المستقبل واما على استمراره فلا والزمان المستقبل لكونه متجددا آنا فآنا لا يقتضي تجدد ما هو
مقارن لذلك الزمان بل استمرار الفعل المثبت باستمرار نسبة وهنا كذلك لانهم لما اصروا على استهزاء الاسلام
والمسلمين نوعتبوا على ذلك باستمرار التجدد في كل حين فدلالة صيغة المستقبل على ذلك بمعونة
مثل ما ذكرناه والا ففي بعض المواضع يدل على الدوام كعلم الله بالتعلق القديم وفي بعضها يدل على
الحادث

على الانقطاع ثم ما ساقه المفسر من النكتة في اختيار المضارع بناء على ان الجملة الاسمية التي جزؤها
فعل لا يدل على الدوام والثبات والا فالجملة الاسمية تدل على الاستمرار الدوامي ق يحدث حالا
اي لو قيل الله مستهزئ بهم حتى يكون الجملة اسمية بكل من جزئيها لزم ان يكون استهزاء الله تعالى بهم
ثابتا دائما وهو لا يليق بالحكيم العليم لانه على هذا يخف عليهم لكونهم مألوفين ومتمرنين على مقاساته
وهذا مراده ولا يخفى ما فيه وقد سبق البحث عليه وبالجملة ان خلق الاستهزاء بهما كان في الدنيا لكان لهذا
الكلام وجه وبيانه يحتاج الى توجيه الاستهزاء ابعد آب عنه ومنهم من بيانه ان استهزاء المنافقين بالمؤمنين
ثابت دائما حيث اختاروا الجملة الاسمية التي كل واحد من جزئيها اسم وثبوت استهزائهم على
الدوام محل تأمل بل يحدث استهزاؤهم حالا فحالا لا اظهر من كون استهزاء الله تعالى بهم حالا فحالا حينا بعد
حين على انه ما من الله دوام الاستهزاء يهيئ عليهم الاستهزاء فلا يحصل ح غرض المنافقين دهر
ابدا المؤمنين على سبيل المبالغة الا ان يقال ان استهزاءهم بصورة المدعى فلا يلزم الدوام فليتأمل
ق نكايات جمع نكاية يقال نكى في العدو نكاية اذا قتل فيهم وجرح والمراد ههنا العقوبات كما قال
تعالى او لا يرون يعني المنافقين انهم يفتنون باصناف البليات او بالجهاد مع رسول الله عليه السلام
فيعاينون ما يظهر عليهم من الآيات في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون لا ينتهون ولا يتوبون
عن نفاقهم ولا هم يذكرون ولا يعتبرون د في ايراد هذه اشارة الى ان المراد باستهزاء الله ما وقع
في الدنيا فيتم لو يحدث حالا لكن يخالف ما سبق كما مر بيانه غير مرة ويمدهم عطف على يستهزئ
والتفصيل المذكور هناك من الحدوث حالا جار هنا اي يزيدهم ويقويهم ولهذا قال من مد الجيش
وامده اي مده وامد بمعنى واحد هنا ولذا ويؤيده قراءة ق ومنه مددت السراج واما فصله
لان التقوية فيه مغاير للتقوية في الجيش كما اشار اليه بقوله اذا استصلحتها بالزيت ناظر الى السراج
والسماد ناظر الى الارض وهو بفتح السين ما يصلح به الارض من سرقين ورماد لا من المد في العمر
لكن لا لكونه فاسدا بحسب المعنى بل لكونه مخالفا للقاعدة فانه اي المد في العمر يعدى باللام كاملى لهم
وههنا عدي بنفسه فلا يكون من المد في العمر ولو قيل انه من باب الحذف والايصال لكان كونه من المد في العمر
سديدا لكنه خلاف الاصل لا يصار اليه الا لحاجة لكن نقل عن الصحاح انه قال مد الله في عمره ومده في غيه
امهله وطول له وهو يدل على انه متعد بنفسه لكن المفسر تبع فيه الزمخشري وهو اعلى كعبا من الصحاح
وقوله تعالى واملي لهم يؤيد ما اختاره العلامة اذ معنى المد في عمره وفي غيه الامهال وهو متعد باللام في
النظم قرين المعنى كاملى لهم اشارة وقد ذهل عنه من اعترض عليه بقول الصحاح ق ويدل عليه قراءة ابن كثير
ويمدهم من الافعال وجه الدلالة ان الامداد لم يستعمل بمعنى الامهال في القرآن يفسر بعضها بعضا فقرا
يمدهم بفتح الياء بمعنى يمدهم فيتعين كون يمدهم بمعنى يزيدهم ويقويهم لوجهين احدهما كونه متعديا
بنفسه وكون المد في العمر والغي متعديا باللام وقد عرفت ما فيه مع دفعه وثانيهما بقراءة ابن
كثير لما عرفت لكن يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون قراءة ويمدهم من الافعال بمعنى يزيدهم في الغي

٢ في لا وتجدد حينا بعد حين

٣ وهكذا كانت ٢ الله تعالى فيهم

٣

٤ من مد الجيش وامده اذا زاده وقواه ٥ والارض

في الغي وكونه قراءة ويمدهم بفتح الياء بمعنى يمهلهم اما لكونه بهذا المعنى متعدا بنفسه كما في الصحاح
او بالحذف والايصال على ما اختاره العلامة وتفاوت القراءتين وتغايرهما معنى اذا لم يكن بين المعنيين
تناف شايع كثير غايته انه يقويه لانه يدل عليه نقل عن الدر المصون المشهور فتح الياء من يمدهم
وقرئ شاذا بضمها انتهى قول الكشاف كفاك دليلا على انه من المدد دون المد قراءة ابن كثير وابن
محيصن يمدهم انتهى وكلام الدر المصون محمول على قراءة ابن محيصن فانه من الشواذ فلا منافاة
وبين كلام المحشي غاية الامر ان صاحب الدر المصون يلام في نسبة هذه القراءة الى الشواذ دون المتواتر
والقول بانه لم يطلع على قراءة ابن كثير بعيد لكنه يصلح للتوجيه عن الجوهري انه قال يقال مددت الشيء
فامتد والمادة الزيادة المتصلة ومد الله في عمره ومده في غيه اي امهله وطول له والفرق بين الثلاثي
والمزيد انما هو بكثرة احدهما في المكروه والآخر في المحبوب فمد في الشر وامد في الخير عكس وعد واوعد
وقيل مده زاده وامده من غيره كقوله تعالى انما نمدهم به من مال وبنين وقوله امددكم بمال الآية وقوله
تعالى يمدونهم في الغي الآية وقوله تعالى ويمدهم في طغيانهم الآية ق والمعتزلة اه اي انه بهذا الاسناد باق على
ظاهره عندنا لما مر من ان الممكنات باسرها مستندة اليه تعالى واقعة بقدرته فلهذا اسند المد اليه تعالى
ههنا واما اسناده في قوله تعالى واخوانهم يمدونهم في الغي الى الشياطين فلكونهم سببا له والمعتزلة لاصلهم
الفاسد وهو ان القبائح لا تسند اليه تعالى حقيقة اضطربت وحاولوا على تأويل النظم الجليل وقالوا
في توجيهه ثلاثة اوجه الاول ما اشار اليه بقوله لما منعهم اه قوله فتزايدت اه فيكون المد في الطغيان مجازا
عن تزايد رين قلوبهم المسبب عن منع الالطاف المسبب عن كفرهم فكما ان المسند اي المد يكون مجازا كذلك
يكون اسناده اليه تعالى بطريق الايجاد وهو فاعله في الحقيقة مجازا عقليا بكونه مسببا عن فعله تعالى
بسبب اصرارهم على الكفر وهذا التقرير موافق لما قرره صاحب الكشاف ولبعضهم هنا توجيه آخر حاصله
ان ليس فعل حقيقي بل هو وهمي محض فهو مجاز عقلي ليس له حقيقة عقلية انتهى والظاهر انه بناء على
ضعيف مخالف لصريح كلام الكشاف ق فتزايدت اه بتل الظاهر انه ماض معطوف على منعهم لا جواب
لما مع الفاء وان كان جائزا ايضا فان جوابها يكون ماضيا بلا فاء وقد يكون معها ويكون مضارعا وجملة اسمية
مع اذا الفجائية والفاء كما فصل في شرح التسهيل انتهى فيكون جواب لما الثانية قوله اسند ذلك اه ق او مكن
الشيطان في اغوائهم وانت خبير بانه مما منعهم الله الالطاف فاذ منع الالطاف اما نفس التمكين او مستلزم له
لا يقابل باعتبار تغاير المفهومين او تغاير الذاتين ايضا وان تلازما والنكتة مبنية على الارادة فلفظ
او للمنع الخلو ق فزادهم اي الشيطان اه وفي هذا الوجه لا مجاز في المسند لان المراد من المد في الطغيان
معناه الحقيقي هو فعل الشيطان اسند اليه تعالى مجازا واليه اشار بقوله اسند اه والمسبب اسم الفاعل
بكسر الياء الاولى وجعل في هذا الوجه ان المد فعل الشيطان والشيطان لا يقدر على خلق شيء في العبد عند المعتزلة
كذبنا والا لزم ان يكونوا مشركين ولم ينقل عنهم انهم اثبتوا الخالقية للشيطان سوى فعل نفسه وغاية
التوجيه ان الكفر مخلوق للعبد على التحقيق وكونه من فعل الشيطان مبني على العرف الجاري فيما بينهم

٦ الا انه بحث الامداد يعني اعطاء المدد

٢ لما تعذر عليهم اجراء الكلام على ظاهره

٣ الله تعالى الالطاف التي يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم وسد عليهم طريق التوفيق على انفسهم

٤ بسببه ٥ رينا وظلمة

سكون

٦ تزايد قلوب المؤمنين انشراحا ونورا

٧ طغيانا ٨ ذلك

الى الله تعالى

٨ وقيل ان المد الى الشيطان واغوائه الا انه بسبب الزيادة ... حقيقة واسناده الى الله تعالى مجاز ... والاسناد الا انه ... التجوز ... بالنظر الى العرف

والدعوى انه فعل الشيطان الداعي غير مختص والصفات
بعدا بناء على ان الاجسام فيتناول الذات والعلم فلا يكون في المسند مجاز
كالوجه والقول به وانه عم لكنه مخصوص بالمحسوس فيكون المسند ابقا مجاز في غاية البعد

وقد ذكرنا في تفسير ختم الله على قلوبهم الآية ما يتعلق بهذا المرام واما القول بان المراد بكونه فعل
الشيطان انه حدث من العبد بوسوسته فهو مجاز في الاسناد فليس بشيء لانه لا اسناد الى الشيطان
ههنا والدعوى انه فعل الشيطان حقيقة وحقه ان يسند اليه لكنه اسند اليه تعالى لتمكينه تعالى اياه من الاغواء
ولو قالوا ان تمكينهم بالاصرار على الكفر واشرب في قلوبهم الطغيان فزادوا طغيانا اسند ذلك الى
الله تعالى اسناد المسبب الى المسبب لكان اوفق لمذاقهم واشبه لمسالكهم فما الداعي الى التعسف
البعيد والاعراض عن الوجه السديد واما الاعتراض بان الكفر والاصرار عليه سبب لمنع الالطاف
ومنع الالطاف اذا جعل سببا لاصرارهم على الكفر يكون دورا فمدفوع بان منع الالطاف سبب
للكفر والاصرار عليه ثم بعد ذلك يكون الكفر المستمر مانعا للحوق الالطاف الآخر وترك قول
الكشاف فسمي ذلك التزايد مددا لان فيه مسامحة اذ التزايد لكونه مصدرا لا يكون مددا بل المدد
وهو ما يزيد به الشيء كالكيف او ما يستصلح به الشيء فما به التزايد وهو الرين اي الشك والحجب
والظلمة ولو اريد بالتزايد الحاصل بالمصدر في كلام الكشاف دون المعنى المصدري يسلم من المسامحة
(ق) واضاف الطغيان بهذا من كلام المعتزلة تأييدا لارائهم الخالية الفارغة ولهذا قال لئلا يتوهم
اسناده / اي ان الطغيان من الافعال التي اكتسبوها باختيارهم استقلالا ولا تعلق له به تعالى لخفة
ان يضاف اليهم لا اليه اشعارا بهذا الاختصاص لا باختصاص باعتبار المحلية والاتصاف فانه
معلوم لا حاجة فيه الى الاضافة ولولا قصد هذا لعرى عن الفائدة ومثل ذلك معيب في الخطابيات الانسانية
عند ارباب البلاغة قال قدس سره الجواب من جانب اهل السنة ان امثال هذه الخطابيات لا تعارض
البراهين الدالة على انه لا خالق سواه وانه لا يقع ما اراده انتهى وقولهم اذ لولاه لفائدة التي
اثبتوها لصارت الاضافة لغوا اذ لا لغو في الكلام المعجز مردود بان الاضافة لكونهم محلا له بحيث
يكسبون ذلك الطغيان باختيارهم الجزئية لا لمجرد المحلية مثل السواد والبياض والطول والقصر وعند
ادعاء كون هذه الاضافة لغوا لغو في حيز من الترهات وهذا مراده قدس سره وان كانت قاصرة
عن عبارته فلا يكون اضافة الطغيان اليهم قرينة للمجاز كما زعموه واما القول بان مبالغة العلامة
في الطعن على اهل الحق انه اراد ان هذه الاضافة تدل قطعا على ان طغيانهم انما هو بايجادهم
والا فلا معنى لمثل هذا الطعن بناء على الامر المحتمل فلا يكون قول السيد بانه خطابي لا يعارض
البراهين تسخيفا جدا اذ المحاورات والمناظرات هكذا شايع بين العلماء النفات فانه الخصم
يسوق شبهته بادعاء انه برهان ساطع لا مجال لانكاره والمجيب المحق المبطل كونه برهانا وانه
كونه خطابيا الا يرى ان الفلاسفة في اكثر المواضع يوردون الشبهات ويدعون انها من القطعيات
لا ابتلائهم بالجهل المركبات اليس لنا مساغ ان نبينه على موضع زللهم والامر كذلك فان الزمخشري
ومن قبله من رؤساء المعتزلة يتصدون بتبيين مسالكهم الباطلة بالمزخرفات الفارغة زعما منهم
انها من البراهين اليقينية ونحن معاشر اهل السنة نبين وهمهم وفسادهم في تبيين مدعاهم

لانه مذهبهم الكفر مخلوق للعبد فالمدد في الطغيان في الحقيقة لا فعل الشيطان منه

لئلا يتوهم ان اسناد الفعل اليه على الحقيقة

مدعاهم فلا اشكال يختل بهذا من سوء الفهم او من استيلاء الوهم ومصداق الشيء ما يصدقه وتحققه
ويبين انه واقع بكسر الميم اسم فاعل بصيغة المبالغة لا اسم آلة لانه قد يكون مصدرا كمسحاة واسم
زمان او مكان كمعجم ومبقات لوكان اطلق الغي ولم يقيده بالاضافة وقال واخوانهم يمدونهم في الغي
اذ توهم ان اسناد الفعل الى الشيطان لا يجوز هنا فعلم ان اضافة الطغيان اليهم تفيد ان اسناد الفعل اليه
ليس على الحقيقة وهذا ليس بشيء لان اللام في الغي عوض عن المضاف اليه اي في غيهم وقد اعترف بذلك
الزمخشري في غير هذا الموضع فتعريف اللام والاضافة متقاربان ولان الاسناد الى الشيطان ليس على
الحقيقة اذ المد في الطغيان وهو الاصرار على الكفر فعل الكفرة على الحقيقة وتوهم انه فعل الشيطان
بناء على العرف فالاسناد الى الشيطان مجاز ايضا وقد مر هذا البحث على وجه التفصيل اوكما اصله
يمدلهم او عطف على لامنعهم وتجوز ان يكون من الثاني وبلا وهو قول الجبائي وحاصله انه من مد الغي بالحذف
والايصال والى ايشار بقوله واصله يمد لهم بمعنى على لهم ويمهلهم وهو جبر واحسان وفعل الله تعالى
اتفاق وهذا المعنى يمكن اجراؤه على ظاهره عندهم كما يمكن عندنا وانما النزاع في انه لا حذف ولا ايصال
عندنا لانه خلاف الاصل ولهذا ذهب اليه الزجاج وتبعه البغوي وغيره من المفسرين (ق) كي يتنبهوا
لما كان افعال الله تعالى معللة بالاغراض وجارية على الوجه الاصلح الواجب عليه تعالى على زعمهم علل الامهال
بان مده تعالى في عمرهم ليتنبهوا ويتوبوا عن طغيانهم فيأبون الا ان يعمهون فعلم انه على هذا التقدير
الذي في طغيانهم ظرف مستقر وقع حالا من المغمور وكذا يعمهون متداخلة او مترادفة واما على
الاول فهو ظرف لغو متعلق بيمدهم ويعمهون حال او يطيعوا فازدادوا طغيانا الحصر مستفاد من المقام لا
لان حاق الكلام لان الامهال لما لم ينفعهم بل اصروا على كفرهم الماضي فلا جرم انهم ما ازدادوا بالمهل
المزيد الا طغيانا زائدا على طغيانهم الحالي اما بحسب الكم او بحسب الكيف قال تعالى فزادتهم رجسا الى
رجسهم الآية وهذا التوجيه من طرف المعتزلة وعندهم يجوز تخلف مراده تعالى عن ارادته تعالى
كما يجوز وجود ما لم يشأ الله تعالى وجوده فلا وجه لما قيل يلزم من هذا خلاف ما اراده الله تعالى لان
الاستصلاح ارادة الصلاح ولا حاجة الى الجواب بان الاستصلاح طلب الصلاح والطلب غير الارادة
فانه مع عدم احتياجه اليه كون الطلب غير الارادة مذهب اهل السنة والكلام في توجيه
النظم على مذهب المعتزلة وعندهم الطلب عين الارادة واما الاشكال بقوله تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون فدفعه المصرح في تفسير هذه الآية مع انه لا مساس لهذا الاشكال في هذا
المقام (ق) او التقدير هذا وجه رابع للمعتزلة اي انه يمدهم بفتح الياء من المدد كما في الاول لكن الا
في الاول بمعنى زيادة الطغيان بسبب كفرهم واصرارهم على العصيان وههنا بمعنى زيادة اسباب الصلاح
ادلة استصلاحا يتميز عن التنبيه واشارة الى تقدير ما في الكلام من المحذوف وهو ما به الامتياز
هذا الوجه من الوجه الاول اي يزيد بسبب صلاحهم لكنهم ضيعوا ذلك فبقوا في الطغيان يعمهون وفي
زيادة الضلال يعمهون ولهذا قال ووضع ذلك يعمهون في طغيانهم واشعر الى الدرج الطغيان

ومصداق ذلك انه لما اسند الفعل اليه على الحقيقة

٢٢

وقيل

ويمد في اي حيز

(ق)

وعمهها

فحذف اللام وعدي الفعل بنفسه كما في قوله تعالى واختار موسى قومه

عمه

متعلق بعمهون وهو خبر المبتدأ المحذوف ولذا قال وهم مع ذلك وهم مع ذلك لاستبعاد ما صدر منهم
اي زيادة الله تعالى عمرهم واعطاءهم المال والاولاد والصحة والفراغ والامان وغير ذلك من اسباب
الصلاح سبب تجانبهم عن ظلمة الكفر بالتأمل والنظر فعكسوا الامر وجعلوا ذلك سببا لزيادة طغيانهم
ولما انقطع في طغيانهم عن التعلق بمددهم صح جعل المد المأخوذ من مد الجيش فعل الله تعالى بالتعدي
المذكور وجعل بعضهم هذا وجها ثالثا من تأويلات المعتزلة بناء على انه تزول او تمكين من تتمة الوجه
الاول ولا ضير فيه اخره وضعفه اما لفظا فلانه فيه احتياجا الى تقدير كثير وكذا الوجه الثالث او
الثاني يحتاج الى التقدير ولذا اخره عن المتقدم وقدمه على المتأخر واما معنى فلان المد في الكر
للتنبيه والزيادة في الاستصلاح من الالطاف باي حال كانا فلا يناسب عطف يمدهم بهذا المعنى
على يستهزئ بهم الوارد وعيدا هذا وجه الضعف ووجه الصحة هو انه بهذه الالطاف لما لم
لم ينتفعوا بها كانت وبالا عليهم فكانت وزانه وزان الاستهزاء على ان التنصيح من اسباب صحة العطف
ومعدود من الجوامع قوله كلقيان الخ اشارة الى انهما سمعا في مصدر اللف كذلك سمعا في مصدر
طغى نقل عن الراغب انه قال الفرق بين الطغيان والعدوان ان العدوان تجاوز المقدار المأمور به
الانتهاء اليه والوقوف عنده والطغيان تجاوز المكان الذي وقفت فيه ومن اخل بما عين من المواقف
الشرعية والمعارف العقلية فلم يرعها فيما يتعاطاه فقد طغى ومنه طغى الماء اي تجاوز الحد المعروف
فيه انتهى ومنه يعلم وجه اختيار الطغيان على العدوان لان العدوان على التفسير المذكور لا يناسب حال
ارتكاب المناهي ظاهرا لكن في استعمال الشرع لا فرق بينهما ولهذا قال المص واصله تجاوز الشيء عن
مكانه للتنبيه على انه في الشرع تجاوز حدود الله تعالى التي هي مكانه معنويا واجب الوقوف فيه ومنهي
التجاوز عنه وكذا العدوان في الشرع وقوله عن مكانه اي متباعدا عنه لان المتعدي بعن انما هو بمعنى
العفو والمغفرة قال عليه السلام ان الله تجاوز عن امتي الحديث اي عفا وكانه ضمن معنى التباعد
هذا مال ما نقل عنه قدس سره ولا يبعد ان يقال ان كون التجاوز المتعدي بعن بمعنى عفا انما
بتضمين معنى التباعد اذ معنى عفا الذنب محو الجريمة من عفا اذا درس وهو يستلزم التباعد بهذا في
الحقوق ظاهر واما في سنته تعالى فهو عبارة عن التنزه وعدم المؤاخذة قوله والعمه في البصيرة اشار الى
ان المراد بالعمه هنا العمه في البصيرة والبصيرة قوة القلب المنور بنور القدس يرى بها حقائق الاشياء
وبواطنها بمثابة البصر للنفس يرى بها صور الاشياء وظواهرها والمراد بالبصر هنا القوة المودعة في
العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فتتأديان الى العين يدرك بها الاضواء والالوان
والاشكال وقد يطلق على ادراك العين وعلى العضو ولا يناسب هنا اذ العمى عبارة عن فقد القوة
وان كان العضو باقيا فالعمه عبارة عن فقد تلك البصيرة وهو يستلزم التحير في الامر ولهذا قال وهو
التحير مسامحة فالعمه والعمى متباينان على ما قرره المص اذ العمه مختص بالباطن والعمى بالظاهر وما فهم
من كلام الزمخشري انه عام مطلق والعمه خاص حيث قال العمى عام في البصر والرأي والعمه في الرأي

خاصة تنبيها على ان العمى مجاز في عمى القلب لكنه لكونه مشتهرا شائعا صار حقيقة عرفية فما في
كلامه على هذا فبالنظر الى اصل الوضع كانا متغايرين واختاره المص وبالنظر الى الاستعمال والحقيقة
الثانية كان الحال كما ذكره الزمخشري لكن المتعارف ما ذكره المص اذ اعتبار العموم والخصوص بين المعنى
اللغوي الحقيقي وبين المعنى العرفي الحقيقي غير متعارف قوله رجل عامه وعمه الاول اسم فاعل يقال
للغير الثابت والثاني صفة مشبهة يقال للثابت ولعل هذا مراده وذلك مقتضى الوضع ولا مانع
في استعمال احدهما في موضع الاخر لامر خطابي وبابه من باب علم وارض عمها لا منار لها اي لا علامة
لها تدل على الفوز بالمطلوب جعل خفاء العلامة عمها لها بطريق الاستعارة والمراد مع عدم الاهتداء اذ
الظاهر ان كون الارض عمهاء كون سالكها عمها يرشدك اليه قولهم اي التحير والتردد ولا ريب انه التحير ليس للارض
لم ينصب فيها الامارات التي تدل على المطلوب من حجارة او شجر ونحوهما بل هو لسالكها فمن قال واشار بقوله
ارض عمهاء الى وصفه الاصلي فمن قال انه هذا من توصيف المحل بوصف من فيه لم يصب فقد عدل عن
النهج القويم اذ لا معنى لكون الطريق في نفسه متحيرا عمها كما لا يخفى على الفهم المستقيم قوله قال اعمى الخ
رؤبة اول البيت ومهمه اطرافه في مهمه اعمى الهدى بالجاهلين العمه الواو بمعنى رب مفازة اطرافها
متصل بمفازة اخرى اخفى المنار بالقياس الى من لا دراية له بالمسالك فمعنى اعمى الهدى اخفى المنار على ان
اعمى صيغة الفعل وقيل اعمى صفة من عمي الامر التبس اي ملتبس الهداية الى طرقها على من يجهل ويتحير فيها
وقد يقال اعمى فعل ماض اي اخفى طرق الاهتداء وعلى كل تقدير اسناد الاخفاء الى مهمه مجاز عقلي
لسببيته ذلك بالجاهلين العمه جمع عامه بوزنه نفر بضم العين وتشديد الميم والمراد بالعمه هنا ليس العمه
في البصيرة بل المراد لازمه وهو التحير والتردد وفائدة التوصيف بمجرد التوضيح لا الاحتراز اذ المراد الجاهلين
للمسالك وكم من عاقل كامل ذي بصيرة تامة يجهل ولم يدر بالمسالك ويتحير ويتردد هنالك اولئك
الذين الاية جملة مستأنفة كانه سائلا يقول من ابن يتبع المنافقون في هذه الورطة الشديدة حتى لا ينفعهم
الايات والنذر فاجيب بانهم ضيعوا الفطرة السليمة والعقل الفرق فما ربحوا في تجارتهم فنبعوا خاسرين
وعن الربح ايسين كما اشار اليه المص في قوله وما كانوا مهتدين وعن هنا اختير الفصل على الوصل وصيغة
التبعيد عن ساحة الخطاب مع الاشارة الى العتاب والتعبير بالموصول للتعيين بمضمون الصلة مع التنبيه على
علة الحكم اي انما جسروا على ما هم من مثالبهم لانهم ابطلوا استعدادهم الفطري فاختاروا الضلالة على الهدى
هذا التفسير ما نقل عنه قدس سره الاية تعليل لاستهزائهم الابلغ والمد في الطغيان على سبيل الاستئناف او جملة مقررة لعمههم
وتمدهم في طغيانهم وجه اخر لكونها مستأنفة لكن التقرير الاول هو المعول فانه تعليل الاستهزاء الابلغ والمد
في الطغيان انما هو استهزائهم المؤمنين قوله اختاروها اي الضلالة على الهدى اي الاهتداء واستبدلوا
بها ادخل الباء على المتروك الذي كان في يده تمكنا او بالفعل ولو قال استبدلوا بالهدى اي اختاروها عليه بالعكس
واستعمال او مكان الواو لكان احسن واليق لما سيأتي كذا قيل ذكر او لا المعنى المجازي للاشتراء فذكر
هنا او لاما ذكره تأنيا هكذا لكونه الفصل الوا حد اولى من الفصلين والواو الفاصلة او الفاصل

فاشار الى ان المراد هنا المعنى المجازي باحد الاحتمالين ثم حاول بيان اصله ومعناه الحقيقي ثم بين على
وجه التفصيل انه من اي قسم من المعنى المجازي فقال واصل بذل الثمن والاصل هنا بمعنى الحقيقة
وهي من المعاني الاصطلاحية له والثمن المعوض وهو اعم من القيم لان القيم المقاوم له وانه استعمل
بمعناه ايضا حيث قيل اشتريت بقيمة كذا وان لم يكن مماثلا ومساويا له والظاهر انه بهذا المعنى اذ يعلم انه
العوضين والناض بنون وضاد معجمة مشددة والمراد به النقد درهما ودينارا قوله تحصيل من حيث انه
من حيث متعلق بقوله ان يكون ثمنا وحيث للتعليل قدم على عامله للاهتمام به ليثبت الحكم اذا
من اول الامر معللا فيكون له في النفس استقرار قوله لا يطلب لعينه اي لذاته بل يكون مقصودا لغيره
اذ لا ينتفع به في نفسه بل يتوسل به الى تحصيل ما يكون قوام البدن من المأكولات والمشروبات والملبوسات
وغير ذلك واما الانتفاع به بطريق التزين والتحلي فكلا انتفاع لعدم مدخليته في قوام البدن وبقائه
الحيوان والانسان قوله وبذله اشتراء يترتب عليه احكام الاشتراء والثمن فباذله مشتر سواء تقوم
بصورة الثمن اولا حتى لو قال اشتريت الذهب او الفضة بالعبد لكان الثمن ذهبا او فضة لا العبد
وان تصور ذلك العبد بصورة الثمن فيراعى فيه احكام الثمن من عدم شرط القبض في مجلس العقد
ويشترط وجوده حين الاشتراء ويشترط وجود العبد حين البيع في ملك البائع وغير ذلك مما نقل
في علم الفقه وبهذا فائدة تعيين النقدين للثمنية وتعيين الآخر لكونه مبيعا قوله والا اي وان لم يكن
احد العوضين ناضا اي نقدا وهذا يحتمل احتمالين كون العوضين نقدين جميعا ويسمى بيع
الصرف وكون العوضين عرضين او عقارين او حيوانين او متغايرين بان يكون احدهما حيوانا
والآخر ثوبا او عقارا مثلا ويسمى بيع مقايضة قوله فاي العوضين تصورته بصورة الثمن بان
ادخلت عليه الباء وقلت بعت هذا العبد بهذا الثوب او بالعكس فباذله مشتر يجري عليه احكام
المشتري ويجري على ما صورته بصورة الثمن احكام الثمن من عدم اشتراط وجوده في ملك المشتري
في وقت الاشتراء وآخذه بائع والعوض الذي لم تصوره بصورة الثمن مبيع يشترط وجوده
في ملك البائع حين العقد مثلا واما البيع الصرف فلا فرق فيه كون احد العوضين مصورا بصورة
الثمن او لا في اشتراط وجودهما في ملك العاقدين ووجوب قبضهما في مجلس العقد احترازا عن
الربوا قوله ولذلك اي ولكون باذل اي العوضين تصورته بصورة الثمن مشتريا واخذه بائعا
عدت الكلمتان من الاضداد والكلمتان البيع والشراء والاضداد جمع ضد والمراد بها كلمات وردت
في كلام العرب موضوعة بالاشتراك للضدين كالقرء الموضوع للحيض والطهر قيل وفي قوله عدت اشارة
الى ان بعض اهل اللغة ذكر ذلك الا انه في الحقيقة ليس منها لان كلا منهما انما اطلق على الطرفين باعتبار
تشابههما لا باعتبار تضادهما وفي المصباح انما ساغ ان يكون الشراء من الاضداد لان المتبايعين
تبايعا الثمن والمثمن فكل من العوضين مشتر من جانب مبيع من جانب انتهى وانت خبير بان
اطلاقهما على الطرفين باعتبار تضادهما فانه لكل من الاطلاقين حكما مغايرا للآخر في الشرع

في الشرع قول صاحب المصباح فكل من العوضين مشترى من جانب مبيع من جانب ان اراد به انه كذلك
في نفس الامر فمسلم لكن لا يفيد اذ الكلام فيما هو معتبر في نظر الشرع وان اراد به انه في نظر اهل الشرع فهو
غير صحيح فانه لكل من المشترى بفتح الراء والمبيع حكم يغاير حكم الآخر كاشتراط وجود المبيع في ملك البائع
دون اشتراط وجود الثمن في ملك المشتري فكيف يقال انه مبيع من وجه وبينهما فرق آخر من وجوه شتى
فما يقال انه مبيع لا يقال انه مشترى في الشرع وبالعكس فان الاشتراء مفهومه هو الجلب دون السلب
وان كان متحققا فيه ومفهوم البيع هو السلب دون الجلب وان كان متحققا فيه ايضا واذا اطلق
البيع على الجلب والاشتراء على السلب لكونهما من الاضداد فيقال ان المشترى لا بد من وجوده عند
المشتري في وقت العقد دون وجود المبيع في ملك البائع اذ المراد بالمبيع هنا ما اريد بالمشترى هنالك
وبالمشترى هنا ما اريد بالمبيع هنالك وقد صرح بكونهما من الاضداد كثير من محققي الفقهاء فلا وجه
لما قيل هنا قوله ثم استعير للاعراض عن اي الاشتراء استعمل مجازا في الاعراض المذكور والظاهر
انه مجاز مرسل لان الاشتراء استبدال خاص واريد به هنا الاستبدال المطلق ثم اريد به الاشتراء المقيد
كما ذكره المحشي فيكون مجازا بمرتبتين بعلاقة الاطلاق والتقييد او اريد به المطلق مجازا ثم اطلق على
المقيد المذكور لكونه فردا من ذلك المطلق فيكون مجازا بمرتبة واحدة فيكون المراد بالاستعارة
في كلام الشيخين استعارة لغوية ويمكن ان يكون استعارة اصطلاحية بانه شبه الاعراض
المذكور بالاشتراء الحقيقي في الاستبدال المطلق فيكون استعارة تبعية وجعلها استعارة مكنية
وتخييلية بانه شبه الضلالة بالمبيع والهدى بالثمن تشبيها مضمرا في النفس بجامع الاختيار
فيهما وجعل الاشتراء قرينة تخييلية ضعيف لانه تشبيه الضلالة بالمبيع والهدى بالثمن لا يخلو
عن كدورة الاختيار لا يكون وجه الشبه فانه لا بد فيه من خصوصية للطرفين والاختيار ليس كذلك
سواء كان من المعاني او الاعيان والظاهر منه ان هذا المعنى المجازي
شامل للمعنى الحقيقي ايضا فيكون من قبيل عموم المجاز فلا يكون من قبيل ذكر لفظ المقيد وارادة المقيد الآخر
بل من قبيل ذكر لفظ المقيد وارادة المطلق فلا يجري التفصيل الذي ذكرناه ههنا انفاهم واكثر ارباب
الحواشي ذهبوا الى ان مرام الشيخين الاستعارة الاصطلاحية وهذا يؤيد ما ذكرناه اذا اصل على
المجاز المرسل فليتأمل قوله ومنه اي من الاشتراء بالمعنى المذكور من الاعراض وحصل ومنه اي من المعنى
الذي الاشتراء المذكور في هذا البيت اخذت بالجمة الجمة بالضم وتشديد الميم مجتمع شعر الرأس ازعرا
بشعبة الازعر افعل من الزعر بزاء معجمة وعين وراء مهملتين الاصلع الاقرع وبالثنايا جمع ثنية وهي
الاسنان مطلقا او مقدمه بالبهرم فقال واخذت بالثنايا على ان الباء للمقابلة او البدلية كالى
الظاهر اي سقطت مني الاسنان وبقي بدلها اصولها ومنابتها وهذا معنى اخذت بالجمة وبالثنايا
الدرد بضم الدال اي سقوط الرأس الاولى منابت الاسنان العبي وبقي الاسنان الساقطة الباقية
الاصل ولا يخفى ضعفه وبالطويل العمر العمر عطف بيان للطويل او بدل الكل منه عمرا جيدرا بالجيم والذال

لتحصيل ما يطلب من الاعيان
فان كان احد العوضين ناضا
ان يكون ثمنا
معاني يده محصلا غيره سواء كان من المعاني او الاعيان
قوله الشاعر

المعجمة او المهملة ثم راء مهملة الفقير نقل عن ابي سهل الهروي ان الاعجام تصحيف والصواب الجدل
لكن بعض الافاضل اكتفى بالاعجام فخالف الصواب الاعجم عنه عكس ما نقل عن ابي سهل في
اشترى المسلم اذ تنصر او المراد اشترا المسلم اشتراؤه النصرانية بالاسلام بقرينة قوله اذ تنصر لا
فانه الظاهر كونه اذ للتعليل وان حمل على الظرفية يفيد ذلك المعنى ايضا لكن التعليل اقوى في الاداء
واللام في المسلم للعهد والمعهود هو جبلة بن صفوان الايهم اخر ملوك غسان وقرينة العهد
اشتهاره بذلك بينهم وشاع قصته بين العرب وقصته انه كان نصرانيا وفد وفد على عمر رضي الله تعالى
عنه واسلم على يديه وكان يطوف بالبيت فوطئ ازاره رجل فلطمه لطمة هشم بها انفه وكسر ثناياه
فشكى المظلوم الى عمر رضي الله تعالى عنه فحكم عليه بالاقتصاص فاستمهل جبلة الى الغد ليتروى في امره
فهرب من ليله الى الروم ولحق بقيصر وتنصر وارتد معاذ الله تعالى ثم ندم من فجر اقلاع وقال في ذلك
تنصرت بعد الحق عارا للطمة ولم يك فيها لو صبرت لها ضرر فادركني فيها لجاج حمية فبعت لها العين
الصحيح بالعور فياليت امي لم تلدني وليتني صبرت على القول الذي قال لي عمر وتشبيه الشاعر ابدال
النجم حاله بحاله اشارة الى انه حمل على ما فاته كما كان جبلة متحسرا على فوت الاسلام فاذا كان الحال
مشبها بها فالكاف لم يليه المشبه به او المشبه به مركب لم يعبر عنه بمفرد دال عليه كما في قوله تعالى مثل
الذين حملوا التورية ثم لم يحملوها كمثل الحمار الاية فانه مفرد دال على مركب وههنا ليس كذلك فلا جرم
ان الاشتراء ليس بمشبه به فالكاف لم يليه المشبه به واكثر المحشين ذهبوا الى انه جبلة متحسر على فوت
الاسلام ولا يظهر له وجه اذ التدارك ممكن والوقت متسع ولعل متاسفا على مفارقته عن اهل
الطاعة والايقان وعدم خلاصه عن اهل الشقاوة والعدوان والا فهو متمكن بالاسلام والايمان
ق ثم اتسع فيه اي ثم استعمل مجازا للرغبة عن الشيء اي للاعراض عنه سواء كان في يده او لا وسواء كان
ذلك الشيء عينا او لا قوله طمعا في غيره سواء حصل ذلك الغير او لا فهو اعم من المعنى المجازي الاول
من وجهين الاول ان الاعراض عن الشيء مطلق ههنا والاول مقيد بكونه في يده والطمع في غيره اعم من حصول
ذلك الغير والاول مقيد بتحصيل والمبادر من كلامه انه مجاز من مجاز وفي صحته نزاع والاصح جوازه
وضمير فيه في قوله ثم اتسع فيه راجع للاشتراء المفهوم من الفحوى والتوضيح مناسب للمجاز على مجاز
بستعمل لمطلق التجوز قوله ثم استعير ههنا وثم اتسع ههنا للتفنن ق والمعنى انهم اخلوا الهم
الى معنى مجازي للاشتراء مذكورا ولا كما فيه كون الاعراض عما في يده معتبرا والهدى لم يحقق لهم
اسناد الحوجه بانه جعلوا التمكن فيه واعراضهم عنه كانه في ايديهم فتركوه محصلين به الضلالة
فالاعراض عما في يده اعم مما في يده حقيقة وبالفعل وما في يده مجازا وبالقوة فقوله الذي جعل
لهم بالفطرة الخ تنبيه على ذلك نقل عن المحقق انه قال جعل تمكنهم من الهدى بعد التكليف بمنزلة
تملكهم اياه فيكون التجوز في نفس الهدى حيث اريد به التمكن منه او في نسبته اليهم حيث استعير لهم
منه واذا اريد الهدى الذي جبلوا عليه فلا مجاز اصلا او هو في الهدى فقط انه كان له انتهى

ما قاله الزمخشري لما حمل الاشتراء على التجوز وانه بمعنى الاستبدال والاختيار ورد عليه ان الاستبدال
شيء بشيء يقتضي ان يوجد كل منهما في يده والهدى ليس في ايديهم فاجاب بجوابين كما عرفت المحقق
ذهب الى انه اذا انزل التمكن منزلة التملك يجوز ان يقال انه ما بالقوة جعل كانه بالفعل فالتجوز
في الهدى كما سمي العصير مسكرا فسمي التمكن من الهدى هدى بعلاقة القوة والفعل وهذا هو الظاهر ولهذا
قدمه ثم قال او في النسبة اي نسبة الفعل الى مفعوله اي حق الاشتراء ان يوقع على التمكن من الهدى
فاوقع على الهدى لملابسة بينهما فالتجوز في الايقاع لا في الهدى مثل جرى النهر المجاز اما في النهر اي
المراد به الماء فلا مجاز في الاسناد او في الاسناد بان يراد بالنهر معناه الحقيقي والاسناد اليه مع ان الجري
حقه ان يسند الى الماء مجاز عقلي فكذا ههنا الا انه ههنا مجاز في الايقاع بواسطة الجار وهناك مجاز في الاسناد
وبهذا مع وضوحه قيل عليه ان اول كلامه يشعر بان الاسناد مجازي وآخره بانه التجوز لغوي وكلاهما غير
ظاهر انتهى وههنا احتمال آخر وهو كون المجاز في الحذف اي اشتروا الضلالة بتمكن الهدى وقد نبه
عليه الشيخ في بعض المواضع وسكت عنه ههنا وقوله انه اذا اريد ما جبلوا عليه فلا مجاز يعني ان اطلاق
الهداية عليها في الجملة لا انه راجع الى الفعل اهو مجاز او هو هدى حقيقة ففيه توقف من العلماء الفضلاء
واختار المحقق كونه حقيقة لانه يكفي في تحقق حقيقته ثبوته في نفس الامر ظهر ام لا ومن قال انه مجاز ادعى
انه لا بد في تحققه من قيامه بهم بالفعل اذ لا يسمى العلم قبل وجوده في الذهن علما والهدى ليس كذلك
فهو مجاز قيل وهو الظاهر فانكاره قريب من التجوز فيه وادعاء ان كلام الكشاف يأباه لا يسلم انتهى
وعدهم ان صفة القوى من الهداية يرجح ما ذهب اليه المحقق قوله واختاروا الضلالة يريد ان هذا المجاز
بناء على المعنى المجازي الثاني فعلى هذا الاشتراء ليس على اعتبار الاستبدال حتى يحتاج الى مؤنة ذكرت في الوجه
الاول بل بمعنى الاختيار والترجيح على غيره كانهم لاح لهم طريقان ليسا في ايديهم فاختاروا احد
الطريقين وهو الضلال على الاخر وهو الهدى والجواب الاول مبني على المعنى المجازي الاول وهو الاعراض
عما بيده ولهذا احتاج المص الى دفع شبهة وهي انهم كيف استبدلوا الضلالة بالهدى ولم يكونوا على الهدى
وحاصل الدفع انهم على الهدى لا بمعنى الاهتداء الى المطلوب بل على الهدى بمعنى الفطرة وهي كانت
حاصلة لهم واطلاق الهدى عليه حقيقة لا سيما عند المص فانه جعلها في سورة الفاتحة من اول مراتب الهداية
كما بيناه سابقا وبهذا البيان ظهر امتناع حمله على المعنيين معا ولهذا اورد كلمة ههنا او والعجب انه
نقل عن بعض المحشين انه ذهب الى ان المص جعل الوجهين وجها واحدا ثم شنع على جعل قوله واختاروا الضلالة جوابا
آخر وقال ثم انه كان الظاهر على هذا او بدل الواو وكانه وقع في نسخته كذلك كما وجدناه انتهى والنسخ التي
عندنا او ولو كان واوا لوجب حمله على معنى او كما جعلوه عليه في بعض المواضع والضلالة الجور عن القصد
وفقد الاهتداء يقال ضل منزله فاستعير للذهاب عن الصواب والمراد باشتراء الضلالة
ليس نفسها حتى يقال انها حاصلة لهم قبل بل المراد الدوام عليها بحيث لم يبق لهم استعداد قبول
الحق فقطعا مع زيادة عمههم المعروف في الطغيان وبقائهم خاسرين وعن درك الصواب آيسين والحصر

المستفاد من تعريف المسند اي الموصول على المسند اليه ادعائي باعتبار كمالهم في ذلك الاشترا لان
المنافقين من هوا الكفر خلطوه خداعا واستهزاء فهم اخبث الكفرة وابغضهم الى الله تعالى فاشترا
هذه الضلالة وذا انها من خواص المنافقين فلا اشكال في الحصر اصلا واما المجاهرون فاشتروا الكفر
فقط بلا خداع ولا استهزاء ومن هذا التقرير ينكشف جواز كون الحصر حقيقيا وان نوقش فيه فلا كلام
في كونه ادعائيا مع ان الظاهر ان تعريف الموصول للعهد فان اولئك اشارة الى المذكورين با
باعتبار اتصافهم بما ذكر من الاوصاف الشنيعة من الذين جزء فالظاهر العهد فلا حصر ويؤيده قوله تعالى
الاتي في هذه السورة الكريمة اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة الاية فانه اولئك
هناك اشارة الى المشترين بكتاب الله ثمنا قليلا وهم غير المنافقين والحصر هنا وان صحح بما ذكرنا لكن
عدم الحصر اظهر واسلم من ارتكاب التكلف وبهذا البيان سقط اعتراض بعض المتأخرين على التحجير

ق ترشيح للمجاز اصل الترشيح نقل عن الصحاح ان الترشيح ان ترشح الام ولدها باللبن القليل
تجعله فيه شيئا بعد شيء حتى يقوى على المص ويقال فلان يرشح للوزارة اي يربى ويؤهل لها
وقيل اصل الترشيح خروج البلل والقطر الصغار مما يشتمل على شيء مائع ماء كان اولا وعا
كان اولا كالعرق ومنه المثل وكل اناء بالذي فيه يرشح انتهى فالاولى ان يقال اصل الترشيح اخراج
البلل والقطرات الصغار كما يفصح عنه وكل اناء يرشح بما فيه وما ذكره هو الترشح وقال في الاس
كنوا به عن تربية الام ولدها لانها ترشحه لبنها قليلا وفيه نوع مخالفة لما في الصحاح ثم يجوز ان
تجوزا مبنيا على الكناية عن مطلق التربية والتهيئة لامر ما فقيل فلان يرشح للوزارة اذا اهل لها
ثم نقل اهل المعاني لما يلايم المعنى المجازي غير القرينة المعينة وحاصله ان لفظ يذكر مع المجاز
يناسب معناه المراد منه وقد يستعمل الترشيح في ذكر ما يلايم المعنى المجازي كما يستعمل في لفظ يلايمه
اما بالاشتراك بينهما او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر واستعماله في ذكر ما يلايمه اوفق لاصل
معناه وهو المصدر لكن الغالب في الاستعمال هو اللفظ الدال على الملايم فهو من قبيل نقل المصدر
الى ما قام به فانه يرشح المجاز ويربيه ويزينه فهو ماخوذ من الترشيح بمعنى التربية كما ذكر في
الصحاح لا اخراج البلل فانه لا مناسبة بينهما وهو في الاستعارة كثير وقد يوجد في المجاز المرسل
كما يقال للغلان يد طولى اي قدرة كاملة في الكرم والعطاء وقد يوجد ايضا في التشبيه وقد يكون للمجاز
العقلي ويذكر ما يلايم ما هو له كما يكون للمجاز المرسل بذكر ما يلايم الموضوع له كذا في الرسالة الشيبية
وشرحها ومن اراد التفصيل فليرجع اليها والى كتب المعاني وفي قوله ترشيح للمجاز اشارة الى انه
يجوز ان يكون ترشيحا له سواء كان مجازا مرسلا او استعارة اصطلاحية ولذا لم يقيده بالمرسل
فان الاشتراء يجوز ان يكون هنا مجازا مرسلا واستعارة لغوية او استعارة اصطلاحية كما مر وتسميته
وانما كان ترشيحا لانه قرينة المجاز مفعوله اي الضلالة وقد عرفت ان الترشيح غير القرينة المعينة
ولهذا قال لما استعمل الاشتراء في معاملتهم بقرينة المفعول اتبعه ما يشاكله اي ما يناسبه وهو عدم

عدم ربحهم في تجارتهم ق في معاملتهم وانما عبر بها لتبع الوجوه السابقة وفي معاملتهم ايضا مجاز
اذ هي بمعناها العرفي من ملايمة البيع والشراء الحقيقيين واستعملت هنا اختيار الضلالة على الهدى
او الرغبة عن الهدى والاعراض عنه فانه الاختيار المذكور والاعراض المزبور لازما للبيع والشراء ففيه
من الفصاحة والبراعة ما لا يخفى ق اتبعه بما يشاكله اي ذكر عقيبه ما يناسبه وهذا اي الترشيح الذي
ليس بلازم بل اكثري ولهذا قيل الترشيح في اصطلاحهم انه لفظ يذكر مع المجاز يناسب معناه المراد
منه ظاهر اللمعنى المجازي سواء تقدم او تأخر انتهى والترشيح هنا اطلق المصدر على نفس اللفظ وقد يطلق
على ذكر اللفظ ايضا واختاره اذ النزاع في كون الترشيح باقيا على حقيقته او مستعارا انما يجري في اللفظ
اعلم انهم اختلفوا في ان الترشيح من المجاز اللغوي او باقيا على حقيقته وانما المجاز في اثباته للمستعار
منه ومن هذا نشأ الاختلاف في ان الربح هنا هل هو مستعمل في معناه الحقيقي حتى يكون التجوز في اسناده
الى المستعار له او هو مجاز لغوي والمصنف اختار ان الترشيح هنا استعارة تمثيلية حيث قال تمثيلا لخسارتهم
فالتمثيل حيثما ذكر يراد به في الغالب الاكثر استعارة تمثيلية او تشبيه تمثيلي والثاني ليس بمراد هنا
فتعين الاول شبه الهيئة المنتزعة من اضاعتهم الفوائد المترتبة على الهدى التي كالربح وفوتهم
الهدى التي هي كرأس المال وبقائهم آيسين عن الفوائد كالربح وفاقدين للاصل الذي هو كرأس المال
بالهيئة المنتزعة من اضاعة التاجر الربح واتلافه رأس المال وبقائه آيسا عن الربح لفقده رأس
المال فاستعمل اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبه بها في الهيئة المشبهة فكانه نظير ضيعت اللبن
في الصيف مبالغة في بيان حسارتهم بحيث لا يرجى تمامه وبهذا التمثيل مقصود اولا وبالذات وليس اثبات
لازم المشبه به للمشبه والترشيح بمجرد ايراد لفظ معناه الحقيقي من روادف المشبه به وهكذا في كل موضع
يراد بالترشيح المعنى المجازي سواء استعارة اولا وسواء بعد [illegible] استعارة تمثيلية اولا وبهذا
الاعتبار اعني كونه مما هو اعتبر ترشيحا ترشيحا بمجرد ايراد لفظ معناه الحقيقي من لوازم المشبه به يكون هذا
الترشيح تحقيقا لتصوير الاستبدال بصورة التجارة وهذا مقصود ثانيه وبالعرض لكن قولهم والترشيح
ابلغ يلايمه ان يكون الترشيح باقيا على معناه الحقيقي وايضا يقال ان يقول حينئذ اذا اجتمع الترشيح
والاستعارة فكون احدهما ترشيحا للاخر والاخر استعارة ليس باولى من عكسه وايضا اعتبار المعنى
كونه اولى من اعتبار اللفظ يقتضي ان يكون الترشيح المذكور تجريدا لانه حينئذ يكون باعتبار معناه من
ملايمات المستعار له الا يرى ان ائمة المعاني صرحوا بحسن عطف الخبر لفظا والانشاء معنى على الانشاء
وبالعكس فلولم يكن اعتبار المعنى اصلا راجحا على اعتبار اللفظ لما ذهبوا الى جوازه فضلا عن حسنه فكذا
ههنا فكون الترشيح الذي يراد به ما هو من ملايمات المستعار له مجازا تجريدا اولى من عكسه فتامل ولهذا
قال النحرير التفتازاني في المطول وهي يدل على ان الترشيح ليس من المجاز والاستعارة ما ذكره صاحب الكشاف
في قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا انه يجوز ان يكون الحبل استعارة للعهد والاعتصام للوثوق با
العهد او هو ترشيح لاستعارة الحبل بما يناسبه انتهى وان قال قدس سره لصاحب الكشف الذي ذهب

معنى المعاملة

شهاب

مطلب جواز كون الترشيح مستعملا على الاستعارة

ابو السعود

الى جواز المجاز في الترشيح بان لصاحب الكشف ان يأول عبارة الكشاف بان المراد او هو ترشيح لفظا
فان الاول مع كونه ترشيحا في الجملة استعارة ايضا وان كانت تابعة لاستعارة الحبل للعهد ولهذا
قدس سره في بعض كتبه الى الى انه باق على حقيقته بناء على عبارة الكشاف وانت في بعض مصنفاته الى
ما اختاره صاحب الكشف ميلا الى التأويل المذكور فالاعتراض بانه يتحقق المجاز لفظا بين كلامه في
غاية من السخافة ثم اعتراض ذلك المعترض بانه لا يجوز الاستدلال بتلك العبارة للكشاف وان اجرى
على ظاهرها فانه يفيد ان الترشيح في الاية المذكورة باق على حقيقته ولا يفيد ان كل ترشيح كذلك
اغرب مما سبق لان الترشيح في تلك الاية كونه باقيا على حقيقته ليس لكونه في تلك الاية بل
لكون كل ترشيح كذلك والا فادعاء كونه باقيا على حقيقته في موضع وكونه مجازا في موضع آخر
ايضا تحكم بحت اذ لا قائل بالفصل ولو صح ما ذكره المعترض لم يمكن اثبات القاعدة بعبارة الكشاف
وغيره ممن يستدل بكلامه مثلا استدل العلماء بقول صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى الذين ينقضون
عهد الله الاية على ان قرينة الاستعارة المكنية يجوز ان يكون استعارة تحقيقية ولم يقل احد
بان ذلك الجواز يختص بتلك الاية اذ لا وجه لتخصيص ذلك الجواز في ذلك ما لم يكن دليلا يخالف الفعل
الجلية وكذا الاستشهاد على اثبات القواعد بالشواهد ولا ينافيه كونه باقيا على حقيقته ولا يسوغ
حمله على المجاز او بالعكس لداع يقتضيه كما هو الحمل في اكثر القاعدة ومما يحتمل الوجهين قوله
قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا كما في الرسالة اللبثية قوله لحساره بنه استلوه الى ان عدم
الربح عبارة عن الخسران وان كان اعم والمسند الى التجارة عدم الربح لا الربح ثم ادخل عليه
النفي فانه ليس من المجاز في شيء مثل ما صام النهار وما نام الليل وما ربحت تجارتهم وما قاله المحرر
في المطول من ان معناه لو اعتبر الكلام مجردا عن النفي واتى بصورة الاثبات لكان اسنادا الى ما
لولا ان النفي نوع الاثبات فالاسناد في قام زيد الى ما هو له فيكون حقيقة وكذا النافية وقلت ما قام
زيد بخلاف الاسناد في نحو صام نهاري فانه اسناد الى غير ما هو له فيكون مجازا سواء اثبت او نفي انتهى
كلام ظاهري قال في الحاشية هذا الجواب ظاهري واما التحقيق فما اشرنا اليه في بعض كتبنا وهو انه ينظر
الى النفي وما يتضمنه من معنى الفعل فان كان اسناده الى ما هو له فحقيقة او الى غيره ففي زيد قوله تعالى فما ربحت
تجارتهم معقوله ضربت تجارتهم فيكون مجازا في الاسناد بخلاف ما اذا قلت ما ربحت تجارته بل التاجر
نفسه فان ذلك ليس لقصد اسناد النفي ومضمونه بل لقصد نفي اسناد الربح انتهى فالمفهوم من كلامه
اسناد بقوله لخساره الى هذا التفصيل فما ربحت تجارتهم اخبر معدول لا سالبة بملاحظة النفي
او لا ثم الاسناد ثانيا ولو عكس لكان سلبا فاذا كان معدولا فيكون معنى خسرت فان عدم الربح وان كان اعم
من عدم الربح مع بقاء رأس المال ومن عدمه مع هلاكه لكن شاع في العرف تخصيصه بالخسران العرفي وان لوحظ فيه فلا حرم
انه المراد عند القرينة وفي مقام اللوم والقرينة هنا قوله تعالى وما كانوا مهتدين والى بعض ما ذكرنا يشير المصنف
في ذلك القول وانما لم يعبر بخسرت كما عبر به في غير هذا الموضع لان تصريح نفي المقصود الاصلي من التجارة اشنع

ابلغ في التشنيع والتخسير قيل فان قيل اسناد النفي لازم لنفي الاسناد وهو المراد فيتحقق الحقيقة اذ المجاز
اسناد النفي الذي بمعنى الاثبات كاسناد نفي الربح بمعنى اسناد الخسران قيل لا فرق بين المعدولة
والسالبة عند المتأخرين ماذكره هنا وهذا مما يتراءى بحسب النظر الجليل بناء على ان السالبة لا حكم فيها
اصلا كما صرح به في كتب الميزان انتهى رأينا من الكرنهية في الطنبور ومارأينا من انكار الحكم في السوالب
لا صريحا ولا اشارة ثم قال وهذا غير مستلزم لما توهموه من عدم الفرق بين المعدولة والسالبة انتهى قد
حقق في محله انه اذا كان الموضوع موجودا لا فرق بين المعدولة والسالبة وهذا محمل ما ذهبوا اليه
قوله ونحوه ولما رأيت النسر عز ابن دأية وعشش في وكريه جاش له صدري النسر طائر
معروف استعير للشيب والعلاقة البياض الحاصل عز اي غلب وابن دأية الغراب وهو علم جنس له
ولما نقل هذا اللفظ عن معناه الاضافي جعل علم جنس على ما عهد في اللغة لا انه علم جنس كذا افاده
قدس سره في حاشية شرح مختصر المنتهى مع ان المتعارف عند اهل اللغة ان المركب الاضافي
اذا نقل ينبغي ان يجعل علما لينفي معنى العهد وانما صرفه الشاعر مع انه ممنوع الصرف للضرورة
سمي به لانه يقع على دأية البعير وبأكل منها وهي فقارة فكانها تغذوه كما تغذو الام ولدها فلذا
اضيف الابن اليها او لكثرة الملازمة لا كلها اضيف اليها او الدأية اسم لموضع الرحل واذا القتب
من ظهره فينقرها وقد استعير هنا للاسود من الشعر الذي في سن الشباب فالشعر ان يتخذ له ذا
تحلقه وصفا وليس انه بعض شعره بياض وبعضه الاخر سواد فغلب بياضه لكثرته على سواده اذ
المراد الشكوى من الشيب وانصرام الشباب بقرينة قوله جاش اي اضطرب صدري وعشش في
وكريه التعشيش اتخاذ العش وهو الوكر كذا في الوافي في التعشيش تجريد او مجمول على الناكيد
وقيل بينهما فرق اذ عش الطائر موضعه الذي يأخذ من دقاق العيدان وغيرها للتفريخ وهو
في افنان الشجر واذا كان في جدار او جبل او نحوهما فهو وكر او الوكر ما يعده لحفظ البيض والفراخ
والتعشيش كناية عن حلوله فيه فعلى هذا لا تكلف في جعل الوكرين مفعول عشش واما على
الفرق الاول ففي جعل الوكرين مفعولا لعشش خفاء فتأمل وللغراب وكران وكر في الصيف
ووكر في الشتاء وهما هنا مستعاران للحية والرأس او الفودين اي جانبي الرأس او جانبي
اللحية وهما مع كونهما مستعارين ترشيحان لتلك الاستعارتين لا باعتبار المعنى المقصود بهما بل
باعتبار لفظيهما ومعناهما الاصلي قد عرفت ما فيه من كونه ح ترشيحا نظرا الى لفظه ليس باولى
من كونه تجريدا وانه ما المانع من ابقائهما على معناهما الحقيقي بادعاء الاتحاد بين المشبه
والمشبه به حتى كان المشبه من جنس المشبه به فيكون الترشيح باقيا على حقيقته في كل موضع اولى كما هو
الظاهر من عبارة الكشاف ولا يظهر لي موضع لا يمكن فيه حمل الترشيح على معناه الحقيقي اذ قولهم
والترشيح ابلغ لما من التشبيه فيه بلا ريب ماذكرنا والحمل على المجاز قول اخترعه صاحب الكشف حتى
انه قدوة في هذا الباب قوله والتجارة طلب الربح نقل عن الراغب التجارة التصرف في رأس

وما كانوا مهتدين

المال طلباً للربح فغي عبارة المص تسامح قوله الفضل اي الزيادة علي رأس المال اي اصله والرأس مجاز
فيه قوله ولذلك سمي الفضل والربح شفا وهو بالكسر الربح والفضل نقل عن ابن السكيت الشف
ايضاً النقصان فهو من الاضداد قوله واسناده اي الربح مع النفي المنضم اليه من تفصيله في كلام نوع
تسامح وهو اي الربح المنضم اليه النفي لارباب اي اصحابها وهم التجار فهو من المجاز العقلي واصله
فما ربحوا في تجارتهم ~~وعبر من ان تفسير الربح بالفضل مسامحة واصله التصرف في رأس المال طلب للفضل~~
والفضل بمعنى الزيادة والزيادة كما يستعمل متعدياً وناقصاً كذلك يستعمل الفضل متعدياً ولازماً
والمراد هنا المعنى المتعدي اي الافضال وهو لاصحاب التجارة واما الناقص فهو حال نفس التجارة
هنا قوله لتلبسها بالفاعل اي لتلبس التجارة بالفاعل الحقيقي وهذا مسلك صاحب الكشاف لانه قال المجاز
العقلي ان يسند الفعل الى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له كتلبس التجارة بالمشترين
في ربحت تجارتهم قال النحرير في المطول لا انه يجعل امثال هذا من قبيل الاسناد الى السبب انتهى
اذ التجارة سبب للربح لكنه لا يخالف هذا ما ذكره الكشاف اذ السبب من ملابسات الفاعل الحقيقي
فلا يظهر وجه قوله ولكن انه يجعل الخ وهذا على تقدير انه لا يشترط في الاسناد المجازي مشابهة الفاعل
المجازي بالفاعل الحقيقي في ملابسة الفعل واقتصر على تلبسه به مطلقاً سواء تحققت تلك المشابهة
ولم تعتبر كما فيما نحن فيه او لم تتحقق كما في يقال ضرب عبدك او دارك والله لم يكن العبد من
الخسران بمجرد انه مملوك الفاعل وكذا الكلام في الدار قوله اذ لملابستهما اي التجارة اياه اي الفاعل
الحقيقي من حيث انها سبب للربح والخسران وان كان جهة السببية مختلفة وهذا على تقدير ان
يعتبر الشرط المذكور والنكات مبنية على الاولى فالمشابهة وان كانت متحققة في التجارة لكنها لم
ينتف الجمع تقديماً الاول ونظر اليها على تقدير الثاني فلا اشكال نقل عن السيد قدس سره انه قال في شرح المفتاح
نقلاً عن عبد القاهر انه ليس المراد بالمشابهة بين الفاعلين المشابهة التي تبتني عليها الاستعارة بل الجهة
التي راعاها المتكلم حين اعطي احدهما حكم الآخر والظاهر انها هي الملابسة بعينها ثم قال انه لا
اذا اسند فعل الامير الى بعض خواصه لم يبعد ان يقصد هناك المبالغة في تشبيهه بالامير كأنه هو اي
والفرق بين الطريقين اي طريق التلبس فقط او طريق التشبيه قد اشرنا اليه من انه يقال ضرب عبدك
او دارك الح نقلا عن البعض قوله وما كانوا مهتدين لدوام النفي لا لنفي الدوام وهي معطوفة على
جملة فما ربحت تجارتهم والواو لمطلق الجمع فلا يفيد تقدم عدم الاهتداء على عدم الربح فيكون عطف العلة
على المعلول على انه لدوام النفي كما عرفت قوله لطريق التجارة فانه المقصود من الاهتداء المنفي
الاهتداء لطريق التجارة اذ عدم اهتدائهم للدين قد فهم من استبدال الضلالة بالهدى فلو حمل عليه لكان تكراراً
فان قلت فبس جيد من التكرار فيكون ترشيحاً للاستعارة ابقاء بالذي على معناه الحقيقي فوجه ترتيبه على
اشتراء الضلالة بالهدى بالفاء ظاهر لكونه من لوازمه لما ان لزوم الاول ظاهر واما الثاني فلانه معنى
وما كانوا مهتدين على ما قالوا وما هم بمهتدين في الحال لطرق التجارة او وما يكونوا مهتدين وتوكان المنفي

[right margin notes:] والربح — خسرو — الى التجارة — علي الاتباع — 40

انتهى ترتيب — ضرر

المنفي في الملزوم اصل الهدى فيصح الجمع والتأويل بلا تكرار كذا قيل فالاحسن ان يقال ان اشتراء
الضلالة بالهدى وان كان متفرعاً على عدم الاهتداء نفسه لكن عدم الاهتداء على سبيل الدوام
والاستمرار متفرع على الاشتراء المذكور كما من نظيره في توضيح قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الآية
وبهذا الاعتبار يصح ترتبه على ذلك الاشتراء وبعضهم استصعب التفرع عنه وذهب الى انه عطفه
على اشتروا الضلالة اولى لان عطفه على ما ربحت يوجب ترتبه على ما قبله بالفاء فيلزم تأخره عنه
والامر بالعكس الا ان يقال ان ترتب قوله وما كانوا مهتدين عليه باعتبار الحكم والاخبار وهذا
كله بناء على عدم حمله على دوام النفي وغفلة عن انهم كانوا فانه للدوام لكن لو حفظ الدوام
او لا ثم لو حفظ النفي ثانياً لاختل المراد فلا جرم ان لو حفظ النفي او لا ثم لو حفظ الدوام ثانياً فالترتب
بهذا المعنى واضح جداً قوله وهؤلاء اي المنافقون قد اضاعوا اضاعة ليس فوقها اضاعة لا يبقى
معها تدارك قوله الطلبتين بكسر اللام هو تثنية طلبة بفتح فكسر بوزن كلمة وجاء بتسكين اللام اي
المطلوبين لان رأس مالهم اي لانه الذي يشبه رأس المال في التأدية الى الربح التام كما الفطرة السليمة
التي فطر الناس عليها وهي قبولهم للحق وتمكنهم من ادراكه او ملة الاسلام فانهم لو خلوا وما
خلقوا عليه ادى بهم اليها والمراد بسلامة الفطرة عن او ساخ الكفر وسوء العقائد والعقل الصرف
اي الخالص عن شوائب الوهم واستيلاء الهوى ولم يتعرض للقوى لانها تابعة للنهى قوله فلما
اعتقدوا هذه الضلالات واصروا عليها واستحسنوها بطل استعدادهم اي بالكلية اذ البطلان
بتقضيه فالظاهر من كلامه ان المراد بهم من علم الله تعالى انهم يموتون على الكفر والا فاصل الاستعداد
حاصل لهم ولسائر الكفار وانما قال واختل عقلهم لانه مدار التكليف الذي هو العقل باق وانه
لم يبق كاملاً لغلبة الوهم وقلة الفهم ولقد اجاد في اختيار البطلان في الاستعداد والاختلال في
العقل ومعنى الاستعداد التهيؤ والقابلية قريباً كان او بعيداً وهو يقبل الشدة والضعف ويجوز
زواله بعد الوجود وحدوثه بعد ان لم يكن حتى اذا اريد به الفطرة لا يجوز تغيره كما قال تعالى فطرة
الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله الآية فيكون المراد بابطاله عدم الانتفاع به فكأنه
معدوم كما يقال للشيء العديم النفع انه معدوم وبهذا الحمل قوله ولم يبق لهم رأس مال الخ والا
فقد عرفت ان تلك الفطرة التي تشبه رأس المال باقية قوله الى درك بفتحتين وسكون الراء لغة
اي وصوله وبهذا اشارة الى القوة النظرية التي خلاصتها التوحيد ونيل الكمال واشارة
الى القوة العملية التي زبدتها الاستقامة قوله فبقوا خاسرين فيه اشارة كما لتصريح الى انه الموت
من يموتون كافرين قوله آيسين اي محرومين فالمراد لازمه اذ اليأس من يبس حاصله الحرمان عن الربح
المعبر عنه بدرك الحق قوله فاقدين اي مثل فاقدين في عدم الانتفاع للاصل وهو الفطرة السليمة
وانما قدم الربح مع انه متأخر لانه مقصود بالذات والاصل وسيلة اليه اي الى الربح المقصود
به والوسائل مقصودة بالتبع وقدم رأس المال فيما من نظر الى انه موقوف عليه وحقه التقديم

[left margin notes:] يتوسلون به — الحق — 41

لاعتبار التقدم تنظرا الى الجهتين في الموضعين ق نما جاء بحقيقة حالهم اي بين بقوله ومن الناس
من يقول آمنا الآية حقيقة حالهم وصفتهم المراد بالحال الصفة وتد يستعمل في القصة والحديث
وهي محتملة هنا ايضا قال الخ تفسير ومن الناس من يقول الآية وقصتهم عن آخرها معطوفة على قصة المعرب
والمراد بالحقيقة ما يقابل المجاز والاستعارة اي كان بيان صفتهم الى هنا على سبيل الحقيقة ولذا
اعترض بانه اولئك الذين اشتروا الآية وقوله الله يستهزئ بهم تمثيل لهم بحال التجار الخاسر في تجارته
وتمثيل لمعاملة اياهم بمعاملة المستهزئين والجواب عنه بانه هذا الاشكال ناش من عدم الفرق بين المجاز
والمثل وسيأتيك عن قريب تحقيقه والحاصل ان التمثيلين من جملة التشبيهات وشتان ما بين المجاز
والتشبيه لكن يرد عليه ان المراد بالحقيقة هنا ما يقابل المجاز لا يحسن على اطلاقه لان بعض حالهم
بين على طريق المجاز سواء كان مرسلا او استعارة فتمامه ان يقال ان الكلام وارد على سبيل التغليب او
المراد بالحقيقة حقيقة المنافقين قال بعض المحشين يعني ان قوله ومن الناس من يقول الخ
الى هنا جار مجرى الصفات الكاشفة عن حقيقة المنافقين فلما فرغ عنها عقبها ببيان تصوير
تصوير تلك الحقيقة وابرازها في صورة المشاهدة انتهى وهذا جيد حسن لو لم يكن الحقيقة
مضافة الى الحال وكذا التصوير مضاف اليها حيث قال عقبها اي الى ان التعويل على التغليب ق
زيادة في التوضيح الخ اشارة الى اختيار الفصل على الوصل في هذه الجملة لكمال الاتصال بينها وبين
القصة المحكية الى هنا فوزانها وزان عطف البيان او البدل عنها لانها كغير الوافية بتمام المراد والمقام
يقتضي اعتناء بشانها ولذا قال لانه ادخل في القلب لانه يؤثر فيه ما لا يؤثره وصف الشيء في نفسه
فيه كالوتد على ما يجب واذا اخبرت عن ضعف امر ومثلته بنسج العنكبوت كان ذلك في وقعه في
القلب بالخبر مجرد افاوقع اسم تفضيل من الوقع وهو القرار والثبات اي ابلغ تقريرا فيه واقمع من
القمع وهو صرف الرجل عما يريده وهو القهر والغلبة واصله ضرب الرأس بالمقمعة فكني به عما ذكر وصار
حقيقة عرفية الالد افعل من اللدد وهو شدة الخصومة ق لانه يريك اي يجعلك والتعبير بالاراءة
للمبالغة كانه يريك المتخيل والمراد بالمتخيل الصورة الوهمية المحضة التي يخترعها القوة المخيلة فادا
شبهت تلك الصورة بالموجود وشبه به كانه صار محققا والمعقول اي المعنى المحقق في نفس الامر
اذا اريد تفهيمه معقولا صرفا نوزع بما يدركه الوهم العقل في ادراكه فيضرب الامثال ابرازا في معرض
المحسوسات يتساعد الوهم العقل في ادراكها كما في هذه الآية الكريمة فان حال المنافقين وصفاتهم لما كانت
معقولة صرفة ضرب لها الامثال لترى تلك الاوصاف محسوسة ق ولامر ما ولفظة ما صفة مؤكدة لا
للتعظيم المستفاد من التنكير وذلك الامر ان المعنى الصرف انما يدركه العقل مع منازعة الوهم لان من شانه
الميل الى الحس وحب المحاكاة فاذا صور بصورة المحسوس ساعده الوهم وترك المنازعة والمعنى ولامر عظيم
كثر الله تعالى في كتبه المنزلة لاسيما الزبور والانجيل الامثال ليرى المعقولات كالمحسوسات فيتدرج
الخصوصات ويتوصل بها ايضا الى اليقينيات من لا عقل بهم وطبع مستقيم بل والانجيل خمسين وثلثون سورة

سورة منها سورة الامثال ق بمعنى النظير نقل عن الراغب ان اصل المثل الانتصاب والممثل المصور
على مثال غيره يقال مثل الشيء اي انتصب وتصور ومنه الحديث من احب ان يتمثل له الناس قياما فليتبوأ
مقعده من النار انتهى فاصله الاول ما ذكر ثم استعمل بمعنى النظير ففي قوله والمثل في الاصل اشارة الى انه
الاصل بالنسبة الى القول السائر وغيره لكنه خلاف الظاهر وما فهم من الكشاف حيث قال والمثل في اصل
كلامهم بمعنى المثل وهو النظير انه اصل لغوي ورضي به المص واما ما ذكر في كلام الراغب فيحتمل انه معنى اخر
له ويقال مثل بفتحتين ومثل بكسر فسكون ومثيل كقتيل كشبه الخ والتشبيه في المبنى والمعنى ولا عرفية
جعل مستبها به لمن لم يعرف اطلاقه على القول السائر وكون كمثل ق ثم قيل للقول السائر اي الشائع
المشهور بين الفصحاء وحقيقته قطع المسافة فتشبيه تداول الالسنة بتنقل الامكنة فكان انه المسافر ينتقل
من موضع من الامكنة الى موضع آخر كذلك ينتقل القول المذكور من لسان الى لسان آخر وايضا السائر من السؤر
بمعنى البقية وقد يستعمل بمعنى الجميع والمعنى للقول السائر اي المتداول في جميع السنة البلغاء والمراد
بالمضرب المحل الذي استعمل فيه بعد استعمال قائله الاول في المورد وبكسر الراء الموضع الذي ورد فيه القول
مرادا به المعنى الحقيقي وفي اختيار القول اشارة الى انه يجب تركيبه اذ القول في العرف هو اللفظ المركب
تاما او ناقصا والمراد هنا المركب التام وقد ذهب بعضهم الى ان القول هو المركب التام لكنه غير مشهور وكذا
يعتبر فيه ان يكون استعماله على سبيل الاستعارة ويسمى استعارة تمثيلية وفي كلامه اشارة اليه حيث قال ولذلك
حوفظ الخ فان هذه العبارة في السنة اهل البيان شائع في الاستعارة التمثيلية قيل وقد ذكر المتقدمون في تفاسيرهم
المعمولة لبيان امثال العرب امثالا كثيرة مستعملة في معناها الحقيقي كقولهم السعيد من اتعظ بغيره وامثالا
مصرحا فيها بالتشبيه كقولهم لمن يخاف شره وينتهي قربه كالخمر يشتهي شربها ويخشى صداعها وغير
ذلك مما لا يحصر امثاله فكيف يشترط فيها ان يكون استعارة مركبة فاشبه انتهى اراد به الاعتراض على
الشيخين في اشتراطهما ان يكون الامثال استعارة مركبة لانتقاض ذلك الاشتراط بالامثال المذكورة ويمكن
ان يجاب عنه بان اطلاق المثل عليها نقله من المتقدمين على سبيل التشبيه في الغرابة قال المص في
قوله تعالى ولقد صرفنا للناس من كل مثل من كل معنى هو كالمثل في غرابته انتهى وايضا الامثال
التي يصرح فيها بالتشبيه تسمى تشبيه تمثيل ولم يدع الشيخان ان كل مثل فهو استعارة تمثيلية بل صرحا
ان المثل يستعمل في ثلثة معان وكل موضع صرح فيه عنوان المثل فالمراد به تشبيه تمثيل لا استعارة كما
سيجيء من المص التنبيه عليه حيث قال والظاهر ان التمثيلين من جملة التمثيلات المؤلفة ثم قال وذلك
القائل واما ما ذكره فلا يلائم ان ما نحن فيه من امثال القرآن ايضا ولبيان الاختلاف في تعريفهم لان الله تعالى
ولبين لهم مورد قبله فان الله لا يستحي ان يضرب مثلا مع انها تشبيهات لا استعارة انتهى فقد عرفت
اندفاعه مما ذكرنا من ان الذي عبر بعنوان المثل تشبيه تمثيل ومراده ثم قيل للقول السائر ان اللفظ
المركب اذا اريد به المعنى المجازي الذي شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل كما يقال للمتردد في امر اني اراك
تقدم رجلا وتؤخر اخرى وهذا المجاز يسمى التمثيل على سبيل الاستعارة ومتى فشا استعماله كذلك يسمى

٤٢

د في موضع آخر تفسيره بالقصة وكلامه هنا بناء على تفسيره بالقصة كما نبه عليه بعض الافاضل حيث قال اى
نحن نقص عليك من النبي نبأ قصة الجنة انتهى فعلم استعمال كل منهما في موضع الآخر وعدم اطلاق الحال
على صفة الملك المتعال لمانع آخر لجمع الشيخ بينهما بلفظة او للتغاير الاعتباري لا للتغاير الذاتي والمراد
بالصفة هنا هي الصفات المتعددة كما هو مقتضى اطلاق المثل عليها وتعبيرها به قال المحقق تفسير قوله تعالى
ولله المثل الاعلى وهو الوجوب الذاتي والغنى المطلق والوجود الفائق والنزاهة عن صفات المخلوقين
انتهى والظاهر انه تنبيه على ذلك اذ تعبير الصفة الواحدة بالمثل اما غير متحقق او نادر وا طلق ايضا على
الصفات المذمومة في قوله تعالى للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء الاية فعلم انه لا شبهة والغرابة عام والاه
كالاستعمال في الاحوال الممدوحة العجيبة فتأمل وكن على بصيرة ولبعض ارباب الحواشي مقال في توجيه العطف
بكلمة او يتعجب منه اولو الابصار قوله والمعنى حالهم العجيبة الشأن مضافة الى الشأنية كما اى لحاله العجيب الشأن
اكتفى بذكره اولا لانه اشار الى ان المعنى الثالث للمثل هو المراد هنا وذكر الاوليين لتوضيح المعنى المراد ولتتميم
المرام والوجه الشبه ملتئم من امور عديدة وطرفاه مركب والوجه هو انهم لما دخلوا في الاسلام ظاهرا
كادوا ان ينتفعوا بالاسلام والدخول في دار السلام كما ان المستوقد نارا قرب ان ينجو عن ظلمة الليل فلما اطفئ
نارهم وبقوا في حيرة وشدة بعد ان يكابد ويجتهد في خلاصه عن ظلمة شديدة فتشبه حال المنافقين من
الحيرة والشدة بما يكابد بحال من طفئت ناره بعد ايقاده في الظلمة والحاصل هو انهم عقيب حصول
مباشرة المقصود وقوة الرجاء وبقوا في حيرة الحرمان وتيه الخيبة والخسران وهذا معنى متشرك
بين الطرفين جزما وسيجيء من المصابيح الثاني كما بعض المحشين تعرض له هنا شرحا وجرحا اشرنا الى
ما هو الظاهر من كلامه الآتي قوله والذي بمعنى الذين يعني ان لفظ الذي يعم وضعا للمفرد وغيره وهو
بمعونة القرينة يتعين المراد فهو هنا بمعنى الجمع بقرينة رجوع ضمير بنورهم اشار اليه بقوله الى جعل
مرجع الضمير من وما في الموصولات فانه يعم المفرد وغيره والتعيين من القرينة هذا ما هو الظاهر من كلامه
في كون الذي استوقد نارا مفردا نظرا الى لفظه كما كان كذلك في لفظة من كقوله تعالى ومن يطع الله ورسوله فا
فاولئك الاية جمع اولئك نظرا الى المعنى وافرد يطيع نظرا الى اللفظ وهذا كثير في النظم الجليل جدا لكن هنا فلو جعل
مخفف الذين لا يشكل افراد استوقد والجواب بانه وان كان جمعا حقيقة الا انه مفرد صورة مجاز
المراد الضمير نظرا الى صورته ضعيف اذ الاعتبار بالحقيقة والتشبث بالاحتمال الضعيف في افصح
الكلام مما يحق شيء عنه العلماء الاعلام فالاولى جعله كمن ولو قيل اقيم المفرد مقام الجمع يرد اشكال افراد
استوقد لان المعتبر المعنى واللفظ ذريعة اليه واما القول بانه ان الذي له استعمالان في كلام العرب
احدهما ان يكون مفردا والآخر ان يعم المفرد وغيره كما في الموصولات فيه ان ثبوته غير مسلم يخالف
كلام المص ويستوي فيه الواحد والجمع كما ان الاحتمالين الاوليين يخالفه مع ان المتبادر من كلام المحشي ان
المحشي رحمه الله ليس له جمع كاخواتها وانه كان ما ذكر من الوجوه هو افصح بعض كلامه كما سنعرفه واختار المص
الحجج التوحيد هو الضمير في بنورهم لا تشبيه الجماعة بالواحد كما ذهب اليه الزمخشري فانه جعله مثلا

مثلا قوله لا انه الله تعالى ابتدأها وليس له مورد نوع بان المراد بالمورد اعم من ان يكون حقيقة او حكما او تعريفهم
بناء على الاغلب او هذا اصطلاح جديد لاهل المعاني كما زعم المعترض وهذا كله بناء على عدم التفرقة بين
التعبير بعنوان الاشارة وبين اللفظ المركب المستعمل في غير الموضوع له لعلاقة المشابهة وما وقع في القرآن
الكريم من الاستعارة التمثيلية فاطلاق المثل عليها غير مسلم محتاج الى البيان قوله ولذلك اى ولاجل انه
لا يضرب الا ما فيه غرابة حوفظ عليه من التغيير اى من تغيير لفظ الاول فانه لو غير ربما انتفت الدلالة
على تلك الغرابة قيل الاظهر كما في المفتاح ان المحافظة على المثل انما هي بسبب كونه استعارة فيجب لذلك
ان يكون هو بعينه لفظ المشبه به فانه وقع تغيير لم يكن مثلا بل مأخوذا منه واشارة اليه فلهذا لا يلتفت
في المثل المضروب تذكيرا وتأنيثا وافرادا وتثنية وجمعا بل انما ينظر الى مورد المثل مثلا اذا طلب رجل شيئا
قبل ذلك تقول الصيف ضيعت اللبن بالصيف بكسر تاء الخطاب لان المثل قد ورد في امرأة وان كان المخاطب هنا رجلا
بل جماعة والشيء الضائع غير اللبن وفي وقت الربيع مثلا واما اذا قيل ضيعت اللبن بالصيف على لفظ
المتكلم او بفتح تاء الخطاب فليس بمثل بل مأخوذ من المثل واشارة اليه قال التحريري المطول فلا يكون
استعارة فلا يكون مثلا انتهى وهذا اشكال واذا قيل ضيعت اللبن بالصيف على لفظ المتكلم والحال ان الشيء
الضائع غير اللبن وفي وقت الشتاء هل يكون هذا الكلام استعارة ام لا قال السكاكي في المفتاح ان
الاستعارة التمثيلية قد يغير الفاظها المؤدية لمعناها الحقيقي لانهم صرحوا بجواز التجوز في مفرد
انتهى فعلم منه انه لا استعارة في التركيب يعني الكلام التام اذا اعتبر التشبيه في الهيئة التركيبية فما ذا يكون
شأنه ثم اطلاق المثل على اللفظ مع ان المناسبة التي هي المماثلة ليست الا بين المعنيين من قبيل
تسمية الدال باسم المدلول ثم صار حقيقة عرفية فيه قوله ثم استعير اى من المعنى الثاني لمعنى ثالث
وهو كل حال له قوله شأن وفيها غرابة اشارة الى العلاقة وهي الغرابة ولهذا لم يجعل مستعارا
من المعنى الاول لعدم المشابهة وبين المعنى الاول والثاني مناسبة ظاهرة وعن هذا نقل من المعنى
الاول اى المعنى اللغوي الى المعنى الثاني لكن لا بد من النكتة في التعبير في الثاني بقوله ثم قيل القول له وفي
الثالث بقوله ثم استعير قوله لكل حال والمراد بالحال ما يتركب من امور عديدة متضامة كما اشار بقوله
وحالهم العجيبة وقوله فيما مر ثم جاء بحقيقة حالهم ناطق به والمراد بالقصة ما يحكى عنه مثل قوله تعالى مثل
الجنة التي الآية اى فيما نقصص عليك من العجائب قصة الجنة العجيبة الشأن ثم شرع في بيان
عجائبها وقوله تعالى ولله المثل الاعلى اى الوصف الذي له شأن وعظمة مثال للصفة كما ان قوله تعالى مثل الجنة التي
مثال للقصة ومثال للحال هذه الآية ولا يلزم بذكرهما مثالا كذكره للاحوال بل قال والمعنى حالهم ثم ان هذه
الالفاظ متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار فاطلاق الحال باعتبار قابليتها للانتقال والتحول واطلاق القصة
لكونها محكية اما حقيقة او حكما واطلاق الصفة لقيامها بموصوفها الا ترى ان المحقق فسر قوله تعالى
ومن الناس وقصة المنافقين عن آخرها معطوفة على قصة المصرين كما اطلق هنا حالهم العجيبة
وفسر قوله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون قال اى صفتها التي هي مثل في الغرابة في سورة الرعد وفي

٤٤

للتوجيه فاشار بالعدول عنه الى الاعتراض عليه بانه لاريب في صحة تشبيه حال الجماعة بحال الواحد وليس هنا تشبيه الذوات بالذوات حتى يتوهم الاعتراض بانه كيف مثلت الجماعة بالواحد واجيب بان الذي بمعنى الذين فكلا الطرفين جماعة وتبعه في المراد بقوله والمعنى حالهم الخ لا وجه للسؤال المذكور والاعتذار نوسيجوه بان الاصل يقتضي رعاية المطابقة بين الحالين في كونهما للواحد او للجماعة فانها الماثلة اقوى والتشبيه اقرب الى القبول ضعيف اذ النظر الى الحالين سواء كان للجماعة او للواحد معا او للمختلفين الا ترى الى قوله تعالى مثل الذين حملوا التورية ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا حيث شبه حال الجماعة بحال المفرد وحمل الحمار على الجنس المتحقق في ضمن الجمع عدول عن النهج القويم على انه يجوز ان يشبه الجماعة بواحد لجواز ان يكون صفة واحدة مشتركة بين جماعة وواحد وذلك الواحد لكونه اعرف بتلك الصفة واشهر بها جعل مشبها به والجماعة مشبهة وقد تقرر في محله انه وجد التشبيه الذي هي الصفة كونها مشتركة كان في التشبيه ق كما في قوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا التشبيه في مجرد كونه الذي بمعنى الذين والداعي الى ذلك كون الصلة جمعا في هذه الآية وكون الضمير الراجع اليه جمعا فيما نحن فيه ولا يلزم كون صلتيهما مختلفين مفردا وجمعا ق وانما جاز ذلك اي وضع الذي موضع الذين وانه لم يجز وضع القائم موضع القائمين مع ان جواز ذلك يقتضي جواز هذا اذ القائم لكون اللام فيه اسم موصول بمعنى الذي جواز وضعه موضع القائمين لكون اللام فيه اسم موصول بمعنى الذين اولى انه لم يجز هنا لكلمة ذلك ق لانه اي ذكر لوجوها ثلثة وحاصل الاول ان الذي ليس مقصودا بالوصف فلا يلزم مطابقة الموصوف حتى اذا كان الموصوف جمعا لا يلزم كونه جمعا وانما وضعه ليتوسل به الى وصف المعارف بالجمل فلم يقصد لذاته توسعوا فيه دون غيره واليه اشار بقوله بل الجملة التي هي اي بل المقصود بالوصف الجملة لكن لما لم يكن الجملة معرفة توصل بالذي الى وصف المعارف بها وانت خبير بانه مقتضى هذا التوجيه عدم الاداء بان الذي بمعنى الذين لانه اذا لم يكن مقصودا بالوصف ولم يجب المطابقة فاي حاجة الى جعل الذي بمعنى الذين وبعد جعله بمعنى الذين يحصل المطابقة فلا يكون من باب وضع المفرد موضع الجمع الى اللفظ فلا وجه لقولهم ولا شك ان الوصلة اذا كانت اخصر كان الوصل بها الى المقصود اسرع فلذا لم يجب فيه المطابقة بخلاف القائم فانه مقصود بالوصف فيجب رعاية مطابقته مع الموصوف ق ولانه ليس باسم تام قيل وحاصله انه كالجزء ولا يجمع جزء الكلمة انتهى لا يرد عليه ما سبق وقال بعضهم فلا استواء الواحد والجمع يجوز وضع الذي مقام الذين انتهى فاذا استوى الواحد والجمع فيه فما معنى وضع الذي موضع الذين الا ترى انه موصوفه اذا كان مفردا لا يقال وضع الذي موضع مفرد وكذا اذا كان موصوفه جمعا لا يحسن ان يقال وضع الذي موضع الذين بل يقال انه بمعنى الذين كما قاله المص تنبيها على عمومه قوله وليس الذين جمعه المصحح بل على ما ذكرناه فلم يكن جمعا له فلا معنى للقول بانه وضع موضعه لكن لما كان الذين ذو زيادة لزيادة المعنى كان مختصا بالجماعة ولم يطلق على المفرد والذي عام للواحد والجمع فاذا اريد به الجمع انه بمعنى الذين تنبيها على عمومه ولا يحسن وضع موضعه الا اذا اريد به ما ذكرنا ق على اللغة الفصيحة

٤٥

الفصيحة احترازا عن لغة هذيل فانهم يستعملونها بالواو حالة الرفع التي عليها اي نزل على وفقها التنزيل اشارة الى وجه فصاحتها او اثباتها ق ولكونه مستطالا الخ وجه ثالث للجواز المذكور ولم يقل ولانه باعادة حرف اللام كما قال في اخويه للتفنن في البيان لتنشيط الاذهان والقول بانه نبه به على ضعفه فانه ليس علة مستقلة بل كالتتمة للاولين ليس بتام لان التعبير في التعليل بانه لكونه كذا شايع في المحاورات في التعليلات المحققات ولا يلزم كونه كالتتمة للاولين واه جدا فانه بهذا الوجه ينادي بان الذين جمع مخفف والوجه الاولان يفيدان انه ليس بجمع بل مفرد يفيد معنى الجمع لاستواء الواحد والجمع فيه فاذا استعمل في معنى الجمع يكون مثل الذين في افادة الجمع لا انه مخفف عنه ولا يبعد ان يكون وجه ضعفه ذلك من ادعاء التخفيف وقيل انه لكونه عطفا على قوله انما جاز فانه المراد منه بيان تجويز التخفيف ومن قوله ولكونه مستطالا بيان وجهه يعني انما جاز التخفيف لعدم الاهتمام بذي العلامة اي لفظة الذي لكونه غير مقصود ولعدم الاهتمام بالعلامة وهي الياء والنون لانهما ليستا كالياء والنون في جموع السلامة في قوة الدلالة على الجمعية انتهى نعم حمل الوجوه الثلثة على ان الذين جمع مخفف الذين في حرف قوله تحقيقة انه لا يجمع الخ من محله الى وهمه فانه بهذا القول مع قوله كما لم يجمع اخواتها ويستوي فيه الواحد الخ صريح نطق على انه ليس بجمع ولو كان جمعا مخففا لما صح اطلاقه على الواحد الا بتكلف وبهذا مع وضوحه ذهب بعض ارباب الحواشي الى ان مراد المص في الوجوه الثلثة انه جمع مخفف تبعا للعلامة التفتازاني حيث حمل عبارة الكشاف على ان الذي بمعنى الذين بطريق الحذف والتخفيف وذهلوا عن قوله تحقيقة انه لا يجمع لا سيما قوله ويستوي فيه الواحد كما مر بيانه بل نقول ان بهذا الوجه يرجع الى الوجهين الاولين فانه معناه استحق مادة التخفيف بحذف النون الذي في الذين لكثرة استعماله في الواحد والجمع بخلاف الذين فانه قليل الاستعمال بالنسبة اليه لكونه مختصا بالجماعة ولذا لا ابرام فيه التخفيف بترك النون ولو استحق التخفيف لانفي عن انه في الاصل جمع مخفف بحذف نونه فصار الذي بل ذكره مطلق اشارة الى ما ذكرنا ولو لم يكن مراده ما ذكرنا لورد عليه ان بهذا التعليل يقتضي ان لا يوجد في كلام الفصحاء الذين اصلا لكونه مستطالا بصلته فتدبر وكون على بصيرة واستعمال الشيخين مستطالا لا يشعر انه متعد وقال شراح المفصل استطاله عده طويلا والمشهور انه استطال وطال لازم وفي القاموس طال طولا بالضم كاستطال فهو طويل انتهى لكن النحارير من ائمة اللغة ق دلذلك اي ولاستحقاقه التخفيف بولغ فيه اي في التخفيف ونائب الفاعل لبولغ لفظ فيه لحذف ياؤه ثم حذف كسرته قيل قال العلامة في المفصل ولاستطالتهم بصلته مع كثرة الاستعمال خففوه من غير وجه الذي بحذف الياء ثم الذ بحذف الحركة ثم حذفوه رأسا واجتزؤا عنه بالحرف الملتبس به وهو لام التعريف ومن لم يتم المرام حمل اللام على اللام التي من نفس الكلمة فاخذ يعترض بانه لو كان الامر كذلك لكان اللام فيه مشددا فينقل اللقاء لا القائم انتهى وبهذا لا يلائم قول المص اقتصر على اللام في اسماء الخ فانه صريح في ان هذه اللام هي بعينها اللام التي تقدمت الموصولات الا انها اسم لا حرف لكونها بمنزلة الذي لكونه مخفف كذا نقل عنه قدس سره وبنيه الى ما ذكر في المفصل وما ذكره القيل نزح لا يطابق المشروح فالصواب في الجواب انه حذف اللام الاخرى

بعد حذف ذاله نعم هذا مخالف لما اختاره جمهور النحاة من ان اللام المعدودة في الموصولات ليست منقوصة
وتخففة من الذى بل هى اسم برأسها الا انها لما اشبهت حرف التعريف في الصورة التزم ان يكون مدخولها
اسما منسوبا كاسم الجملة الفعلية فهى اسم في صورة الحرف وصلتها فعل في صورة الاسم فلذا كان اعرابها
ظاهرا في صلتها لاستقرارها في محلها ولقد اغرب من حمل كلام المص على ما اختاره الجمهور لكن الاعتراض على ما ذكر
في المفصل بانه مخالف لما اختاره الجمهور ليس بشىء اذ الزمخشرى غير مقلد لهم فى اشياء كثيرة وهذا من جملة تلك
الاشياء على ان هذا نزاع لا طائل تحته فانه ذهب الحاسبة فى نحو القائم كالجمهور والتفصيل المذكور جار فيه ايضا
ق او قصد به جنس المستوقدين معطوف على قوله بمعنى الذين فاذا قصد بجنس المستوقدين فلا يختص بالواحد
حتى يلزم رجوع ضمير الجمع الى الواحد اذ الجنس لاحتماله القليل والكثير يصح ان يرجع ضمير الجمع مرادا
الكثير وان يرجع ضمير الواحد فبل اقول قد صرح الفاضل الاسترابادى بانه الذى لو كان في الاية بمعنى الذين
لم يجز افراد العائد اليه وجزم بانه مفرد وصف به مقدر مفرد اللفظ مجموع المعنى وهو الجمع او الفوج
او نحوهما ان لو جدح ان يقتصر على قوله او قصد به جنسهم انتهى وهذا صريح فى ان مراد المص بقوله
او قصد به ان المضاف مقدر فذلك اما الجنس وهو بمعنى الجمع الذى جزم الفاضل الاسترابادى بان المقدر
هو الجمع او الفوج والمص عبر بالجنس ومؤداهما واحد ثم مرجع الضمير في كلتا العبارتين الموصوف بالذى
لكن ذلك القائل بعد ما نقل كلام ذلك الفاضل وفرع عليه فالوجه ان يقتصر قال والفرق بين العبارتين
ان مرجع الضمير على الاولى نفس الذى وعلى الثانية الموصوف بالذى وتبعه بعض المحشين لكن
الظاهر ان مرجع الضمير هو المضاف المقدر الموصوف بالذى كما ذكرناه لسلامته عن التكلف الذى ارتكبه
وقال مرجع الضمير نفس الذى لكن باعتبار كونه بمعنى جنس المستوقدين فالمضاف لما كان عبارة عن
المضاف اليه افرد ضمير استوقد بملاحظة الجنس وجمع ضمير بنورهم بملاحظة جمعية المستوقدين انتهى
فانظر كيف اعترف بان المضاف مقدر وهو الجنس في العبارة الاولى في الثانية ثم ادعى ان مرجع
نفس الذى ثم ذهب الى ما تكلفه وبعد اعتبار المقدر مفرد اللفظ مجموع المعنى فما المانع من ارجاع الضمير
اليه كما صرح الفاضل المذكور وبما ذكرنا ايضا ظهر الفرق بين كونه الذى بمعنى الذين وبين اعتبار المضاف
المقدر لان الوجه الاول بناء على كون الذى اسم صيغته مثل الواحدى يشهد عليه تنظيره بما ومن
وكونه جمعا مخففا ضعيف كما عرفته بمؤيدات فتطلع والله تعالى هو الموفق ق والاستيقاد
طلب الوقود بالضم باعتبار اصله فان السين للطلب لكن المراد به المبالغة في فعل الوقود
فان الفعل بعد الطلب اوسع الطلب يكون متقنا مستحكما كما قيل في قوله تعالى واستغشوا ثيابهم قال
المص اى تغطوا بها ثم قال التعبير بصيغة الطلب للمبالغة والمعنى هنا مثلهم كمثل الذى اوقد
نارا لكن عبر بصيغة الطلب للمبالغة كما عرفت ولا اشارة فيما سيجىء الى ذلك حيث قال فيه
طفئت ناره بعد ايقاده في ظلمة ثم سكت عن تلك الاشارة واكتفى باصل معناه مع الرمز الى المراد
منه وانما قلت الوقود بضم الواو لانه مصدر واما بفتحها فما يوقد به قال وقودها الناس والحجارة

الاية ق وهو سطوع النار اى الوقود في كونه في المستوقد تجريدا بان يراد بالاستيقاد طلب الوقود
بمعنى مطلق السطوع والاشتعال لا سطوع النار اذ يكون نارا تأكيدا وترك تعريف النار
بانها جوهر لطيف مضىء حار محرق كما في الكشاف اما اولا فلان النار بديهى التصور غير محتاج الى
التعريف واما ثانيا فلانه تعريف بالاخفى لان كثيرا من الناس لا يعرف معنى الجوهر مع معرفتهم النار
بالحس واما ثالثا فلانه لا يتناول النار الاصلية التى تحت الفلك لانها شفافة لا لون لها
والضوء متلون فانه مرئى اللهم الا ان يقال الكلام فى النار التى فيما بيننا ووضع اللفظ له بحسب
اللغة على ان النار التى تحت الفلك مذهب الفلاسفة ومن تبعهم من المتفلسفة فلا نقض بها
واما الاعتراض بان الاضاءة لا يعتبر في حقيقتها وكذا الاحراق في غاية من السخافة اذ عدم الاحراق
لا يمكن وان الخليل عليه السلام لا ينقض كون الاحراق من اخص اوصافها وكذا الاضاءة معتبرة فيها وان
كان اعم منها والمناقشة فيه مصادمة للبديهة والقول بان الاشكال بالنسبة الى ما تحت الفلك ضعيف
لما عرفت من انها لا ثبوت لها فى الشرع وان سلم ثبوتها فلا يمكن جمعها في تعريف واحد الا بتكلف
ولذا قيل في تعريفها النار استقصى فوق الاستقصات ولم يعترض عليه بانه غير متناول للنار التى
فيما بيننا وكذا التعريف المذكور مخصوص بالنار التى لها لون ووضع اللفظ لها في اللغة فلا وجه للاشكال
بالنار التى تحت الفلك لو قلنا بثبوته ق واشتقاق النار اى اخذه لا يخفى ان الاشتقاق لا يختص بالمشتق
بل يجرى في الجوامد وهو مراد المص وهو ان الاخذ من اصل بنوع من التصرف فيه فالاشتقاق هنا يراد الاخذ
مطلقا لان فيها حركة اى بان المناسبة بين المأخوذ والمأخوذ منه المصححة للاخذ واما اشتقاق النور فينبغي
ان يكون من النار لا العكس بناء على ان المناسبة اللغوية فان الحركة والاضطراب يوجد في النار اولا وبالذات
وفي نورها ثانيا بالعرض اذ النور الجوهر المضىء والنار كذلك غير ان ضوءها مكدر مغمور بالدخان
فاذا صارت مهذبة مصفاة كانت محض نور فهى متحدة به بالذات ومختلفة بالاعتبار فكانت النار
اصلا بالنسبة الى النور الذى ضوءها وقيل وانما لم يحكم باشتقاق النور من النار كما في الكشاف اذ الظاهر
اشتقاق كل منهما من المصدر ورد ما قاله الاكمل من ان المراد من الاشتقاق الاشتقاق الكبير المعتبر فيه مجرد
التناسب في اللفظ والمعنى وهو لا يستلزم التقدم والتأخر فهو انه ثم يصح ان يقال ان النار مشتق من
النور كعكسه كما ذهب البعض وقال القطب النار مشتمل على النور وزيادة فكيف يكون النور مشتقا منها بل الواجب
ان يكون الامر بالعكس وجوابه بما مر من ان الحركة يوجد في النار اولا فهو متفرع عليها فينبغي ان يكون النور مشتقا
منها واما قوله النار مشتمل على النور فضعيف لان المراد بالاشتقاق هنا الاخذ الذى يجرى في الجوامد كما عرفت
ولا يشترط فيه ان يكون المشتق امرا مشتملا على المشتق منه مع زيادة على ان الكوفيين اختاروا كون المشتق منه الفعل
والمصدر مشتق مع ان المشتق منه مشتمل على المشتق مع زيادة وهذا عكس ما ادعاه ق اى النار ما حول المستوقد
لا جعلها متعدية الضمير راجع الى الاضاءة المدلول عليها باضاءت فالمعنى فاعل اضاءت النار ومفعوله ما حوله

مطلب اللام في كلمات ... بل هو اللام في الذى او اسم موصول

والذى استوقد

خسرو

خسرو

ستو

والسعي في تحصيله

٤٦

وارتفاع لهبها

مطلب الاشتقاق

والا احكمه ان تكون مستوقدة لها

[illegible]

ان جعل اضاءت متعديا ولرجحه قدمه ثم اشار الى كونه اضاءت لازما في يكون ما حوله فاعله ثم ان نسبت اضاءت لا
نا على عبارة عن المتعدد اذ قد عرفت ان كلمة ما يستوي فيه الواحد والجمع واضاءت من الافعال التي تستعمل متعديا
تارة ولازما اخرى مع انه من باب الافعال كاظلم وابان بناء على ان همزة الافعال اما للتعدية او للصيرورة
لكن جعله لازما لا حتياج الى التكلف زيفه وعبّره بيمكن فعلى الاول لفظة ما موصولة كما اختاره المفتي
او موصوفة والظرف المستقر صلة او صفة وعلى الثاني يحتمل ان يكون ما فاعل اضاءت وحوله ظرف مستقر
صلة ما وتأنيث الفعل لما ذكره او فاعله الذي في الوجه الاول والثاني ثبت في بابه وما ح ظرف منصوب محلا
لكونه عبارة عن الامكنة وان اعتبر للمعنى ثم هو منفي او مزيدة اي لفظة ما ح اما ظرف او مزيدة فاذا كانت
يكون حوله ظرف لغو لاضاءت واذا كانت كلمة ما ظرفا لاضاءت يكون حوله ظرفا مستقرا ح يلزم ان يكون
للمكان مكان لكن لا بأس في ان يكون الكل ظرفا للجزء اذ الحول عبارة عن فضاء سواء كان معنيا او لا والا
التي ترادي ما هو معني منها والحاصل ان ههنا وجوه اربعة في على الاول مفعول به وهو الراجح وعلى
الثاني فاعل وعلى الثالث مفعول فيه وعلى الرابع زائدة لتحسين اللفظ وههنا احتمال خامس وهو ان يكون
ما موصوفة والظرف صفتها كذا قيل ولا يخفى انه في المآل يرجع الى كونها موصولة والظرف صلتها لكن ههنا
احتمال آخر وهو كون حوله بدلا من ما على الظرفية بل هذا اولى لسلامته عن لزوم ان يكون للمكان مكان
وعن اعتذاره بانه لا بأس في ان يكون الكل ظرفا للجزء فان في هذا الاعتذار نوع خفاء واورد على
الظرفية بانه لا بد من اظهار في لانهم انما جوزوا حذفها من لفظ المكان حملا له على الظرف المكاني لابهامه
كثرة استعمالهم ولا كثرة في الموصول المعبر عن المكان فالجواب ان ما الموصولة والموصوفة اذا جعلت
ظرفا فالمراد الامكنة التي تحيط بالمستوقد وهي جهاته الست مما ينتصب على الظرفية قياسا مطردا فكذا ما عبر
عنها وهو المراد بالامكنة اختصارا لا المكان وحده وهذا اللفظ هو الذي وقع فيه وتعوا فيه وههنا
معنى قوله في الكشاف وفيه وجه آخر وهو ان يستتر في الفعل ضمير النار ويجعل اشراق ضوء النار حوله بمنزلة
اشراق النار نفسها على ان ما مزيدة او موصولة في معنى الامكنة كذا قيل وقد تقرر في محله ان كون الشيء بمنزلة
شيء آخر وبمعناه لا يستلزم ان يكون في حكمه في كل شيء الا يرى ان الفعل المصدر بان ما أول بالمصدر مع جواز تقدم
معمول ذلك الفعل عليه دون المصدر ولهذا نظائر كثيرة والمعترض اشار الى الفرق بينهما بقوله لكثرة المكان دون اسم
المعبر عن المكان وما ذكرناه هو الذي اوقعهم فيما وقعوا فيه لا ما زعمه المجيب فالاولى ان يقال ان هذا من قبيل
عسل الطريق الثعلب اذ العلامة حمل قوله في الاعراف لاقعدن لهم صراطك المستقيم على هذا المثال ورضي بالمعنى
وحمله عليه ايضا فلولا اطلاعه على وقوع مثله في كلام العرب لم يحمل عليه النظم الجليل بتخفيفه وقد صرح ابن السيد بانه
مثل رواية في ظنك بما اختاره في النظم ولعل لهذا التكلف قدم احتمال كونه ما مزيدة فانه في جعلها موصولة
تكلف وارتكابا بخلاف المشهور كما عرفته في عدول المعترض عن مسلك الكشاف حيث لم يحتج الى الزيادة ليس بنحو سبب
وتأليف الحول اي تأويل حروف حول للدوران ومنه حال الشيء واستحال اي تغير وحال الانسان هي عوارضه التي

التي تتغير والحوالة وهي اسم من احال عليه بدينه وحول الشيء جانبه الذي يمكن ان يحول اليه
والحول بمعنى القوة التي مبدأ التغير والى ص انه لو استقريت الالفاظ وجدت كلها فاؤه حاء وعينه
واو ولامه لام دالا على معنى الدوران والطواف ولهذا قال وقيل للعام اي السنة حول لانه يدور
والعام لا يشترط الاطراد في وجه التسمية لا اشكال بان الشهر بل اليوم ايضا يدور ولم يسم بالحول
العام في تقدير فعل بفتحتين ولذا جمع على افعال كسبب واسباب ونقل عن الجواليقي انه قال
عوام الناس لا يفرقون بين العام والسنة فيقولون لاي وقت من السنة الى مثله علم وهو
غلط والصواب ما قال ثعلب من ان السنة من اي يوم عددته الى مثله والعام لا يكون الا شتاء
وصيفا وعلى هذا فالعام اخص من السنة وكل عام سنة وليس كل سنة عاما فاذا عددت من يوم
الى مثله فهو سنة وقد يكون في نصف الصيف ونصف الشتاء والعام لا يكون الا صيفا وشتاء متواليين
كذا نقل عن المصباح المنير والظاهر ان هذا الفرق بحسب بعض اهل اللغة كما فهم من قوله والصواب
لكن لم يبين وجه الصواب ومثل هذا بناء على وضع اللفظ فانه وقع في وضع السنة والعام على ما قال
الثعلب باتفاق اهل اللغة فاعتراض الجواليقي وارد ودونه اثباته خرط القتاد وان كان الوضع
المذكور عند بعض اصحاب اللغة فلا وجه لذلك الاعتراض على ان هذا الفرق في احكام الشرع غير
مسلم ق جواب لما والاضاءة المذكورة سبب لذهابه تعالى بنورهم فانها لو لم يتحقق الاضاءة لم يوجد الاذهاب
المذكور والسببية في الجملة كافية في ذلك ولا يقدح ان يكون له سبب آخر كريح او مطر كما يجيء وما ظرف بمعنى اذ
يستعمل استعمال الشرط يليه فعل ماض لفظا او معنى وعن هذا قال سيبويه لما لوقوع امر لوقوع غيره وانما
يكون مثل لو اي مثله في المعنى واستعماله في عدم العمل او في عدم الظرفية ضعيف واضافته الى الجملة رجحت
القول بالظرفية قال ابن مالك انه بمعنى اذ واستحسنه ابن هشام بانه يختص بالماضي ق والضمير للذي
لو رجعه الى ما استتبان وتقريره واضح للحمل على المعنى لان المقصود هو الجنس المحتمل للقليل والكثير وههنا
التوجيه ناظر الى الوجه الاول وهو كونه الذي بمعنى الذين واشار الى رجحانه بالكشف عنه وتقديمه هناك وفيه
اشارة الى ما ذكرناه في بيان الوجه الاول من ان مراده بوضع الذي موضع الذين ان الذي ومن جنس لانه
مخفف الذين كما اوضحناه هناك ولم يشر الى تقدير المضاف ههنا لانه تكلف مستغنى عنه وانما تعرض لهذا
ثانه علم مما ذكره لانه مذكور استطرادا لبيان معنى الذي وههنا مذكور صريحا لبيان معنى بنورهم فلا تكرار لكنه
ينبه شائبة الذي وما ذكره ان الذي بمعنى الذين بسبب كونه ضمير بنورهم جمعا واذا كان كونه الضمير جمعا بسبب كون الذي
بمعنى الذين يلزم الدور والجواب يحمل احدهما على اللمي والآخر على الاني وبهذه الملاحظة يندفع شائبة
التكرار ايضا ق وعلى هذا اي على كونه جواب لما اتى قال الح واما على كونه استئنافا فلا حاجة الى النكتة
المذكورة لانه اي النور الحاصل من النار وهو المراد من ايقادها في هذا الحكم نظر ظاهر اذ المقصود التشبيه في عموم
الاوقات والاصطلاء في وقت البرودة والتنور والاستضاء في وقت الظلمة وصحة الحصر انما تكون فيما اذا كان
المقصود الاستضاء والاضاءة كما يشعر به قوله تعالى وتركهم في ظلمات لا يبصرون فالحكم بالنظر الى خصوص

المادة بمعونة القرينة واما العدول عن الضوء الى النور فوجهه سيجيء اخره لانه مناسب في انسب بذكره كما سنذكره

ق او كصيب الخ اجيب به بانه فصل ليتعين المراد به وهو استيناف معاني وليس بنحوي اجيب به اعتراض سؤال مقدر والمراد بالاعتراض الاستفسار ولكونه في صورة الاعتراض عبر به ولو قال سؤال سائل لكان احسن انتقال

قوله انطفئت ناره اشارة الى الجواب المحذوف ومنشأ الاستفسار المقدر فلولم يوحد الجواب المقدر لما توجه السؤال ومعنى ما بالهم اي حالهم وشانهم وحاصل السؤال عن وجه الشبه اذ المعنى حالا اي شيء شبهت حالهم فما يجد اخره بالهم وشبهت حال بتقدير قرا وبدونه فالمآل راجع الى السؤال عن وجه الشبه فيطابق الجواب قوله انطفئت ناره وارد على ظاهره ق اوبدل من جملة التمثيل اي كما لبدل بنفسه مثل كونه بمقام لانه غير وافية بالمراد والمقام يقتضي اعتناء بشانه والثاني اوفي بتادية المراد ولهذا قال على سبيل البيان نحو ان وزان حسنه في اعجبني الدار حسنها لاشتمال التمثيل فيكون بدل اشتمال او وزانه وزانه وجهه في اعجبني زيد وجهه لدخول الذهاب المذكور في التمثيل فيكون بدل البعض وهو الظاهر الحق والاحتمال الاول بناء على ملاحظة اذهب الله تعالى والثاني على ملاحظة ذهاب نورهم وهذا داخل في التمثيل دون الاول وفي قوله على سبيل البيان تنبيه على ان البدل منه ليس في حكم الساقط ههنا كما في قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن الاية كما في الكشاف واما القول بانه بدل الكل من الكل فضعيف لان المحقق جزم في شرح التلخيص بدل الكل لا يتحقق في الجمل لا سيما التي ليس لها محل من الاعراب ووجوب القرينة بدل البعض او الاشتمال انما هو في المفردات دون الجمل لعدم صلاحيتها لذلك ولانه كونها على التشبيه والتنزيل لا على الحقيقة يرشدك اليه قول ائمة المعاني نحو ان وزانه وزانه وجهه او وزانه حسنها وقول صاحب الكشف في الجمل على الاشتمال فضعيف لان السبب في تشبيه حالهم قد علم مما سبق فلا معنى للسؤال عن وجه الشبه او تعيين المشبه مدفوع بانه اشتراك حال المنافقين في المعاني التي اعتبرت في حال المستوقد ليس بظاهر الاحتمال امور كثيرة لا يعلم خصوص وجه الشبه الا بتحقيق النظر فكان المقام مظنة السؤال عن تعيين وجه الشبه فاجيب بانه لما فقئ نورا وهو كلمة التوحيد وبداهم الذي باعوه وعدم انتفاعهم به بمنزلة الخمود والظلام فوجه الشبه في الجانبين انطفاء نورهم وبقاؤهم في الظلام مطلقا غاية انه حسي في جانب المشبه به ومعنوي في جانب المشبه واما الاشكال بان الجملة الاولى لا محل لها من الاعراب والبدل تابع معرب باعراب سابقه فلا تصح البدلية فمدفوع بمثل ما مر من انه مختص بالمفرد واما الجمل فان كانت الجملة الاولى معربة محلا فالبدل تابع لها في الاعراب والا فالبدل لمجرد البيان والتوضيح انما الامر في التاكيد والعطف كذلك فجعلهم الجملة الثانية تابعة للجملة الاولى التي ليس لها محل من الاعراب دليل واضح على ما ذكرناه ق والضمير على الوجهين اي مرجع ضمير نورهم المنافقون كقوله تعالى مثلهم الاية لا الموصول في الحجاج الى جعل الذي في موضع الذين لان هذا الاحتمال ضعيف ولذا اخره اما اولا فالقول بانه الجواب محذوف مع امكان ان يكون المذكور جوابا خلاف الظاهر واختيار الحرف فيما اختير فيه لداع ولا داعي ههنا واما ثانيا فلان المنافقين ليس لهم نور حقيقة بل ظاهرا فلا يحسن ان يقال ان الله تعالى ذهب بنورهم واما ثالثا فلانه كونه استينافا او بدلا مما بنا نشأ

بما تشتبه كثير من العلماء وانه لا يندفعا ق والجواب محذوف مثل انطفئت وخمدت وقرائن البيان الداعي اليه في الجمل كونه ضمير نورهم جمعا فانه قرينة وان لم تكن قطعية على انه راجع الى المنافقين وهذا يقتضي ان لا يكون جوابا ولما لم تكن تلك القرينة قطعية لا تنافي جواز احتمال الاول بل رجحانه الا ترى ان المعرب والزمخشري يجوزان ان يكون اللفظ مجازا بالنظر الى القرينة الضعيفة وحقيقة لعدم الالتفات اليها لضعفها كما في قوله تعالى فلما ذهبوا به نابيد لما قاله لكن لا حاجة اليه لانه كثير شايع بمعونة القرينة وهنا لما كان المذكور يصلح ان يكون جوابا فالداعي الى ايجاب الحذف وقد عرفت ان ما ذكر من القرينة ضعيفة لا يعبأ بها والجواب المحذوف ههنا مثل ما به ما فعلوا بيوسف ما فعلوه من الاذى ق للايجاز هذا سبب مصحح للحذف اذ المقام مقام الايجاز لان بيان الجواب مما يقصر عنه العبارة وما قدروه مثل انطفئت ليس بمتعين ولعل لهذا قال والجواب محذوف ولم يتعرض لتقديره وتركه في مقام ايجاز مخل بالفصاحة قوله وامن الالتباس فيه خفاء فانه لما صح ان يكون ذهب الله الاية جوابا فما معنى نفي الالتباس والقول بان ضمير نورهم كونه جمعا قرينة على انه راجع الى المنافقين ضعيف فانه الذي كونه جنسا ليس له جمع يصح ان يكون مرجعا لضمير الجمع كما مر تحقيقه وبهذا يظهر ضعف ما قاله الزمخشري وانما جاز حذفه لاستطالة الكلام مع امن الالباس للدال عليه وكان الحذف اولى من الاثبات لما فيه من الوجازة انتهى اذ مراده من الدال كونه ضمير نورهم جمعا وقد عرفت حاله ولذا قال صاحب الكشف جعل ذهب الله جوابا اولى لعدم الاستطالة ولانه يكون من تتمة التمثيل الاول يوجب مطابقته للتمثيل الثاني لانه اشتمل على مبالغات ومن دأب البليغ ان يبالغ في المشبه به ليلزم منه المبالغة في المشبه ضمنا انتهى وما قال في التحرير في جوابه من ان الاستطالة بالنسبة الى ما لو لم يعتبر الحذف وانه لما كان ابلغ كانت المبالغة في المشبه به اكثر والتطابق بين التمثيلين اوفق فيمكن دفعه بانه كون الحذف ابلغ مقيد بكون المقام مقام الحذف وهنا ليس كذلك اذ المقام يقتضي اشباع الكلام في بيان حال المشبه به حتى يعرف به حال المشبه فالمقام مقام الذكر والمصير الى خلافه مخل بالفصاحة ق واسناد الاذهاب هذا حاصل المعنى فانه ليس اسناد الاذهاب اليه تعالى صريحا بل هو لازم لقوله ذهب الله بنورهم فان التعدية بالباء والهمزة سواء في اصل التعدية وان كان فرق بينهما كما سيجيء ق اما لان الكل اي كل الممكنات بفعله اي بخلقه وان كان بواسطة امر عادي لكن الخلق اذا كان بواسطة عادية يكون الاسناد اليه تعالى مجازا كما صرح به الزمخشري في قوله تعالى ثم شققنا الارض شقا فان الاسناد الى الكاسب حقيقة والى الخالق مجاز بما يوجد فيه الكسب والسبب العادي ق او لان الاطفاء مصدر مبني للمفعول حصل بسبب خفي هذا على تقدير رجوع الضمير الى الذي استوقد وكون السبب خفيا بالنسبة الينا لعدم اطلاعنا عليه بسبب كونه غير مدرك بالظاهر فاسند اليه تعالى فانه الامور التي لا يظهر لها فاعل تسند اليه تعالى فلا يقال انه يرجع الى الوجه الاول فانه مبناه ان الكل منه تعالى بحسب الخلق مع العلم بانه لم يحصل بسبب خفي او جلي ولذا قيل ان الوجه الاول على تقدير رجوع الضمير الى المنافقين ولا ريب في ان اذهاب نورهم الظاهر لا مدخل لغيره تعالى فيكون اسناده اليه تعالى حقيقة قطعا ويشهد هذا الوجه ان الاذهاب سببا اما

يقولوا بالهم شبهت حالهم بحال مستوقد

مطلب كون البدل تابعا معربا باعراب سابقه مختص بالمفرد كما مر

للمنافقين

خفيا او جليا فيكون الاسناد مجازا لما ذكرناه آنفا وهذا الوجه على تقدير رجوع الضمير الى المستوقد نارا كما
عرفت فان يرجع هذا الى الاول كريح او مطر لفظا او لمنع الخلو فلا مانع لجمعهما بل لا منع لخلوهما فتدبر ف
او للمبالغة اى لا اذهابه لا اطفاء بل المحقق الطفو والذهاب كما فى قولهم اقدمنى بلدك حق لى
فكما لا اقدام هنا بل القدوم وانما اشتق للمبالغة كذلك ما نحن فيه اشتق الاذهاب للمبالغة فى ذهاب النور فلا
فلا يطلب له فاعل حقيقى وهذا مذهب حق اختاره عبد القاهر كذا قيل فالظاهر على هذا حقيقى
وقيل واما اذا طفئت بامر سماوى كريح هبت بقدرة الله تعالى فهو الفاعل والريح آلة له كالسكين للقطع
انتهى مراده ان الاسناد على هذا التقدير حقيقى كالاسناد الى القطع الى زيد فى قولك قطع زيد الشئ الفلانى
فعلى هذا يكون الاسناد اليه تعالى حقيقيا على كل تقدير وقد قال البعض الاسناد على الوجه الاول
حقيقى وعلى التقادير الثلثة الاسناد مجازى من قبيل الاسناد الى المسبب وفيه خدشة لان الاسناد
الى السبب حينئذ يكون حقيقيا والمسبب مجازا وهو خلاف المشهور اذ المعروف عكس ذلك فالصواب
كون الاسناد على كل تقدير حقيقيا فان كون الاسناد الى الخالق مجازا منحصر فيما تحقق فيه كسب العبد
كما مر من قوله تعالى ثم شققنا الارض شقا فانه الشق من مكسوبات المخلوق فيكون الاسناد الى الخالق
مجازا كما صرح به بعض الافاضل وما نحن فيه لا كسب فيه غايته ان الاسباب العادية موجودة على بعض
التقادير والتزام انها من قبيل الكسب او ان الاسناد حيث تحقق الاسباب مجاز ايضا غير مسلم
محتاج الى النقل من ائمة البلاغة بل خلافه ذلك مصرح فى كلامهم قوله ولذلك اى لانه لقصد
المبالغة عدى بالباء الدالة على المصاحبة والملابسة بل الحق تعالى دون الهمزة لعدم دلالتها على ذلك بل
يفيد التعدية حين قصدت وهذا الفرق منقول عن المبرد نظرا الى ان معنى الهمزة الازالة ومعنى الباء
المصاحبة واصل المعانى معتبرة فى الجملة فى المعانى الثوانى كما فى الالقاب المنقولة فاشتراكهما فى معنى التعدية
لا ينافى فى ملاحظة اصل المعنى بل اعتباره فيما فيه لطف وبراعة من شعب البلاغة ولذا قال صاحب الكشاف
ان معنى اذهبه ازاله وجعله ذاهبا ويقال ذهب به اذا استصحبه ومضى به معه وارتفع المعنى الى
غاية من البلاغة قال الاكمل الفرق بينهما من حيث ان الهمزة للازالة والباء للمصاحبة لا ينازع فيه الا
مكابر وانما النزاع فى ان الباء ابلغ ودلالتها وضعية والبلاغة انما هى بالدلالة العقلية وصاحب
الكشاف انما ينظر من هذه الجهة دون الاولى نعم اذا اقتضى الحال ذكر الذهاب المستصحب يكون الدلالة
عقلية متعلقة بالبلاغة وليس كذلك فان معنى ذهب الله بنورهم لا يجوز ان يكون استصحبه ومضى
معه انتهى وهذا عجيب منه لانه ان اراد انه لا يجوز على حقيقته فهو مسلم لكن لم يقل به احد وان اراد انه
لا يجوز ولو كنايةً او مجازا فمردود لانه اطلاق ما يستحيل فى حقه تعالى عليه مجازا واستعارة كثير شايع فى
النظم الجليل لا ينكره الا متعصب متعنت وقد اشار الشيخ الى هذه الدقيقة الانيقة بقوله
وما اخذه الله تعالى وامسكه فلا مرسل له بل هذا اشد بلاغة مما استعمل حقيقة على ما ينتهى
القطرة السليمة ونقل عن سيبويه انه بمعنى وتبعه اكثر النحاة واستدل بهذه الآية لانه تع

لانه تعالى لا يتصف بالذهاب فمعناه اذهبه لا غير انتهى وظاهره فى غاية الضعف اذ قد عرفت
ان كون المعنى الحقيقى ممتنعا فى شانه تعالى لا يقتضى كونه ذلك المعنى الحقيقى منتفيا بالكلية لان باب
المجاز مفتوح وهناك زعم منشأه الا غفلة حيث لا يرجى انه تشبيه باخذ السلطان فى قولهم ذهب
السلطان بماله فان السلطان لم يذهب ولم يفعل المراد ذهابا لكن ذكر الملزوم واريد اللازم فكذا هنا فهل
يمكن ان يقال معنى الاستهزاء ليس السخرية لانه تعالى لا يتصف بها وكذا الخداع ليس بمعنى الكيد لانه
لا يتصف به مع انه اطلق عليه تعالى فى قوله الله يستهزئ بهم وقوله تعالى ان المنافقين يخادعون الله وهو
خادعهم ونظائره كثيرة فالامام اراد به معنى لكن لم نطلع عليه اذ علو منصبه فى العلوم الادبية
يأبى عن ارادة ظاهر الكلام المذكور ثم الفرق المذكور عام فى كل مادة يمكن اعتباره فيه كرجع بزيد
وارجعه وخرج بزيد واخرجه بخلاف مات بزيد وامته فانه لا يمكن الفرق بينهما بل معناهما جعله
ميتا فتامل وكن على بصيرة فيما قاله البعض قلت من النحاة من قال انه لا يختص بمادة انتهى يشعر بان
بعض النحاة قال بانه مختص بمادة وبعضهم لا والظاهر ان من قال بالاختصاص اراد بمادة لا يمكن اعتباره
فيه ومن نفى الاختصاص اراد بمادة يمكن اعتباره فيه كما وضحناه بالمثال فانه قيل كيف يقال ان الباء
جاءت من الالصاق والمصاحبة وهو معنى آخر للباء غير التعدية مع ان كثيرا من النحاة ذهب الى
ان باء المصاحبة مع مجرورها كجاء بثياب السفر ظرف مستقر ابدا وهو مناف لما ذكروا اجيب بانه ليس المراد
بالاستصحاب المصاحبة التى يعبر عنها بمع بل الملازمة وعدم الانفكاك كما اشار اليه من عطف الامساك
بمعنى الاستمساك عليه وقد نقل اهل اللغة عن ابن فارس ان كل شئ لازم شيئا فقد استصحبه ومنه الاستصحاب
عند اهل الاصول كذا قيل ولا يخفى ما فيه اذ المراد بالاستصحاب ما فهم من الباء فى الفائدة فى هذا التطويل
فالجواب الشافى انه ذهب به بمعنى استصحبه فى اصل اللغة كما حكاه الحريرى فى درة الغواص عن المبرد وكذا
صاحب المثل السائر نقله البعض عنه ويؤيده قول البعض الآخر ولا يبعد ان ينظر صاحب الكشاف الى معنى
الهمزة والباء الاصليين اعنى الازالة والمصاحبة والالصاق فيه لطف لا ينكر انتهى ولا بعد فى اعتبار
المعنى الاصلى فى المعانى الاخرى كما عرفته من اعتبار المعنى الاصلى فى القاب الاعلام قوله ولذلك عدل عنه
الضوء الاولى ولذلك اختار النور دون الضوء الا انه لما كان الضوء مقتضى ان يكون ذكره لان
عدل عنه الى النور وكرر لفظه لذلك اى لقصد المبالغة لان وجه افادة المبالغة فى المعطوف غير
الوجه الذى فى المعطوف عليه فانه الوجه هناك اسناد الاذهاب اليه تعالى مع تعدية الفعل بالباء وهنا
اختيار النور على الضوء والعلة فى كليهما ابتغاء وعكس دليل لما بما فى الضوء من الزيادة وهذا
بناء على ما قاله فى سورة يونس وقيل ما بالذات ضوء كما للشمس وما بالعرض نور كما للقمر فانه نوره مستفاد
من الشمس ولا يخفى ان ما بالذات اقوى مما بالعرض ولذا قال هنا بما فى الضوء من الزيادة
على النور وقال صاحب المواقف القائم بالمضئ لذاته هو الضوء كما للشمس وما عدا القمر من الكواكب
والقائم بالمضئ لغيره نور كما فى القمر ووجه الارض قال تعالى جعل الشمس ضياء والقمر نورا انتهى ولان

في دلالة على ما في الضوء من الزيادة لكن هذا يقتضي تباين الضوء والنور وعدم اجتماعهما وما ذكره هنا يقتضي اجتماعهما في مادة اذ المزيد من جنس المزيد عليه وايضا المعروض هو النار وفيها اجتمع الضوء والنور بالحيثيتين من حيث الاشتداد يسمى ضوءا واذا زال الاشتداد يسمى نورا فلا اجتماع في زمن واحد من جهة واحدة واما الاشكال بان النار جوهر لطيف مضيء بالذات فلا يطلق على ما قام بها من الكيفية نورا بل يطلق ضوءا فقط على هذا الفرق من ان الضوء ما قام بالمضيء لذاته والنور ما قام بالمضيء لغيره وتوجيه كلامه بما ينبني عليه كما عرفت وقد صرح به بعض المحشين فلا كلام في متانة هذا الاشكال لكن يمكن الاعتذار بان مراد المص بيان اشتداد الضوء وزيادته وضعف النور بالنسبة الى الضوء من غير نظر الى كونه قائما بالمضيء لذاته او لغيره وفيه بعد لا يخفى ويمكن توجيه كلامه بان صاحب الكشف ذهب الى ان الضوء فرع النور يطلق على الشعاع المنبسط والنور يطلق على الشيء في نفسه كالنور القائم بالشمس والضوء ابلغ منه وان كان فرعا لان الابصار بالفعل انما يتأتى بعد حلية الضوء ولا يكفي فيه النور اذ النور القائم بالشيء انما يبصر به نفس ذلك الشيء لا غيره واما رؤية ما سواه فهي بتوسط الضوء الفائض ومن هذا تبين ان جعل الشمس سراجا ابلغ من جعل القمر نورا لان الاولى وصفت بانها يبصر به الاشياء فان ذلك شأن السراج في البيت بانها وصف بعمرو يهتدي به فانهم ولا يخفى ان الاصل اذا عدم يعدم ما يتفرع عليه فلذا قيل ذهب الله بنورهم حين اريد زوال ذلك عنهم بالكلية كذا في السالكوتي وفيه خلل اما اولا فلأن شرح لا يطابق المشروح فان الشيخين اعتبرا الزيادة في الضوء الا ما ذكره فانه يصح اثبات الزيادة في الفرع واما ثانيا فلانه قدس سره اشار الى رده بقوله اطلاق كل واحد من الضوء والنور على الآخر مشهور فيما بين الجمهور فلا بناء في الفرق المأخوذ من اصطلاح البلغاء على ما ذكره ولا المأخوذ من اصطلاح الحكماء وهو ان الضوء ما يكون للشيء لذاته والنور ما يكون من غيره انتهى اشار الى ان ما ذكره صاحب الكشف قول منقول عن ابن السكيت مخالف لقول الجمهور فلا يعبأ به وان كلامه كالمتردد والفرق انما نشأ من الكشف او الاصطلاح لا من اصل الوضع واللغة والظاهر من كلام المص هنا وصرح في سورة يونس ان الفرق المأخوذ من اصطلاح الحكماء واما قول صاحب الكشف ولهذا يقع على الذوات الجوهرية بخلاف الضوء فظاهره انه مبني على ان اصل مسمى النور حقيقة جسم نوراني فهو مخالف لما صرح به الجمهور من انه عرض قائم بالجسم واما اطلاق النور عليه تعالى فلا يصح عليه تلك الابنية كما حققه المص في سورة النور واما ثالثا فلانه ما ذكره مخالف لما ذكره المص في سورة النور من ان النور كيفية تدركها الباصرة اولا وبواسطتها سائر المبصرات كالكيفية الفائضة من النيرين على الاجرام الكثيفة المحاذية لهما ق الا ترى كيف قرر فعلى هذا الواو للحال بتقدير اذ التأكيد لا يلائم العطف فذكر الظلمة فذكرها مؤكد لذهاب النور بالكلية وبهذا التأكيد ظهر ان المراد ازالة النور رأسا قيل فالذي ينبغي ان يقال انه هنا لكونه اكد وادل في تأدية المراد جعل بمنزلة شيء آخر مغاير لما قبله

كالزردوني

كالزردي نسخه

ذلك وأكده بقوله

لما قبله كما قرره الفاضل المحقق في المطول في قوله تعالى يذبحون ابناءهم انتهى وانت خبير بانه كونه اوفى بتأدية المراد لو كان سببا لجعل بمنزلة شيء آخر مغاير لما قبله لكان البدل بل عطف البيان مغايرا لما قبله فيصح العطف عليه فالاولى جعل الجملة حالا مؤكدة واما الاشكال بان الحال المؤكدة لا يدخل فيها الواو فمدفوع بان ذلك مخصوص بالجملة الاسمية او مأول والاعتراض بان الجملة الحالية الماضوية اذا كانت حالا وقدر معها قد يقتضي ثبوت الظلمة قبل ذهاب النور ومعه ليس بشيء اذ ذهاب النور وان كان متقدما بالذات لكنه مقارن له الترك بحسب الزمان والاقتضاء المذكور غير مسلم فانه قد يقرب الماضي الى الحال كما هو المشهور ق التي هي عدم النور وليس عدم الضوء وغرضه افادة ذلك ولذلك لم يقيده بما هو من شأنه مع انه المراد فانه التقابل بينهما اما تقابل العدم والملكة كما اختاره المص او تقابل التضاد عند من ذهب الى انها كيفية وجودية قال المص في اوائل سورة الانعام ومن زعم ان الظلمة عرض يضاد النور احتج بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور ولم يعلم انه عدم الملكة كالعمى ليس صرف العدم حتى لا يتعلق به الجعل انتهى ومن هذا ظهر ضعف ما قيل وهو الصحيح المطابق للغة وقول الجمهور وقيل عدم النور عما هو من شأنه انتهى فانه هذا يشعر بانه تقييد ما هو من شأنه لا يعتبر فيما ذكره المص فلا يكون التقابل تقابل العدم والملكة وقد صرح به المص في السورة المذكورة واعجب منه ما قيل وكان المص انما ارتضاه ليصدق على الظلمة الاصلية السابقة على وجود العالم كما ورد في الآثار من نحو كان الناس في ظلمة فرش عليهم من نوره وما قيل من ان زيادة هذا القيد دعوى غير مسموعة لا يعول عليه لما عرفت وعلى هذا فهو كما ارتضاه بعضهم من تقابل الايجاب والسلب ووجوه التقابل ثلثة انتهى وهذا كله ناش من الغفلة عن تصريح المص في تلك السورة وما ورد في الاثر فالمراد به كتم العدم اطلق عليه الظلمة مجازا كما ان المراد من نوره الوجود واما القول بتقابل الايجاب والسلب فمخالف لما صرح به المحققين برمتهم والانطماس من طمسه اذا محاه وازاله والانطماس الاضمحلال بالمرة ق وجمعها فعل ماض معطوف على ذكر داخل في حيز الفاء التي للتعليل والتفصيل لقوله لكد بقوله لم قوله وصمهم اراد به الوصف ما لا انه الظاهر ان قوله يبصرون حال من المفعول الاول والحال في المآل وصف وان كان فرق بينهما في الجملة ولو حمل كلامه على ظاهره لاحتاج الى تقدير عائد اي لا يبصرون فيها ولا وهم ان بعض الظلمة ليس كذلك فلا ع قوله الظلمة هي عدم النور وانطماسه بالكلية الا ان يقال ان الوصف ليس للاحتراز بل لمجرد التأكيد وبهذا عرفت توجيه ظلمة خالصة ايضا ولو ترك وكر وانطماسه بالكلية لكان ذلك الوصف احترازيا كما هو الاصل في الاوصاف وايضا ان للظلمة مراتب كثيرة كما نطق بها قوله ظلمات بعضها فوق بعض الآية ولو قيل منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء كالتي تلمع ويرى بالليل من الكواكب والشعل البعيدة ولا يرى في النهار وما ذلك الا لكون الظلمة شرطا لرؤيته فيكون الوصف احترازيا قلنا انه هذا مردود لما فصل في المواقف وشرحه ق لا يبصرون اي بحيث لا يرى فيها شيء والتعبير بالنفي على المبالغة

والتي ينحا الشيء نبح بشين معجمة وباء موحدة مفتوحتين وحاء مهملة الشخص الذي يرى ولا يدرك تشخصاته لبعده كما اذا ابتل ستى رأيت شبحا من بعيد فكذا لان المراد بهما الرائي والمرئي من شأنهما ان يرى احدهما الآخر لكن فيه نوع خلل اذ الشبح عدم رؤية احدهما الآخر لبعدهما لا لكون الظلمة ظلمة خالصة وبهذا بنا في عرض المصنف فالاولى ان يقال بحيث اذا اخرج يده لم يكد يريها كما في النظم الجليل ق وترك في الاصل احترازا عما اريد به والفرق بين طرح وخلى هو ان الطرح القاء الشيء ورميه من يده كتخلية العصا من يده والتخلية اعم منه لانه يصدق على عدم التفات الشيء وان لم يكن في يده سواء كان محسوسا كترك دياره او غيره كترك دينه ونقل عن الراغب ترك الشيء رفضه قصدا واختيارا او قهرا واضطرارا انتهى والترك الذي يترتب عليه المدح والذم ما هو اختياري وان المتعارف في الاستعمال ما يكون بالقصد وما هو بالاضطرار والاكراه ينبغي ان يقيد به والنسخ داخل في الاضطرار والاعتبار والتقيد به وما نقل عن المصباح تركت المنزل تركا رحلت عنه وتركت الرجل فارقته ثم استعير للمعاني فقيل ترك حقه اذا اسقطه يشعر بان الترك حقيقة في المحسوس ومجاز في غيره خلاف ما فهم من كلام الراغب ق فضمن معنى صير يريد اشارة الى ان هذا المعنى ليس بوضعي بل طار عليه في الاستعمال كما يشعر قوله وترك في الاصل الخ وقوله فجرى الخ وحمل كلامه على كونه وضعيا كما اختاره ابن مالك في التسهيل بعيد اذ كلام المصنف كالصريح فيما ذكرناه اولا قوله فجرى الخ اي في الدخول على المبتدأ والخبر والتعدية الى المفعولين لكنه ليس بوضعي على ما اختاره الشيخ وضعي على ما اختاره ابن مالك وفي قوله كقوله وتركهم في ظلمات اشارة الى ان الآية محمولة على المعنى الثاني دون الاول وان امكنه بان جعل هم مفعوله وظلمات لا يبصرون حالا مترادفة من المفعول كما نقل عن ابن الحاجب لان فيه تكلفا وايضا في معنى التصيير والجعل التضمين تفيد المبالغة كما صرح به في اوائل سورة الانعام فالحمل عليه اولى فعلى هذا هم مفعوله الاول والثاني في ظلمات ولا يبصرون صفة او حالا من الضمير المستتر فيه او من هم او خبر بعد خبر في الباب ولا يجوز ان يكون في ظلمات حالا ولا يبصرون هو المفعول الثاني لان المفعول الثاني في الاصل خبر والخبر لا يؤتى للتأكيد اذ التأكيد من شأن الاحوال لانها فضلات واما الخبر فهو العمدة فلا تأكيد ليس من شأنه ق وقول الشاعر هو عنترة بن شداد والبيت من قصيدته المعدودة من المعلقات السبع تمامه يقضمن حسن بنانه والمعصم وفي رواية من بين قلة رأسه والمعصم جزر السباع اللحم الذي تأكله لانه تجزره بانيابها جزر القصاب بالحديد وجزر بفتح الجيم وسكون الزاء المعجمة وبعدها راء مهملة كما نقل عن شراح المعلقات وقيل هو فعل على وزنه جمع على التقديرين بمعنى المفعول ينشنه وزنا يفعلن اصله بنوشنه من النوش وهو التناول التسهيل والقضم الاكل بمقدم الاسنان والمعصم بكسر الميم موضع السوار من الساعد والمعنى قتلته فجعلته طعمة للسباع حتى اكلته والبيت ليس بنص في المدعى وكون ترك بمعنى صير كالآية لاحتمال كون جزر السباع حالا ايضا بالتأويل الذي

ذكروه في رسالة العراك ومعناه تركته مأكولا او عرضة للسباع ويقرب منه ما قيل ان اللام للعهد الذهني فلا مانع للحالية ولهذا جاد حيث عدل عن قول الكشاف كقول عنترة فتركته ثم قال ومنه وتركهم في ظلمات فقالوا انما فصل لان البيت نص في المعدى الى مفعولين لان جزر السباع معرفة لا يحتمل الحالية بخلاف ما في الآية وانت قد عرفت جوابه ق والظلمة مأخوذة الخ وفي الاساس ما ظلمك ان تفعل كذا اي ما منعك ومنه الظلمة الخ اشار الى ان اصل معناه المنع والظلمة بمعنى عدم النور مأخوذ منه لانها تسد البصر وتمنع من النفوذ فظلم الثلاثي كاظلم فعل للظلمة وانه لم يشتهر استعماله استعمال اظلم لكن اصل معناه المنع وهذا المعنى مأخوذ منه فعلم ان المزيد اصل في هذا المعنى وان لم يكن الظلمة عدم صرف بل عدم ملكة يجوز ان يكون ما نفاه كما جاز ان يكون مجعولا وكيف لا وقد ذهب بعضهم الى ان الظلمة شرط لرؤية بعض الاشياء كما نقل عن المواقف ق وظلماتهم الخ توجيه لجمع الظلمة بالمعنى المجازي واشارة الى ان ضمير تركهم راجع الى المنافقين في يكون ذهب الله استئنافا او بدلا او جوابا لما محذوف وهو احتمال مرجوح عنده وذلك انه يقول ان مراده بظلماتهم المفهومة من جملة التمثيل فينتظم كون ذهب الله جواب لما اشتغل ما راجحا كما يشهد له سياق كلامه وسياقه ظلمة الكفر اي الكفر المبطن وظلمة النفاق اي ظلمة الخداع المترتب على النفاق اذ ظاهره يؤدي الى التكرار ويخل ايراد الجمع وظلمة يوم القيمة يوم ترى المؤمنين بدل من يوم القيمة وهو اقتباس لطيف فاضافة الظلمة في المواضع الثلثة بل في الموضعين اضافة المشبه الى المشبه به والظاهر ان الظلمة حقيقة في الثالث مع انها مجاز في الاولين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا وان كان جائزا عند المصنف لكنه خلاف مذاق الكلام اذ جمع ظلمة الدنيا وظلمة الآخرة في اطلاق واحد مما لا يناسب جزالة النظم الجليل وايضا لا يلائم التمثيل فانه من احوال الدنيا والاعتذار بانه لما تقرر في حقهم ان يكونوا يوم القيمة في ظلمة صار كانه واقع بهم بعيد في مثل هذا المقام وقيل ان المراد بظلمة يوم القيمة ظلمة كانت لهم في الدنيا لكنها ظهرت في يوم القيمة والمراد اقرارهم اللساني ذا احكام الاسلام التي اظهروها في الدنيا ولا يخفى عليك ان هذا ايضا يرجع الى الاولين فان ما ذكره عين النفاق والكفر فالوجه الاول بالنسبة اليه اوجه ق او ظلمة الضلال الخ توجيه آخر لجمع الظلمة والمراد بظلمة الضلال ظلمة الكفر وظلمة الخداع ونحو الفتنة وغيرها عدها واحدا لاشتراكها في الانحراف عن الطريق القويم وظلمة سخط الله الثانية للاولى وظلمة العقاب السرمدي التابعة للثانية فهذا اقوم الاولى على الثانية المتقومة على الثالثة فالظلمة في الاخيرة كلها والاضافة من قبيل لجين الماء وذكر ظلمة العقاب الكائنة في الآخرة وجهه مثل ما سبق ق او ظلمة شديدة الخ اي المراد ظلمة واحدة وهي ظلمة الكفر الخفي لكنها لشدتها استعير صيغة الجمع لها للمبالغة في شدتها وكانها في بابها فيشبه تعدد الكيفية بتعدد الافراد كما في ان البلاغة كانها ظلمات فاستعمل ما هو موضوع للثاني في الاول وتقدير المضاف يخرج الكلام عن البلاغة ق المطروح المتروك الاول والثاني كما صرح بهما اي نزل منزلة اللازم بمعنى لا بصار لهم الابصار لانهم

من قولهم

الرؤية

بمعنى

ولا مفعولا واحدا

شرح

بجري افعال القلوب

الرعد ٥ كانها ظلمة متراكمة

ومفعول لا يبصرون

في اشارة الى انه جعلهم ... اللازم ... لايبصرون ... لانه الاول ... حاشية

فاقدين الابصار دال انه جعل الضمير راجعا الى المستوقد فجمع الظلمات باعتبار انضمام ظلمة الليل بظلمتي الغيم
وتطبيقه بقرينة قوله لايبصرون فانه ظلمة الليل وحدها لاتنافي الابصار بالكواكب المضيئة فمن قال انه
ليس في الاية اشارة الى الغيم والى تطبيقه يرد عليه انه ليس في الاية اشارة ايضا الى الليل فانه اجاب بانه
قوله في ظلمات يدل عليه اجيب بانه قوله لايبصرون يدل على الغيم وتطبيقه لما عرفت واما الجواب بان المراد
الظلمة الشديدة كانها ظلمات متراكمة كما صرح به المص آخرا فراجع الى ما ذكرنا وليس بمغاير للجواب
المذكور في التحقيق ق والاية مثل بهم فيه مسامحة والمعنى والاية مسوقة لتمثيل على مختص بالمنافقين
بل عام لكل من اتاه ضربا من الهدى ثم والمنافقون يدخلون تحت عمومه دخولا اوليا قوله مثل اشارة
الى انه المختار عند المص حمل الاية على التشبيه التمثيلي اي تشبيه الهيئة بالهيئة فعلى هذا الكون
الحكم المستفاد من الاية عاما لا خاصا بالمنافقين واما انه حمل على التشبيه المفرق كان الحكم
مختصا بهم وتوضيح التشبيه التمثيلي والتشبيه المفرق سيجي من المص في تفسير قوله تعالى ان الله
على كل شي قدير فانتظر او ارجع اليه وهذا العموم من دلالة النص لا من منطوقه لانه مخصوص
بالمنافقين لكون ضميرهم راجعا اليهم فلا اشكال بان الضمير راجع الى المنافقين فكيف العموم
قوله ضربه الله تعالى ضرب المثل اعتماله من ضرب الخاتم واصله وقع شي على آخر لمن آتاه اي اعطاه
ضربا اي نوعا من الهدى من الهداية او من الاهتداء قد عرفت في سورة الفاتحة ان للهداية
انواعا لا يحصيها عد لكنها تنحصر في اجناس مترتبة الاول افاضة القوى والثاني نصب الدلائل والثالث
ارسال الرسل وانزال الكتب والرابع الكشف على القلوب السرائر اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يخلو
احد عن ان يعطيه الله تعالى ضربا من الهداية لاسيما افاضة القوى وارسال الرسل فمن اضاع
ذلك يدخل تحت عموم هذا التمثيل ومن هذا القبيل قوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي فدللناهم
على الحق بنصب الحجج وارسال الرسل فاستحبوا العمى على الهدى فاختاروا الضلالة على الهدى كما
اختاره المص في تفسير الاية المذكورة فالهدى في قوله ضربا من الهدى عام للدلالة على ما يوصل
الى المطلوب غير مختص بالايصال الى البغية فيعم جميع الكفار وغيرهم من الذين اتاهم الله
نوعا من الهداية فاضاعه والحاكم الذي يصير بقوة ذكائه كالعلماء المرزوقين بالعلوم ولا يعمل
بمقتضاه فاضاعوه فبقوا متحيرين ومن هذا القبيل الامارة والغنى وسائر النعم العظمى فمن
اضاع تلك النعم بين له الغبن في البيع والشرى فعلوه ولم يتوصل به الى نعيم الابد ان اريد العموم اي
لم يتوصل به الى نعيم الابد اصلا كالكفار او لم يتوصل به الى نعيم الابد المترتب على العمل بالعلم والعدل
بالامارة والتصدق من المال الحلال وغير ذلك فبقي متحيرا في امره متحسرا على ما فات منه من الانتفاع
بهدايته والعمل بعلمه والعدالة بسلطنته وفي الحديث ليس يتحسر اهل الجنة الا على ساعة مرت بهم
ولم يذكروا الله تعالى فيها كما في الحصن الحصين فاتضح منه انه الاوقات والساعات من جملة النعم والاسباب
فانها من الاسباب التي يتوصل بها الى نعيم الابد فمن اضاعها في الدنيا يبقى متحسرا على الابد

فاظلمتم

فاظلمتم بما ذكرناه من النعم التي يتوصل بها الى الترو وضاقت دار الخلد تقرير المفعول له لقوله ضربه لما تقدم
الاول وهي اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الاية ووجه كونه تقريرا لها انه بهذه الاية ايضا
عام لغير المنافقين بدلالة النص فلا يضره كونه المشار اليه باولئك المنافقين ق ويدخل تحت
عمومه هؤلاء المنافقون اي دخولا اوليا لوروده في شانهم اذ عموم اللفظ مخصوص بهم وعموم
الحكم وهو المراد بها يدخل فيه المنافقون دخولا اوليا لما عرفت ومن سواهم ممن شاركهم في الوصف
دالي ل ثانيا فانهم اضاعوا ما نطقت به السنتهم من الحق والنطق بالحق وان خالفه القلب حصول
الهدى في الجملة لدلالته على الايمان والتصديق لكونه الاقرار علامة عليه وبهذا الاعتبار سمي ايمانا
في مثل قوله تعالى ان الذين امنوا الآية وان كان ذلك النطق خداعا واستهزاء في نفس الامر منافيا لحصول
الهدى ولهذا قال فيما مر انهم اخبث الكفرة لانهم موهوا الكفر وخلطوا به خداعا واستهزاء فعدّ
اقرارهم من اسباب كونهم من اخبث الكفرة فكيف يكونه حصول الهدى في الجملة لكن الامور تختلف حسنا
وقبحا باختلاف الاعتبارات واستوضح ذلك بلطم اليتيم فانه حسن باعتبار التاديب قبيح
باعتبار الايذاء وفي الكشاف اشارة الى ما ذكرنا حيث قال فان قلت واين الاضاءة في حال
المنافق وهل هو ابدا الا حائر خابط في ظلماء الكفر قلت المراد ما استضاؤا به قليلا من الانتفاع
بالكلمة المجراة على السنتهم ووراء استضاءتهم بنور هذه الكلمة ظلمة النفاق التي ترمي بهم الى
ظلمة سخط الله تعالى وظلمة العقاب السرمدي انتهى اشار بقوله بنور هذه الكلمة الى حصول
الهداية لهم في الجملة بالمعنى الذي ذكرناه ومن هاهنا جعل المص المنافقين في زمرة من آتاه الله
ضربا من الهدى وعد اقرارهم من انواع الهدى فاحفظه في توجيه ما ذكرناه واما عبارة
الكشاف حيث عد اقرارهم نورا استضاؤا به قليلا فسالمة عن التكلف فهي احسن مما اختاره
المص قوله واظهاره اي اضاعوا ما نطقت به السنتهم باظهارهم الكفر حين انفردوا مع شياطينهم
قد عرفت انه ضايع باستبطانهم الكفر واضاعة الضايع من قبيل تحصيل الحاصل فاسقاطه اولى
ق ومن آثر الضلالة اي يدخل تحت عمومه من آثر الضلالة فهو عطف على هؤلاء المنافقون
وهم وان كانوا ممن آثر الضلالة لكن لا اقرار لهم بالحق كما لهم وقد فصلناه آنفا في بيان انواع
الهداية والقول بانه من اتمام الظاهر انهم المنافقون لا الكفار الذين يمحض كفرهم لعطفه بالواو
ليس بشي اذ المقصود بيان شمول من آتاه الله تعالى ضربا من الهدى الى هذه الاقسام ومثل هذا يحسن
العطف بالواو كما يحسن باو بالاعتبارين ومع ذلك وقع في العطف بالواو هنا وباو في قوله او كصيب نكتة وهي
انه من آثر الضلالة ثم عام للمنافقين في نفسه لكن جعل مثلا بها لما ذكرناه واما من ارتد العياذ بالله تعالى
ان وبينا ولهم منهم مما اصلا قوله بعدما آمن اي ايمانا خالصا كما يكون قبله ق ومن صح له احوال
الارادة والمراد بالارادة هنا هي التي اول احوال السالك الذي حصل له نور الارادة في الجملة بقرينة قوله
فانه ذهب الله تعالى عنه والارادة في اصطلاح الصوفية على ما فهم من كلام ارباب الحواشي جمرة من نار المحبة

في القلب مقتضية لاجابة دواعي الحقيقة فالمحبة تعلق القلوب بالمحبوب وحده وعدم الالتفات
الى الغير واحوالها مايرد على السالك في اثنائها وبداية التلذذ بالعبادات ونهايته حب الذات
في الحضرة الاحدية قيل والاحوال في اصطلاحهم هي ميراث العمل من المواهب الفائضة من الله تعالى
وسميت احوالا لتحول العبد بها من ركات العبد الى درجات القرب وترتيبه ما قيل الحال مايرد على القلب
بمحض الموهبة من غير تعمل واجتلاب كحزن وخوف او قبض وبسط فاذا دام سمي مقاما فالمريد به
لما حصل لهم احوال الارادة كما عرفت قال المص ومن صح له احوال الارادة ولم يحصل لهم الارادة وهي
الاقبال بالكلية على الحق والاعراض عن الخلق قال ابو الحسن الوراق ومن لم يصح له فلا مناقاة
فادعى احوال المحبة التي هي صفة للاكابر الواصلين الى المحبة فاذهب الله تعالى لادعائه الوصول الى
مقام اعلى من مقامه وهو كذب يشبه النفاق وبقي في ظلمات دعاوية باطلة لا يبصر طريق الخلاص
عنها وكذا طالب العلوم اذا ادعى مقاما اعلى من مقامه واستحقر صاحب المقامات العالية لظنه اعلى
مقاما منه اذهب الله تعالى عنه ما اشرق عليه من نور الاستكمال وبقي في ظلمة جهل مركب لا يرى
طريق الخروج عنه وهذا غالب في طلبة زماننا اصلح الله تعالى حالنا وحالهم وايضا بدل حال
بينه من رغب في حقائق لم يستعد للوقوف عليها فانه اذا انكشف له ما هو اعلى
من مقامه لعله لا يحتمله ولا يستقر فيضل به ضلالا بعيدا وهذا حاصل ما نقله المص عن
بعض الصوفية في قصة المائدة وظني انه حوله في تحت عموم من آتاه الله من باب الهدى
فضاعه اظهر من دخول من صح له احوال الارادة اهو وحاصل ماذكره المص في كون الاية مثلا
انه تمثيل مركب شبه الهيئة بالهيئة ولم يعتبر تشبيه المفرد بالمفرد وانه ايضا ذلك ويمكن
انه شبه حصول الهدى في الجملة واضاعته وحرمانه من النعيم الابد وبقاؤه متحيرا متحسرا
بالنور والاضاءة المطلوبة للمستوقد وزوالها بانطفائها بغتة وحرمانه مما يتوصل اليه بالابقاء
وبقائه متحسرا لا يرى الطريق المطلوب ووجه الشبه هو انهم وقعوا في حيرة شديدة وخيبة
عظيمة تعقب حصول قوة الرجاء الى المقصود والمعنى قوله ويمثل لايمانهم الاولى او يمثل لاقرارهم
وهذا معطوف على قوله مثل ضربه اه وهي حينئذ تشبيه مفرق لا تمثيل اخره لان التمثيل راجح
حسبما امكن وانه عام لمن ذكر من المنافقين وغيرهم كما عرفته وهذا خاص بالمنافقين كذا قال الكشاف
ولا يخفى عليك انه بعد اعتبار دلالة النص لا يظهر الفرق بين الوجهين في العموم ولعل
قال مولانا ضرواي تشبيه مخصوص بالمنافقين كما هو الظاهر ق من حيث انه يعود
اي يرجع عليهم بحقن الدماء اي صيانتها والحقن في الاصل الجمع تقول حقنت الماء في
الاناء اذا جمعته واطلق ها على الحفظ لانه كانت جمعت الدم في صاحبه ومنعته عن الجريان
فهو مجاز صار حقيقة بالغلبة والمعنى انهم باقرارهم كانوا سالمين عن ذلك فانهم اذا لم
يقروا فانه لم يقبلوا الجزية كانه وما ذم يهدر وانه قبلوها كانه مالهم غير سالم باعطاء الجزية

الجزية وقيل المراد الحقن والسلامة مالا ايضا كما اذا هو المراد الحرب فاستولى عليها المسلمون وغنموا
تخلف ق بان رمتعلق بقوله مثل اخره عن قوله من حيث لانه اهم في التمثيل والتعليل بقوله للاستضاءة
ولانه امر مختص بالمشبه فذكر في جنبه كما ان الاستضاءة امر قائم بالمشبه به والجامع المشترك بينهما
الانتفاع مطلقا ولظهوره مما ذكره لم يذكره ق ولذهاب اثره اي ومثل لذهاب اثره فهو
عطف على قوله لايمانهم اي لا للاستضاءة ولو قال بالنار الموقدة المستضيئة لكان ابعد عن الاشتباه
وانطماس نوره اثبت النور لاقرارهم لانهم استضاؤا به قليلا من الانتفاع وذلك الانطماس امّا
بسبب اهلاكهم واماتتهم وافشاء حالهم الاولى او افشاء حالهم من نفاقهم وكفرهم فكانوا
بعد مدة معدودين في زمرة الكافرين حتى نزل قوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا الاية
باطفاء الله تعالى متعلق بمثل مقدر في قوله ولذهاب كما اشرنا اليه ومعطوف على بالنار بالواو
العاطفة لشيئين والى رمقدم اياها اي النار لانها مؤنث معنوي واذهاب نورها اي بالكلية
وبهذا منطوق الكلام عبر بالاذهاب ميلا لحاصل المعنى والمراد ذهاب الله بنورها وتوته اطفاء
الله تعالى اياها فثابت باقتضاء النص ولم يذكر وقوعهم في الظلمات لما فهم من البيان المذكور قيل اعلم
ان هذا الوجه الذي جعل المعوذتين واحدا وجها في الكشاف حاصل الاول انهم استضؤا بهذه الكلمة
مدة حياتهم القليلة ثم قطعه تعالى بالموت فوقعوا في تلك الظلمات وحاصل الثاني انهم اكتفوا
بها مدة ثم اطلع الله تعالى على اسرارهم فوقعوا في ظلمات انكشاف الاسرار والافتضاح والاتسام بسمة
النفاق وانما جعل كذلك قصدا للمبالغة اذ يكون المراد بالخروج بيان انهم قصدوا بظاهر الايمان المنفعة
الدنيوية فترتب عليه المضار الدنيوية والاخروية جميعا اما الاولى فبافتضاح حالهم حيث ترتب عليهم
ارتسامهم بسمة النفاق ومضرة حرمانهم عما قصدوا ومضرة تعيير المؤمنين واما الثانية فباهلاكهم
حيث يترتب عليه مضرة خذلانه النور يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم
ومضرة بقائهم في العقاب السرمد ومضرة كونهم في الدرك الاسفل من النار والمفهوم من الكشاف ترتب
احدى المضرتين فكم بينهما فتدبر ولا يتوهم ان الاولى تخبط خبط عشواء انتهى والظاهر من الروايات
ان بعض المنافقين ترتب على نفاقهم المضرة الاخروية فقط حيث ماتوا ولم يعلم حالهم واسرارهم فانهم
لم يبتلوا بمضرة اتسامهم بسمة النفاق بين عامة المسلمين وبمضرة تعيير المؤمنين والبعض الاخر ترتب على نفاقهم
المضرتين افتشاء اسرارهم وكونهم في الدرك الاسفل من النار واما مضرة بقائهم في العقاب
السرمد فمشتركة بين الكفار وليست مما يترتب على النفاق ثم النزاع في كونه المذكور وجها واحدا او
اوجهين مما لا طائل تحته ولعل لذلك قال فتدبر ولم يذكر كون تنكير النار للتعظيم اما لانه ليس في
محله فان محط قوله تعالى استوقد نارا او لانه للتحقير عنده او للتعظيم على تقدير وللتحقير على آخر والحمل على
التعظيم اولى اذ المشبه به الهدى على ما اختاره المص والنار العظيمة يناسبه وفي جعل النار سفرا او الظلمة
جمع اشارة لطيفة الى ان الهدى واحد والضلال متعدد ق لما سدوا اسماعهم الخ بالفتح السدّ

وشركة المسلمين في الغنائم والاحكام الموقرة

باهلاكهم

الارادة

وسلامة الاموال والاولاد

عند الفتح والتردم فوق السد اشير اليه في قصة ذي القرنين فلو اخبرنا لكان ابلغ ثم الظاهر انه حقيقة في
المحسوسات مجاز متعارف في المعقولات وفيه اشارة الى انهم لانهماكهم في الكفر والخداع احدث الله
هيئة في قواهم تمنعهم عن قبول الحق وهي المراد بالسد بها وقد مر الكلام في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الاية
المسامع جمع مسمع بكسر الميم كمنبر وهو خرق الاذن كذا نقل عن الراغب والظاهر القوة السامعة وهي الملائم
لقوله كانما ايفت مشاعرهم وهي آلة السمع واما الفتح بمعنى موضع السمع فبعيد والاصاخة الاستماع
المقرون بالقبول وهو منتف عنهم دون السمع وتعديته بالى مع انه معدى باللام يقال اصاخ له واصاخه
لتضمنه معنى الميل ق وابوا ان ينطقوا انشاء ابا لهم سد مسامعهم ولذا عطف عليه بالواو وينطقوا
من الانطاق اي وابوا ان يجعلوا السنتهم ناطقة بالحق ولو جعل ان ينطقوا من النطق والسنتهم بدلا
بدل اشتمال لم يبعد ويبصروا اي ابوا ان يبصروا من التفعل والمعنى تشعروا من ان ينظروا الى الايات
الدالة على الحق سواء كانت عقلية او نقلية لسد مسامعهم لانه من اختل قوته السامعة يكون محروما ومانعا
من اكثر الخير ولذا عد السمع من اعظم النعم وللتنبيه على ذلك قدم السمع على البصر حيثما جمع بينهما في الذكر
في اكثر المواضع من القرآن والاخبار وهنا ايضا اشارة الى ذلك حيث قدم صم على عمي ونبه المفسر
على هذا بقوله في الاول لما سدوا مسامعهم وقوله تابيا وابوا الخ واسناد النطق الى الالسنة مجاز لكونها
آلة كما يدل عليه قوله بابصارهم لكنه تفنن في البيان وجعل الالسنة ناطقة على تقدير والبصر آلة للابصار
وانما قال انهم ابوا ان ينطقوا بالحق مع انهم ناطقوا به لانه نطقهم لعدم مواطأة قلوبهم لا يعبأ به
كما لا يعبأ استماعهم الحق في مجلس الرسول عليه السلام والشيء عديم النفع ملحق بالعدم ق جعلوا اجوابا
لما واثبتوا بقوله كانما ايفت اي الى ان قوله تعالى صم بكم من قبيل التشبيه البليغ وليس باستعارة كما حقق
التحرير في المطول وانهم ليست حواسهم مؤفة حقيقة لكنها لما لم تستعمل فيما خلقت له شبهت بالمأوفة
وايفت مجهول آف بوزن قال والآفة العاهة او عرض مفسد لما اصابه وايف الزرع فهو
مأوف ومئيف على خلاف القياس لانه فعل لازم المشاعر جمع مشعر بفتح الميم موضع الشعور وبكسرها آلة الشعور
والمراد الحواس الظاهرة وفيه تغليب اذ اللسان ليس من المشاعر وانتقضت اي كما انتقضت قواهم جميع القوى
الحاسة الخمس الظاهرة لكن المراد بها القوة السامعة والباصرة والقوة الناطقة عدت منها تغليبا
كما مر وذكر القوى مطلق فيبالغ نفي عدم عودهم الى الهدى وما ذكرناه مقتضى قوله تعالى صم بكم عمي حيث
نفى عنهم القوى الثلث فقط كما قيل من انه وفي اطلاق المشاعر والقوى تنبيه على ان ما ذكر من الصمم
والبكم والعمي على سبيل الاختصار في البيان والاعتماد على تنبيه السامع والمراد انه كناية عن اختلال
جميع المشاعر والقوى فيضعف اذ القوة الذائقة والاسنة والشامة لم يتعرض لاختلالها في موضع
والتزام عموم اختلال القوى الى ما علم غير مستحسن الا يرى انه لما لم يجعل الختم في قوله تعالى ختم
الله الا على ما الى سائر القوى ق كقوله صم الخ هو من بيت الحماسة لقعنب احد بني عبد الله بن غطفان
وقبله ان يسمعوا ريبة طاروا بها فرحا مني وما سمعوا من صالح دفنوا صم الخ قوله مني متعلق بيسمعوا

عن الاصاخة الى الحق

مشاعرهم

اذا سمعوا خيرا ذكرت به وان ذكرت بسوء عندهم اذنوا

انه يسمعوا او لا ينبغي ان يكون صفة لفرحا على معنى فرحا لهم كائنا من قبلي فان مقتضى المقام انه
سماع الريبة بان يكون من قبله والا يعم كل ريبة فلا مساغ له الا بدعوى القرينة فيؤول الى التعلق بيسمعوا
والمعنى هم اي الاعداء صم اي كهم في عدم الاصغاء الى ما يناسب البعض الملازم والمراد بقوله
اذا سمعوا خيرا ذكرت متكلم وصرح به في جمع صم ما سمعوا صفة النفي واشارة الى انهم ليسوا بأصم
بل هم متصامون ق اذنوا اي استمعوا وفرحوا نقل عن الراغب اذنه استمع نحو واذنت لربها
وحقت ويستعمل في العلم الذي يتوصل اليه بالسماع انتهى ومعنى الاستماع هنا احسن للمقابلة ومعنى علم
ادركوه وعلموه والاصح لكن يفوت المقابلة ق اصم افعل صفة مشبهة اي انا اصم انه لا [illegible]
وصف [illegible] او هو اصم انه كالمدح [illegible] واسمع افعل تفضيل اي انا اسمع او هو اسمع وتعديته بعن
لما فيه من تضمين معنى الاعراض ق واطلاقها اي استعمالها فيهم والاطلاق في الاصل ضد التقييد وفي
الاصطلاح استعمال اللفظ في المعنى حقيقة كان او مجازا واطلاق الصفات الثلث عليهم على الحقيقة
بتقدير الكاف اي هم كهم فيكون تمثيلا وتشبيها كما ذكره فالضمير المؤنث لقوله صم بكم عمي باعتبار انها صفات
عبر عنها بهذه الالفاظ والطريقة مؤنث طريق معروف والمراد بها هنا الاسلوب والنهج وانما [illegible]
ولم يقل على التمثيل لكون ادات التشبيه محذوفة حتى ذهب بعضهم الى انه استعارة والمختار عند الشيخين
كونه مثل هذا التشبيه بليغا لا استعارة ق اذ من شرطها اي من شرط الاستعارة ادخال التبعية لانه
المراد بالشرط الجنس ان يطوى ذكر المستعار له اي ويجعل الكلام خاليا عن ذكره لفظا او حكما قوله بحيث يمكن
حمل الكلام على المستعار منه اي المشبه به اشارة الى ذلك التعميم لولا القرينة حالية او مقالية والمراد انه
لا يكون المستعار له اي المشبه مذكورا على وجه ينبئ عن التشبيه سواء كان على وجه الحمل نحو زيد اسد
او لا نحو لجين الماء بدليل انه جعل قوله قد زر ازراره على القمر من قبيل الاستعارة مع اشتماله على ذكر الطرفين
كما في المطول فهنا ذكر المستعار له ينبئ عن التشبيه لكونه الحمل بين طرفيه والمص سكت عنه لما فصل في محله
ق بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه اي يجب حمله عليه اذ عند انتفاء القرينة المانعة يجب حمل الكلام
على حقيقة المستعار منه كما يمتنع حمله عليه عند وجود تلك القرينة فالمراد بالامكان هو الامكان الذي مع الفعل
لا الوجوب والتعبير بالامكان لتحسين المقابل اذ عند وجود القرينة يمتنع وعند انتفائها يمكن فلا يرد عليه
ما يرد على قول صاحب الكشاف ويجعل الكلام خلوا عنه صالحا لان يراد به المنقول عنه والمنقول اليه لولا دلالة
الحال او فحوى الكلام من انه اذا عدمت القرينة لم يصلح اللفظ للمعنى المجازي والجواب بانه صالح له في نفسه
مع قطع النظر عن ضعيف فانه القرينة الى [illegible] اذا تحققت يصلح اللفظ للمعنى الحقيقي في نفسه مع قطع النظر
عنها والتزام تكلفات في دفع ذلك الاشكال والكل لا يخلو عن دغدغة واما القول بان الآية من قبيل الحال
ناطقة فيكون استعارة تبعية لا تشبيها ليس بشيء لان الطرفين هنا مذكوران وفي المثال المذكور ليس المستعار له
وجه الدلالة بمذكوره وبهذا يظهر ضعف ما قيل ويمكن ان يقال انه بتقدير مثل اي مثل صم فيعتبر تشبيها والا لم يفد

طريقة التعبير

لا الاستعارة

فهو استعارة فالكلام يحتمل كليهما فلا يتم طي ذكر المشبه بالكلية في الاستعارة التبعية انتهى والحاصل انه
اذا كان المشبه مذكورا او مقدرا وح فاسم المشبه به ان كان خبرا عن المشبه او في حكم الخبر كخبر باب كان
وان والمفعول الثاني لباب علمت والحال والصفة فالاصح انه يسمى تشبيها لا استعارة لان الاسم
اذا وقع بهذه المواقع كان الكلام موضوعا لاثبات معناه لما اجرى عليه او نفيه عنه فاذا قلت زيد
اسد فصوغ الكلام في الظاهر هو لاثبات معنى الاسد لزيد وهو ممتنع على الحقيقة فيحمل على انه لاثبات
شبه الاسد له كذا في المطول والى هذا اشار المص بقوله وههنا وان طوى ذكره بحذف المبتداء لكنه في حكم
المنطوق به ق كقول زهير اه هو زهير بن ابي سلمى الشاعر المشهور لدى اسد اي عنده شاكي
السلاح اي حاد السلاح من الشوكة بمعنى شدة البأس وحدة السلاح فاصله شاوك قلبت العين
الى مكان اللام فصار شاكو فاعل فصار شاكي مثل قاض فشاكي السلاح بكسر الكاف وهذا هو المشهور وان
اصله شائك من الشكة وهي السلاح فاجتمع شائك فابدلوا الثانية ياء للتخفيف كتقضي البازي
فاعل كاعلال قاض والكاف مكسورا ايضا ومن ضم الكاف فعنده قولان احدهما ان اصله شوك فانقلبت واوه
الفا وقيل هو محذوف من شائك وبه لغة ثالثة شاك بتشديد من الشكة بكسر الشين وتشديد الكاف
وهي السلاح وآلات الحرب كذا نقل عن ابن السبكي المقتضب والقول الاول هو المشهور المتداول مقذف
اسم مفعول من التقذيف مبالغة القذف اي الرمي الكثير اللحم كانه رمي باللحم وقذف به كذا فسروه فيكون
مقذف مستعارا بالتبع فعلى هذا يكون ترشيحا او وقع في الحروب والوقائع كانه رمي به في الحروب
والوقايع فيكون تجريدا وقرينة الاستعارة شاكي السلاح وان قيل ان القرينة حالية بان انشاء
الشاعر البيت في مقام يحقق فيه القرينة الحالية على عدم ارادة المعنى الموضوع له فشاكي السلاح تجريد
والمقذف اما ترشيح او تجريد كما عرفت له لبد على وزن عنب الشعر المتراكب بعضها ببعض واللبدة الشعر
المتلبد على رقبته ويقال للاسد ذو لبدة واللبد كعنب جمعها وهذا هو المراد في البيت اظفاره جمع
ظفر لم تقلم من التقليم بمعنى القطع ومنه القلم القطع طرفه او لانه معد للقطع وعدم تقليم الاظفار كناية عن
القوة ونفي الضعف اذ الاظفار من آلة الحرب كما هو المتعارف في الحبشة فيلزم لعدم تقليمه القوة ولهذا
المراد فيكون لم تقلم ترشيحا لان عدم تقليم الاظفار بهذا المعنى اخص بالاسد فلا اشكال بان الوصف
بعدم تقليم الاظفار انما تعارف فيما من شانه تقليم الاظفار وهو الانسان فيكون ترشيحا تجريدا كذا نقل عن حواشي
الكشاف وقيل وفي المصراع مبالغات جعل ذا اليد فكانه اسود اذ لا يكون للاسد الا لبدة وحصر اللبد فيه بتقديم
تقديم الظرف والمبالغة في نفي الضعف فان المبالغة في لم تقلم راجع الى النفي ولا يجعل النفي داخلا على
المبالغة ونظيره قوله تعالى وما انا بظلام للعبيد انتهى يعني ان اصل لم تقلم بالتخفيف من التلاثي ثم نقل
الى التفعيل للمبالغة في النفي لانه نقل الى التفعيل ثم ادخل النفي عليه ليكون نفي المبالغة وهو نفي
اصله وما انا بظالم ثم نقل مع نفيه الى الفعال للمبالغة في النفي ثم المراد بقوله كقول زهير التمثيل
للمنفية وليس نظيرا لما نحن فيه كما يتبادر اولا من عبارته ق ومن ثم ترى المفلقين اي ومن اجل ذلك

ذلك فمن تعليلية ومن التعليلية من متفرع على معنى الابتدا او العلة منشأ المعلول والمفلقين جمع
مفلق اسم فاعل وهو من يأتي بالفلق بالفتح او بكسر فسكون وهو الامر الغريب العجيب والمراد الاتي با
بالعجايب وهي كالسحر في الغرابة وعن هذا قال السحرة مجازا كما في الحديث ان من البيان لسحرا يعني ان
بعض الناس بمثابة السحر في ميلان القلوب او في العجز عن اتيان مثله وهذا النوع ممدوح اذا صرف
الى الحق ومذموم اذا صرف الى الباطل والحاصل اذا بلغ الكلام في غاية من البلاغة ونهاية من الفصاحة كانه
شابهها بالسحر في ذلك يضربون عن توهم التشبيه صفحا اي يعرضون عنه وضرب الصفح كناية عن
الاعراض والنسي لانه من ضرب بمعنى اعرض والصفح الاعراض مصدر يبنى من غير لفظه و
ويصعد اي يزيد بن خالد الشيباني لانه ابي تمام يرثي بهذه القصيدة يزيد بن خالد ويصعد
استعير هنا للعلو في المرتبة ولنسي التشبيه بنى عليه ما يبنى على العلو في المكان من ظنة الجهول
بان له حاجة في السماء كما حنا وصيغة المجهول المعتد للمبالغة اشارة الى انه بلغ في العلو انه لا يتوهم
في حقه الى حاجة الا الى محل البالغ فيه اذ العاقل يعرف ان الله تعالى اغناه عن غيره فلا حاجة له في السماء
واختيار لفظ الظن اشارة اليه لانه يعض الظن اثم حتى يظل ويروى بدله حتى لظله باللام الابتداء
دخلت على الماضي بتقدير قد ق وههنا وان طوى اه استيناف جواب سؤال مقدر يعني ان ذكر
الطرفين المانع للاستعارة اعم من ان يكون مذكورا لفظا او تقديرا وههنا وان لم يذكر المستعار له لفظا لكنه
مذكور تقديرا لانه صار لكونه خبرا يقتضي مبتدأ فلا يكون استعارة لفقد شرطها فيكون تشبيها وتشبيها وخلا
ذكر المستعار له على طريق القصد لكونه مبتدأ فلا يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون هذا من قبيل لا تعجبوا من بلى
غلالة قد زرازره على القمر فانه ذكر المستعار له في هذا البيت غير مقصود بالذات لعدم الحمل او
في معناه بين طرفيه بخلاف ما نحن فيه ق اسد علي اه البيت لعمران بن حطان من الخوارج وزاهدهم يهجو
الحجاج اي انت اسد علي يخاطب به الحجاج ولوحظ في اسد معنى الشجاع ونعلق به علي في علي وفي الحروب
متعلق بنعامة فان النعامة مثل يضرب في الجبن كانه قيل وفي الحروب جبان فتخاء فعلا ومشاة فوقية وخاء
معجمة ممدودة معناها مسترخية الجناحين وهو من صفاتها اللازمة وفي الكشف فتخاء من باب التصوير
فان النعامة كلها كذلك فلا يكون الصفة مخصصة مقيدة بل لتصوير ما هو اللازم لها مبالغة في الذم والهجو
والصفير صوت بلا حرف والصافر الريح او مطلق الصائت بلا حرف اختلفوا في ان اسم المشبه به ههنا
مستعمل في معناه الحقيقي حتى يكون تشبيها او في معنى المشبه كالرجل الشجاع حتى يكون استعارة فذهب
الشيخ الى الاول وبهذا قال المص ونظيره اسد علي اه واختار النحرير التفتازاني الثاني وقال قد شهد بهذا الاستعمال
فان معنى اسد مجترئ صائل ومعنى نعامة في الحروب جبان هارب قال ابن مالك اذا قلت اسد منتبه الحي
انسبع فلا ضمير في الخبر واذا قلت مشير الى الرجل الشجاع ففيه ضمير نوع به لانه مأول بما فيه معنى الفعل ولو
اسند الى الظاهر لرفعه كقولك رأيت رجلا اسدا ابوه وفي المطول قال فلا قلت قد استعار صاحب الكشاف
في ذلك بانك اذا قلت زيد اسد او قلت اسدا عن زيد ومعلوم ان الانسان لا يكون اسدا وجب المصير الى التشبيه

٣ كما قال ابو تمام الطائي
٣ حتى
٤ ذكره لحذف المبتداء
٥ نكتة في حكم المنطوق به ونظيره
٦ تقدم حضير الصافر
مطلب اسد علي في الحروب نعامة

الذي اسوث كي السلاح مقذف له لبد اظفاره لم تقلم
مطلب نفيس شاك السلاح
السحرة
جمع بفتح الفاء المكسورة وتشديد اللام المفتوح للامن وفي الكشاف في اصل وضعها ... والملحق ... يعني اشارة الى البعيد او الى العزيز فتجوز بها في المعاني في كلام المفلقين لكونها منسوبة الى ما ذكر معها انما ... وقد ترسم بها السكت لانها يلحقها لغة فيها كذا قيل وقيل انها للانثى نبث وهو

يجد زيد اذ آنه قصد الى المبالغة قلت لانم وجوب المصير الى ذلك وانما يجب اذا كان الاسد مستعملا في
معناه الحقيقي واما اذا كان مجازا عن الرجل الشجاع ففيه حمله على زيد ظاهرة لان قولنا زيد اسد
اصله زيد رجل شجاع كالاسد فحذفنا المشبه واستعملنا المشبه به في معناه فيكون استعارة ويدل
على ماذكرنا ان المشبه به في هذا المقام كثيرا ما يتعلق به الجار والمجرور كقوله اسد علي اي مجترئ علي
صائل انتهى ومراده بان المشبه رجل شجاع ان المشبه رجل مقيد بشجاع على ان التقييد داخل
والقيد خارج اذ اسد في قولنا رأيت اسدا يرمي ليس استعارة عن زيد اذ لا ملازمة بينهما ولا دلالة
عليه بل استعارة عن شخص موصوف بالشجاعة فكذا قولنا زيد اسد فلا يرد اشكال قدس سره بان
مجموع رجل شجاع ليس مشبها بالاسد فان الشجاعة خارجة عن الطرفين اتفاقا وهذا هو الظاهر
من كلام الائمة في علم البلاغة وليس المشبه هو زيد نفسه والمشبه به ليس اسدا نفسه كما قيل وكذا ليس
المشبه مركبا وكذا ليس المشبه به مركبا ايضا كما فهم من كلام البعض وبتقرير ما ذكرناه من ان المشبه رجل
مقيد بقيد شجاع على ان التقييد داخل والقيد خارج قولهم ووجه الشبه ما يشترك فيه وما كان وجه الشبه
معنى قائما بالطرفين يكون التقييد داخلا فيهما وافاد التحرير في اثناء التقرير ان ذكر المشبه
ههنا ايضا حيث قال لحذف المشبه وهو رجل شجاع واستعملنا المشبه به في معناه فلا يرد عليه انه ذلك كيف
يكون استعارة مع ان شرطها ان يطوى المستعار له لفظا وتقديرا كما توهم لانه تقدير المستعار
في زيد اسد ليس بلازم ليكون الكلام تاما لكون زيد مبتدأ خبره اسد على ان التحرير صرح في المطول
بان الخلاف لفظي راجع الى تفسير التشبيه والاستعارة المصطلحين انتهى فانه فسر الاستعارة
باعطاء اسم المشبه به للمشبه سواء ذكر المشبه تحقيقا او تقديرا او شبها او لم يذكر وفسر التشبيه
بالدلالة على مشاركة شيء لغيره مع كون اداته مذكورة جعل المثال المذكور استعارة ومن فسر
الاستعارة باعطاء اسم المشبه به للمشبه مع كون اسم المشبه مطوي الذكر تحقيقا وتقديرا او شبها
وفسر التشبيه بالدلالة المذكورة مع كون الطرفين مذكورين ولم يشترط ذكر الاداة جعله
تشبيها كذا بينه الفاضل حسن جلبي في التحرير اختار الاول وصاحب الكشاف الثاني فلا وجه للاعتراض
على التحرير بالايراد المذكور فعلى هذا التقدير يكون الآية استعارة على ما اختاره التفتازاني
ذكر الطرفين ليس بمانع للاستعارة بالتفسير المذكور وتشبيه عند المطرزي والشيخين على ما مر توضيحه
قال ان الخلاف ليس بلفظي فقد ذهل عن تصريح التحرير ثم بعض كلامه يوهم ان الخلاف معنوي
لكنه لا يقاوم التصريح المذكور ولارباب الحواشي كلام طويل لا يشفي العليل ولا يروي الغليل
تعلق الجار باسد في قولنا زيد اسد علي متفرع على ما اختاره التحرير ظاهر وكذا رفع اسد في قولنا رأيت
رجلا اسد ابوه ظاهر ايضا واما على ما اختاره المص وصاحب الكشاف فرفع اسد ابوه في المثال المذكور
مشكل وان صح تعلق الجار به باعتبار مفهوم الاجتراء والشجاعة عنه قلت انه ما وقع في كلام البلغاء
من رفع اسد ونحوه ظاهرا ماول بانه مرفوع بمقدر دل عليه الاسد بنحو مجترئ وجسور ومثل هذا
شائع في كلام البلغاء لا سيما في كلام الله تعالى لكن وقوع ذلك في كلامهم غير معلوم وما علم وقوعه في كلامهم

او هو نوع به باعتبار معناه اللازم كالاقدام للاسد ح

عن زاده كازرونى

٦٠

في زيد اسد استعارة او تشبيه

رفع اسد في رأيت رجلا اسد ابوه

قد واجه الكشاف وبعض الكوفيين ذلك اي رفع الفاعل في ابي معد والعلم بالاول الى الفعل بعد ما كان اسما لمعنى لازم بمعنى اللزوم كالاقدام والعلو للاسد ح

في كلامهم تعلق الجار به وقد عرفت انه تعلق الى ربما فهم منه معنى الفعل صحيح وما وقع في كلام
غيرهم مصنوع لا يعبأ به وبهذا البيان يظهر الجواب عن اشكال التحرير ورجحان المسلك الذي اختاره
الشيخان اذ في الاستعارة لابد وان يتناسى التشبيه وذكر الطرفين لا يلائمه ثم ان كون الآية من قبيل
التشبيه بناء على ان المراد ذوات المنافقين بذوات الاصحاب الصم فان اعتبار هذا التشبيه اقوى
وابلغ وان كان هذا التشبيه متفرعا على تشبيه احوال قواهم بمصادر تلك المشتقات ولو اعتبر
هذا التشبيه لكان الآية استعارة تبعية بالاتفاق لكون المستعار له مطويا ذكره وهو الصمم مثلا كان المناسبة
بين المصادر واحوال القوى بلغت مبلغا بحيث تعدت الى الذات ولهذا اختار المص والزمخشري
تشبيه الذوات للمبالغة في اثبات الآفة ق بهذا اي التعبير بقوله لا اسد واسمعهم اذ جعلت الضمير للمنافقين
الضمير في قوله تعالى صم تشبيهم اوهم المقدر ههنا اي هم صم على ان الآية وهي صم بكم الآية فذلكة التمثيل الفذلكة
عبارة عن اجمال الامور بعد ذكرها مفصلا بان يقال فذلك كذا وكذا ماخوذ من قول الحاسب بعد ما يملي
مفردات ما يحسب فجملة ذلك كذا فركب هذا اللفظ من بعض حروفه لانه فذلكة بعض من فذلك كذا وكذا
كالحوقلة والبسملة وهو مصدر من باب فعللة مصنوع لكنه مقصور على السماع وهذه اللفظة مما احدثه
المولدون قوله ونتيجة عطف تفسير لها والتغاير بينهما اعتباري فانه من حيث انه اجمال بعد تفصيل
فذلكة ومن حيث انه ما قبله مستلزم له فهو نتيجة له وترك العطف لانه من حيث انه معزز له ومتفرع له
كانه بمنزلة بدل الاشتمال فاعتبر الفصل تنبيها على ذلك ولو نظر الى انه مغاير لما قبلها ومترتب عليه ترتب
الفرع على اصله لكان مقارنا بالفاء لكن اختير النظر الاول لان فيه مبالغة لطيفة فجملة صم اما مستأنفة
لا محل لها او حال ووجه كونه فذلكة التمثيل مع انه لا يعلم من التمثيل الا كونهم عميا ولا يعلم كونهم صما وبكما
هو ان المراد بالتمثيل بيان تحيرهم وشدة شانهم كما صرح به المص عن قريب وتلك الحيرة ادت الى
اختلال مشاعرهم باسرها وانتفاء قواهم عن آخرها كما قرره في اوائل الدرس فيكون التمثيل مشتملا عليها بلا ريب
والمراد بتوقعهم في الظلمات ظلمات معنوية لا حسية كما يدل عليه جمعها فلا يفيد التخصيص بعدم الابصار
بل يفيد عدم الانتفاع بقواهم فانه قيل قد صرح المص فيما مر بان الآية مثل ضربه الله تعالى لمن اتبع المنافقين
بحيرتهم وما جملته من صح له احوال الارادة في معنى كونهم صما بكما عميا قلت الصمم وغيره من قبيل الكلي
المشكك ففي كل واحد منهم يوجد الصمم وغيره بحسب ما يناسبه وبقدر ما يليق به ق وان جعلته للمستوقد
هذا بعيد لان الظاهر انه قد صم بكم عمي من احوال المنافقين سواء جعل ذهب الله بنورهم جوابا لما او لم يجعل
ولهذا اخره وعبره بلفظة ان الموضوعة للتشكيك وعبر باذا اولا ق فهي على حقيقتها اي ثابتة على
التشبيه وهذا هو المراد ههنا بالحقيقة ولا يريد انها على الاول مجاز لانه بناء غرضه من نفي كونها استعارة
غاية ما في الباب انها على الاول مجاز في الحذف لا في اللغة ومراده انه يمكن الحمل على الحقيقة على ذلك التقدير
بان يفرض مستوقد يحصل له الصمم وغيره باطفاء الله تعالى ناره وذهب الله بنوره وجعلهم بسبب ذلك
متصفا بالصمم واخويه وانكار ذلك مكابرة ويكون ذلك المستوقد مستهزئا به فيكون اقوى في تقبيح

اذ الجملة الواقعة موقع النتيجة لا يكون وروده بالفاء بمقدر لقا نفسه ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة الآية مسعود

٦١

والمعنى انهم لما اوقدوا نارا فذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات هائلة ادهشتهم بحيث اختلت حواسهم وانتقصت قواهم

٦٢ لا يرون ايتقدمون ام يتأخرون

في قوله تعالى ان الذين كفروا الى قوله لا يؤمنون وفي قوله باعوه اولا واشتروها اشارة الى انه اشتروا
لا في قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة لكونه من الاضداد ويحتمل البيع والشراء كما مر تفصيله لكن الاولى شروها
بدل اشتروها او فهم المتحيرون هذا على تقدير كونه ضميرهم راجعا الى المستوقد وفي الكلام
حذف اشار اليه بقوله فهم المتحيرون وهذا مفهوم باقتضاء النص لان عدم رجوع المستوقد
بعد اطفاء نارهم الى حيث ابتدوا منه بعد تحيرهم فالتحير لازم متقدم قوله لا يدرون بيان لتحيرهم
على سبيل الاكتفاء والى حيث متعلق بيرجعون وضمير منه راجع الى حيث بمعنى المكان كيف يرجعون
استفهام انكاري للكيفية المستلزم لانكار الرجوع وحاصله انهم لا يرجعون الى مكانه ابتدوا
منه لتحيرهم ويفهم منه ان الرجوع ممكن لكنهم لا يرجعون لتحيرهم وقوله لا يبصرون لا يلايمه والفاء
للدلالة اي الفاء للسببية داخلة على السبب لان اتصاف المستوقد بالاحكام اي الصم والخرس
سبب لتحيرهم والتحير سبب لعدم رجوعهم فالفاء داخلة على المسبب البعيد وايضا ان اتصاف المنافقين
بالاوصاف الثلثة سبب لاحتباسهم على الضلالة الى الهدى فاطلاق الاحكام عليهم ظاهر على تقدير
كونها خبر المبتدا محذوف وعلى تقدير كونها احوالا فلانها في قوة الاخبار وفي كلامه اشارة الى
انه لا يرجعون جملة خبرية وكونه جملة دعائية ليس بمناسب للمقام عطف على الذي استوقد
نار ظاهر كلامه يشعر بان مجموع كصيب معطوف ولا وجه له بل المراد ان صيبا عطف عليه لئلا يلزم
زيادة الكاف فيكون الاية من قبيل عطف المفرد على المفرد والكاف اسم مرفوع المحل معطوف على الكاف
في كمثل والمثل المقدر على المثل المذكور والصيب على الذي استوقد لكن باعتبار تقدير ذوي كما قال
اي كمثل ذوي صيب لكنه تسامح في العبارة فقال هذا عطف على الذي اعني والدال على ظهور المراد
وانما عدل عن الظاهر لافادة كمال الارتباط بين الجملتين بارتباط مفرداتها وانه لا بد من اعتبار لفظ
مثل مقدر وكذا ذوي لكن يرد عليه انه اذا كان تقدير الكلام كمثل ذوي صيب لا يكون ههنا الا عطف
الكاف على الكاف ولفظ المثل المقدر يكون مجرورا بالكاف وصيب بالاضافة فلو قيل بالعطف يلزم
توارد المؤثرين على اثر واحد ولذا امتنعوا العطف على محل اسم ان قبل مضي الخبر ويمكن الجواب عنه
بان المؤثرين ههنا امر واحد فلا بأس في مثله على انه يمكن ان يقال ان كون المثل المقدر مجرورا بالكاف و
صيب بالاضافة بواسطة العطف فلا يلزم توارد المؤثرين على اثر واحد وقيل يعني قوله كصيب عطف
على الموصول بتقدير المضاف اعني ذوي فيكون الكاف في قوله كصيب زائدة ويكون التقدير او كمثل
ذوي صيب قال الرضي ومن مواقع زيادة الكاف دخول لفظ مثل عليه انتهى ولا يخفى ضعفه اذ مهما
امكن تخريجه بلا زيادة الكاف لا يصار الى غيره لقوله يجعلون اصابعهم قيل نقل عن المصنف في
حواشيه والمعطوف هو صيب وانما قلنا بتقدير المضاف لطلب الراجع في قوله يجعلون مرجعا ولولا طلب
الراجع له لاستغنى عن تقديره اذ لا يلزم في التشبيه المركب ان يلي حرف التشبيه مفرداته بيان في
التشبيه به وانما لم يجعل كصيب بتقدير ذوي عطفا على قوله كمثل الذي استوقد نارا اذ يدعون

والصم اصله صلابة من الاكتناز

في اذانهم

حال المنافقين وخسارهم وليس مراده ان انطفاء النار مستلزم لصممهم واخويه على اي حال
حتى يرد الاعتراض بان الدهشة الناشئة من الظلمة ليست من قبيل الخوف الذي تردد
يفضي الى فوت القوى غايته ذلك الاعتراض ان ادعى اللزوم واما اذا ادعى الامكان فلا
له بل اختلال الحواس بالدهشة الناشئة من الظلمة الشديدة الهائلة من قبيل الوجدانيات
الا يرى انه قد يؤدي الى الموت فضلا عن التادي الى فقد الحواس ومهما امكن الحقيقة لا يصار
الى المجاز وانقضت الانتقاض انفعال من النقض بمعنى الهدم والانتقاض الانهدام
اي انهدمت قواهم فهو مجاز عن الابطال وثلثتها اي صم واخويه قرئت بالنصب على الحال
اي الحال المؤكدة وترك العاطف بينها تنبيها على استقلال كل منها في تقبيح شانهم وقد
ان يكون ثاني مفعول تركهم بناء على جواز تعديته الى مفعولين او منصوبا على الذم من الكتاب
الاجزاء اي اجتماعها وتداخلها وقناة وهي الرمح وصفت بالصماء لصلابتها وصمام القارورة
بكسر الصاد المهملة ما تسد به لمنعها ما فيها بتداخله لان باطن الصماخ بكسر الصاد
خرق الاذن مكتنز اي مجتمع فلا تجويف فيه لان قوله يشمل صفة تجويف وقد يكون
سببه بفقد القوة او لمانع آخر من غلظ العصب المفروش في باطن الصماخ وعدم تأثره
من الصوت وانما اكتفى بالوجه الاول لمناسبته بالمعنى الاصلي بخلاف البواقي ولم يدع الحصر
فيما ذكره حتى يعترض بان له اسبابا اخر والبكم الخرس بفتحتين فيهما فعلى هذا يكونان مترادفين
ونقل عن الراغب ان الابكم هو الذي يولد اخرس فكل ابكم اخرس وليس بالعكس فالخرس اعم منه
مطلقا فعلى هذا المنقول يكون المراد منه في الاية من يولد اخرس وفيه تأمل فالظاهر الترادف
عما من شأنه الاولى عمن من شأنه وفيه تنبيه على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
وكذا بين البكم والنطق والصمم والسمع ولا يظهر وجه عدم تعرضه لهما وبهذه الاعدام يتعلق
بها الايجاد والخلق صرح به المصنف في اوائل سورة الانعام واطلاقه على عدم البصيرة مجاز والحقيقة
الحقيقة ضعيف لا يعودون الى الهدى الذي للمفعول المقدر بمعونة المقام وبه يحصل ارتباط
الكلام واشار الى ان رجع ههنا لازم فمصدره الرجوع وان تعديته كما في قوله تعالى فان رجعك
الاحتمال الثاني وان الاول راجح وان تلازم الوجهين اذ المقصود الاصلي هو العود الى الهدى والنفي
قوله وضيعوه اشارة الى ان الهدى حاصل لهم اما بالفطرة الاصلية او بالتمكن به كما مر توضيحه ولذا
عبر بالرجوع وكذا الكلام في قوله او عن الضلالة اي عن الضلالة بالنسبة الى الاصل الخلقة اي
بالنظر الى استعدادهم الى قبول الحق ستشتراه عارضة لهم بعد ان لم يكن بهذا المعنى وان لم
عنهم اصلا هذا على تقدير كون ضميرهم في فهم صم راجعا الى المنافقين وهذا مختص بمن يصر على
حتى يموت وان اريد العام فيكون عاما خص منه البعض وهو الذي آمن بعد نفاقه وكفره
والاشكال بان المنافقين كلفوا بتصديق جميع ما جاء به النبي عليه السلام ومن جملته قوله تعالى فهم
لا يرجعون فيلزم التكليف باجتماع الضدين وهو محال مدفوع بالجواب الذي حقق في قوله

مفعول تركهم

ومنه قيل لحجر اصم وقناة صماء

سمي به فقدان حاسة السمع

سببه ان لا يلوي على هواد

لا يسمع الصوت بتوصيه

والعمى عدم البصر عما من شأنه ان يبصر

وقد يقال لعدم البصيرة

الذي باعوه

التي اشتروها

والاعتراض على الماخوذ عنه

تقدير المثل بفوت الملاءمة بالمشبه والمعطوف عليه وظهور التسوية المفادة باو بين المعطوفين وبتقدير
وان حصل المقصود لكن القول بزيادة الحرف اهون من تقدير الاسم سيما اذا رجحه قرب المعطوف عليه انتهى
والوجه الاول هو الاولى والمعول عليه في الكشاف والمراد كمثل قوم اخذتهم السماء على هذه الصفة فلقوا
منها ما لقوا ثم قال لولا الراجع في قوله يجعلون اصابعهم لكنت مستغنيا عن تقدير ذوي صيب لان هو
جمع ذو بمعنى الصاحب قد مر تفصيله آنفا ق واو في الاصل اي في اصل وضعه للتساوي في الشك
وقال المحققون انه او لاحد الامرين قال في التوضيح او لاحد الشيئين لا للشك فانه الكلام لا انهم
وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه مح التخيير كآية الكفارة انتهى
نقول اعلم انها للتساوي في الشك اما للتتبع لاكثر النحاة من انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك
لا يعلم احد الطرفين على التعيين او اخذ الحاصل دون في الاصل برجحان الاول فيرد عليه ما رد
صاحب التوضيح وانما تعرض للتساوي مع ان الشك تساو وقوع النسبة اولا وقوعها تمهيدا
لتوجيه التجوز المذكور بعده فالتساوي عام والشك خاص فطريقة الحمل للعام شايع فلا يكون
معناه ما لا للتساوي في التساوي كما زعم بعض الناس فالمعنى للتساوي المتحقق في ضمن الشك
لا في غيره وقد يكون للتشكيك اي لتشكيك السامع ونقل عن الرضي ابهم فالواو انه او اذا كان
في الخبر فلها ثلثة معان الشك والابهام والتفصيل واذا كانت في الامر فلها معنيان التخيير
والاباحة انتهى وفي الهوادي ان او لها اثنى عشر معنى والظاهر انها في الشك حقيقة
وفي البواقي مجاز اذ الاشتراك خلاف الاصل وفي كلام المص اشارة اليه ق ثم اتسع فيها اي
جوز في كلمة او فاطلق للتساوي من غير شك استعارة لاشتراكهما في مطلق التساوي
كما قال في الكشاف استعير للتساوي في غير الشك ويحتمل كونه مجازا مرسلا بطريق اطلاق
اسم المقيد على المطلق ثم المطلق على المقيد الآخر فيكون مجازا بمرتبتين او ثم اطلق
المطلق على المقيد الآخر لكونه فردا منه فيكون مجازا بمرتبة واحدة وللاشارة الى هذا
قال المص ثم اتسع وعدل عن عبارة الكشاف مثل جالس الحسن اي الحسن البصري او ابن
سيرين تريد انهما سيان في استحقاق ان تجالسهما او احدهما والامر ان ههنا ايضا
للتخيير بقرينة لفظ او وفي حاشية المطول لمولانا خسرو فان قيل الاباحة استفيدت
من او قلنا هي قرينة الاستفادة من صيغة الامر انتهى وذلك انك تقول لم لا يكون
الامر قرينة الاستفادة من او وعكسه ليس باولى منه فالظاهر ان لكل منهما مدخلا في صورة
الاجتماع فلذلك تراهم يضيفونه تارة الاستفادة الى الامر تارة والى او تارة اخرى فقرينة
المجاز في كلمة او دوقوعه في كلام الانشاء وقرينة في الامر ليس لفظا او الابري انه جالس الحسن
للاباحة بل القرينة كون الامر في مثله للترفيه فلا وجه للندب فضلا عن الوجوب ق ولا تطع منهم الا
بمثال النهي بعد ايراد المثال للامر اشارة الى ما ذكر من ان او في الانشاء للتخيير والاباحة وغيرها كذا

ذلك مما يناسب المقام من التسوية مثلا والمعنى ولا تطع كل واحد من مرتكب الاثم الداعي لك اليه ومن العالي
في الكفر الداعي اليه او للدلالة على انهما سيان في استحقاق العصيان والاستقلال به كذا قال المص ههنا قوله
اي كل واحد منهم اشارة الى انه او تفيد العموم اذا استعملت في سياق النفي والنهي ولهذا ذهب بعضهم الى انه
او ههنا بمعنى الواو لكن لا حاجة اليه لما ذكرناه من انه او ههنا مجاز للتساوي من غير شك وتفيد العموم بحسب انهما
متساويان في كون طاعتهما ممنوعة منهيا عنها وعصيانهما واجبا اذ النهي عن الشيء يستلزم الامر
بضده ولذا قال المص ههنا فانها اي او تفيد التساوي في جنس المجالسة اشارة الى الاول ووجوب
العصيان ناظر الى الثاني غاية انتهائه في المال معنى الواو ولعل هذا مراد من حملها على معنى الواو فلا اشكال
بانه لو انتهى عن طاعة احدهما لم يحصل الامتثال حتى ينتهي عنهما جميعا فانه هذا اذا ابقى او على
معناها الحقيقي وقد عرفت انه مجاز في التساوي بلا شك ولا تردد فلو انتهى عن طاعة احدهما دون
الآخر لم يتساويا في ذلك واللازم باطل فكذا الملزوم وما فهم من كلام ائمة الاصول ان او اذا وقعت
في سياق النفي يكون لنفي احد الامرين لا على التعيين فيفيد العموم لانه نفيه كنفي النكرة فانه انتفى
الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع نحو لا تطع منهم آثما او كفورا لا تطع احدا منهما فهو نكرة
في سياق النفي فيعم فعلى هذا يكون او لاحد الامرين لا للتساوي بلا شك وبهذا استخراج غير ما اختاره
المص من انه او ههنا للتساوي بلا تردد وهذا جار في الاثبات والنفي والنهي بخلاف المقرر عند ارباب
الاصول فسلك المص مسلكا دقيقا واستخراجا انيقا فاتضح منه ان مرام المص بيان بدون ان نفي
افادة العموم بل لا وجه لهذا الانفهام والكلام في ان المطلوب في النهي هل هو فعل ضد المنهي عنه
او العدم خارج عن البحث هنا وجعل المص وجوب العصيان قد مر توضيحه ان النهي عن الشيء
امر بضده اذا كان معنونا للمقصود ههنا كذلك وقريب منه ما قاله الزمخشري ان تقديره النهي عن الطاعة بوجوب
العصيان بناء على ان النهي عن الطاعة مآله الامر بالعصيان فيكون المفعول متعلقا بالنفي كانه قيل اعص
هذا او ذاك فانهما سيان في وجوب العصيان انتهى لكن كلامه فيكون المفعول ظاهره ان النهي
مؤول بالنفي وهو الحق في الكلام ولا حاجة اليه بعد قوله مآله الامر بالعصيان ق ومن ذلك قوله او كصيب
اي ومما اطلق للتساوي بلا شك قوله او كصيب وما سبق من بيان احوال او لتمهيد بيان حال
او في هذه الآية ومعناه ان قصة المنافقين ومن اتاه الله تعالى ضربا من الهدى فاضاعه ممن سوى
المنافقين مستشهد لها بمثل القصتين الظاهر انه هذا بناء على انه مذهب التمثيليين من التمثيلات
المركبة وانهما سواء في صحة التشبيه بهما هذا بيان كونه او للتساوي بلا شك وما ذكره اولا تمهيد
لهذا البيان قوله وانت مخير اشارة الى ان او للتخيير بل للاباحة لانهم فرقوا بينهما بان الجمع بينهما
لا يمكن في التخيير بخلاف الاباحة فان قيل قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة فان الجمع بين
التحرير والكسوة واطعام عشرة مساكين صحيح اجيب بان المراد امتناع الجمع من حيث الامتثال بالامر
امر الوجوب لا يكون الامتثال الا باحدهما وليس جمع الجميع من حيث الامتثال به بل بالاباحة الاصلية

٤ فانها تفيد التساوي في جنس المجالسة

٤ وانهما سواء في صحة التشبيه بهما
٥ في التخيير بهما

[illegible]

٦٤
٦٢
كازروني

وما ذهب كثير من النحاة الى ان او كونها للاباحة او للتخيير لا يختص بالامر وما في معناه اختار البني
كونه او هنا للاباحة وقال في المغني ذكر ابن مالك انه اكثر ورود للاباحة في التشبيه نحو فهي
فهي كالحجارة او اشد قسوة والتقدير نحو فكان قاب قوسين او ادنى وهذا اولى من القول
بانها للتفصيل بمعنى ان الناظر في حال هؤلاء منهم من يشبههم بحال المستوقد ومنهم من
يشبههم بحال صيب بعده صفة ومن القول بانها للابهام ومن القول بانها للشك بمعنى
ان الناظر يشك في تشبيههم ومن القول بانها للتخيير وكونها بمعنى الواو وكونها بمعنى
بمعنى بل وبعض المقالات نقلها صاحب اللباب واحسن الاقاويل ما اختاره المصنف والزمخشري
قوله وثانيهما ابلغ لكن الثاني ابلغ لدلالته على فرط الحيرة وكمال الدهشة واختير بها الترقي من
الادنى الاهون الى الاشد الاغلظ كما اختير عكسه في اكثر المواضع ولعل اختيار ذلك لان الثاني
طويل الذيل بالنسبة الى الاول فالاحسن تأخير ما طال بيانه كقرائن الاسجاع قوله فيعل من
الصوب بزيادة الياء كسيد صفة وصيب اسم جنس ونقل عن الامام المرزوقي ان ياءه للنقل
من المصدرية الى الوصفية في الاصل واذا كان صفة فهو بمعنى نازل او منزل وقد اطلق على
المطر والسحاب انتهى والظاهر من كلام المصنف ان اطلاق الصيب على المطر والسحاب لوجود معنى
النزول فيهما والحاصل انه صفة مشبهة مشتقة من الصوب بمعنى النزول وقد يكون بمعنى الجهة
يقال على صوبه اي على طريقه وجهته ومنه يقال للمطر والسحاب اي يطلق على كل منهما لوجود النزول
اما في المطر فظاهر واما في السحاب فلنزوله من علو الى اسفل منه ولا يعتبر تحقق الصوب فيه الضا
وهو محتمل للوصفية كما قاله المرزوقي فيكون من افراده وللاسمية وكلام المصنف يشعر بالوصفية كما
سيجيء قوله قال الشماخ بفتح الشين وتشديد الميم وهو شاعر مخضرم اسمه معقل بن ضرار ابيد الاول
على السحاب والسحم وانه صادق الرعد صيب والاسحم بمعنى الاسود صفة سحاب والاسود منه ما
دانه بمعنى قريب من الارض وصادق الرعد براء وعين ودال مهملة اي اذا رعد امطر فكانه وعد
برعده وانجز وعده وانما نسب الرعد الى السحاب لانه في ملابسة والاستشهاد بالبيت الثاني كما
عرفت لانه في المطر شايع استعماله لكون النزول اظهر فيه قوله وفي الآية يحتملهما فلذا تعرض
لاطلاقه عليهما لكن الراجح الاول ولهذا اكتفى به في قوله وتنكيره لانه اريد به نوع من المطر ولم
يلتفت الى السحاب اذ الاحتمال لا يقتضي التسوية بل يكون برجحان احدهما ايضا والاستعمال
شايع في ذلك والاشكال بان قوله وفي الآية يحتملهما يدل على انه في الآية يحتمل المطر والسحاب
بالسوية لكن قوله لانه اريد به نوع من المطر يدل على مرجوحية ارادة السحاب من الغرائب والمراد
وجه لانه المأثور فيكون كما قال السيوطي اخرجه ابن جرير من عدة طرق عن ابن عباس رضي الله تعالى
عنهما وابن مسعود ومجاهد وعطاء وقتادة وغيرهم من جزاهم الله فيما انتهى وبهذا المأثور في
قوة المرفوع لتوقفه على السمع ومع هذا تعرض لاحتمال السحاب لكونه ظاهر الآية لا ينافي احتمال

حتى في الغير قوله لانه اريد به نوع وهو الشديد والتهويل قوله تشديد الية وقيل التنويع من التكثير
والشدة من صيغة الصفة المشبهة وهذا حسن في نفسه لكنه لا يلائم ذكره في نكتة التنكير فيكون
المراد بالنوع مثل النوع في غشاوة كما هو المتعارف قوله للدلالة على ان الغمام مطبق بفتح الميم وكسر الباء
شديدة او مخففة اي شامل وآخذ بالمداسم فاعل صفة مؤكدة لمطبق وقيل بدل او عطف بيان
ويراد بيان نكتة ذكر السماء مع ان الصيب لا يكون الا من السماء فانه لما بين كون تعريفها للاستغراق
للنكتة المذكورة المفيدة المبالغة في صيبه المائي فتبين علم منه ان نكتة ذكر السماء لقصد الاستغراق
للاشارة الى المبالغة كذكر الارض في قوله تعالى وما من دابة في الارض الآية فاذا كان الغمام شاملا لها كان المطر
شاملا لها بطريق برهاني اذ عموم الغمام الحامل للمطر مستلزم لشموله فلا اشكال بانه استعمال وجعله
ارادة المطر في قوله وتنكيره لانه الخ وهنا اختار عكسه قوله فان كل افق يسمى سماء لانه ما علاك وظلك
وسيجيء انه ما علاك سماء حقيقة بحسب اللغة ومجاز بحسب معناه العرفي وكما كان استغراق المفرد اشمل جعل
المفرد هنا كما انه كل طبقة منها وهي سبع كقوله تعالى فسواهن سبع سموات الآية واطلاق السماء على كل طبقة حقيقة
للنوعين قوله ومن بعد ارض بيننا وسماء اذا ذكرتها اوه كلمة توجع تستعمل مع اللام
اسم فعل مبني على الكسر بمعنى اتوجع قال قدس سره توجعت لذكر الحبيبة الاولى اتوجع لذكر الحبيبة ومن
ومن بعد ما بيني وبينها من قطعة ارض وقطعة سماء تقابل تلك القطعة الارضية وهو كما في الكشف دليل
على اطلاق السماء على كل افق من آفاقها واستشهاد عليه فتنكيرهما اذ لا يتصور بينهما بعد جميع الارض
ولا قرينة على العهد الخارجي ولا يراد الماهية من حيث هي وما ثبت صحة اطلاقها على كل ناحية وافق منها
جيء بها باللام لافادة العموم ولو لم يذكر او ذكر منكرا لم يفهم العموم قوله امد جر بعد جر لعود وتعريف السماء
قدس سره جوز تعدد الجر والمجرور بعده راجع الى تعريف السماء وكما في مادة الصيب فاعل امد ومعناه القوى
كما حقق في قوله تعالى ويمدهم في طغيانهم من جهة الاصل اي مادته الاولى وهي حروفه المبني فان الصاد
من المستعلية والباء من الحروف الشديدة ومادته الثانية اي الصوب فانه بمعنى نزول المطر والبناء اي
اي الصورة فانه فيعل صفة مشبهة تفيد الثبوت ولو عقلا وهذا يؤيد كونه صيبا صفة لا اسم جنس
وبهذا انه الجنس ذاتية قوله والتنكير لانه لا ابهام دال على التهويل اي صيب لا يعرف كنهه قوله وقيل المراد بالسماء
السحاب لما عرفته من انه ما علاك واظلك سماء بحسب اللغة ويكون المراد بالصيب المطر كما هو الموضح عند
لكن ذكر السماء لمجرد البيان والتوضيح ولا يراد به العموم فيفوت المبالغة ولذا ضعفه المصنف وايضا السماء متعارف
في الفلك عند عرف الشرع والجوع بهذا مرضه فاللام اي على تقدير كون المراد بالسماء السحاب لتعريف الماهية لا لقصد
الاستغراق اذ لم يتنزل من جميع السحاب والاسحاب بعينه حتى يكون التعريف للعهد فلا جرم انه للعهد الذهني
وانما قال التعريف الماهية لانه عهدية ذلك الفرد الغير المعين باعتبار معلومية ماهيته وكونه جزئيا من
جزئيات تلك الحقيقة المعلومة وبهذا المعنى كونه ذلك الفرد الغير المعين معهودا في الذهن قوله انه
اريد بالصيب المطر فهذه الارادة متعينة على تقدير كون المراد بالسماء السحاب وراجحة على تقدير كون المراد

الفلك وانقلب كلها الاولى اذا اريد بالصيب المطر ق فظلماته الاضافة بمعنى في بقرينة فيه ظلمات او بمعنى
اللام فالاضافة لادنى ملابسة قوله مع ظلمة الليل اشارة الى ان ظلمة الليل هي الاصل في الظلمات
واشارة الى ان في في قوله فيه ظلمات بمعنى مع كما هو المتبادر كما في قوله تعالى فادخلي في عبادي الاية
وقد عده في المغني من معاني في فلا حاجة الى القول بانه لم يقل وظلمة الليل لانها ليست في المطر ولا في السحاب
بل الامر بالعكس واشار الى انها باعتبار الضم اليهما يجعل في المطر اما تغليبا او على استعارة كلمة
في للملابسة التي هي الشاملة للسببية والمجاورة وغيرهما ولو اريد بظلمات ظلمة شديدة من ظلمة
الليل كانها متراكمة كما اريدت في قوله تعالى وتركهم في ظلمات لا يبصرون وجعل في بمعنى مع لاستغنى
عن التكلف فانه بيان ظلمة المطر بتتابع القطر فان تلاصق القطرات وتقاربها يقتضي قلة تخلل
الهواء المنتشر المستضيء لا يخلو عن ضعف على انه ظلمة في جنب ظلمة الليل مضمحلة لا يعبأ بها
اصلا نعم انها في النهار لها اعتبار في الجملة وكذا ظلمة غمامه ليس لها كثير تأثير في ظلمة الليل وانه
كان لها اثر في الجملة في النهار وظلمة الليل مستفادة من قوله تعالى كلما اضاء لهم مشوا فيه الاية فلا وجه
لما قيل من ان ظلمة الليل من اين يستفاد وقوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا الاية يدل عليه ايضا
ق وجعله مكانا للرعد الخ جعل الصيب سواء اريد به المطر او السحاب مكانا لهما بطريق المجاز اي المراد
الملابسة بالمجاورة تشبيها للملابسة بالظرفية ولم يتعرض لجعله مكانا للظلمات بل اكتفى ببيان وجه
جمعها مع انها ملابسة له بالمجاورة اما للاكتفاء بهذا او لحمله هناك على معنى مع وهنا على معنى
الملابسة كما هو ظاهر عبارته في الموضعين حيث قال هناك مع ظلمة الليل وهنا وجعله مكانا ونظر ما
ذكرنا علفتها تبنا وماء باردا والمص حمل قوله تعالى والذين تبوؤا الدار والايمان من قبلهم الاية
على هذا الوجه في تقديره لما كان المراد المكان مجازا فلا يظهر وجه ما قاله صاحب الكشف فان قلت
والرعد اي الصوت والبرق اي النار به واللمعان كلها اعراض والاعراض لا تتمكن في مكان الا بنوع
توسع من غير فرق بين المطر والسحاب وبين الظلمة والرعد غاية ما في الباب انه وجه التلبس يكون
في البعض اوضح كالرعد بالنسبة الى السحاب قلت معنى الظرفية التي يفيدها في اعم من ان يكون على
وجه التمكن في المكان كالجسم في الحيز او على وجه الحلول في المحل كالعرض في الموضوع او على وجه
الاقتران بالزمان كالضرب في وقت كذا الا ان قول المص لانهما في اعلاه ومنحدره ملتبسين به نص على المجاز فلا
نعرف وجه تطويل الكلام في تحرير المرام ق لانهما في اعلاه ومنحدره بضم الميم وفتح الدال المهملة
اسم مكان وعن الحسن ان السحاب موج مكفوف اي ممنوع عن السيلان والمطر ينزل من السحاب الذي
كما نطق به قوله تعالى وانزل من السماء ماء الاية فعلى هذه الرواية الصيب بمعنى المطر فوق الرعد والبرق
فما ذكره على اطلاقه ليس بتام قوله ملتبسين به اشارة الى علاقة المجاز في الظرفية كما اوضحناه
وهذا لا يقتضي كونهما في اعلاه ق وان اريد به السحاب ولو كان مرجوحا لكن يكون المراد حينئذ بالصيب
الفلك لا السحاب سحمته بضم السين سواده وتطبيقه بكونه بعضه مع بعض مع ظلمة الليل والنهار

ظلمة تكاثفه بتتابع القطر وظلمة غمامه
كون المراد بظلمات ظلمة شديدة اولى
٣ والبرق
٤ لانهما

والتعبير عنها بما قدمر وجهه ولو اريد بها ظلمة شديدة كانها ظلمات ايضا لسلم عن التكلف كما
بيانه ومن انكر كون المراد ظلمة شديدة هنا مع تجويز ذلك في قوله تعالى وتركهم في ظلمات فقد
كابر ودخل في زمرة المتعصبين ق وارتفاعها اي ظلمات وفي نسخة وارتفاعه بالتذكير
لانه لفظ والتأنيث باعتبار دلالتها على المعنى بالظرف وفاقا لاعتماد الظرف اي فيه على الموصوف
ويجوز ايضا ان يكون الظرف وهو فيه خبر مقدم وظلمات مبتدأ لانه نكرة وبهذا مراد المص وليس
مراده ان الفاعلية متعينة بالاتفاق اذ لا قائل به وبالجملة اذا اعتمد الظرف كاسم الفاعل واسم المفعول
على احد الاشياء المستندة يجوز ان يكون الظاهر فاعلا له لا واجبا لكن نقل في التسهيل اشتراط سبق
الاعتماد عليها ان يكون المرفوع حدثا ولم يلتفت اليه المص فقال وفاقا ق والرعد صوت الخ قال
المص في سورة الرعد وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما سئل النبي عليه السلام عن الرعد فقال
ملك موكل بالسحاب معه مخاريق من نار يسوق بها السحاب ولهذا قال والمشهور انه سببه
اشارة الى ان التحقيق ما اخبر به الشرع وما ذكره مسلك الحكماء الغافلين في العالم وقال
مجاهد الرعد اسم ملك ويقال لصوته ايضا رعد وقيل زجر السحاب وقيل تسبيح الملك وقيل الرعد
نطق الملك والبرق ضحكه ق اضطراب اجرام السحاب الخ قال الحكماء ان الشمس اذا اشرقت على
الارض اليابسة حللت منها اجزاء نارية يخالطها اجزاء ارضية فيتركب منها دخان ويختلط بالبخار
والبخار هو ما يحصل بتركيب اجزاء هوائية ومائية ويتصاعدان معا الى الطبقة الباردة فينعقد ثمة
سحابا ويحتقن الدخان فيه ويطلب الصعود ان بقي على طبيعته الحارة والنزول ان ثقل وبرد كما يمزق
السحاب بعنف فيحدث منه الرعد وقد تشتعل منه لشدة حركته ومحاكة السحاب فلطيفه ينطفئ سريعا وهو
البرق وكثيفه لا ينطفئ حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة كذا في كتب الحكمة وهذا بناء على الاصول الفاسدة
الفلسفية ولا يعبأ به اصلا اضطراب من القرب كقرب بعضها بعضا واصطكاكها عطف تفسير له
لانه بمعنى الحركة العنيفة مطلقا وربما يطلق على الانقباض النفساني استعارة ق اذا حدتها
حدتها بوزن رمت اي ساقتها اصل الحدو من الحداء وهو غناء العرب تنشط به الابل ثم
استعمل في معنى السوق لان الغناء المعروف سبب للسوق وتشبيه له نفسه استعارة مكنية حسنة لتشبيه
السحاب بابل وركاب وفي الحديث كما رواه ابن جرير الرعد ملك موكل بالسحاب يسوقها كما يسوق الحادي
الابل كذا قيل ق من الارتعاد اي مشتق منه فان المجرد قد يرد الى المزيد اذا كان المزيد اعرف بالمعنى
الذي اعتبر في الاشتقاق كالوجه من المواجهة وقيل لفظة من اتصالية كما في قوله عليه السلام انت مني
بمنزلة هرون من موسى اي هما من جنس واحد يجمعهما الاشتقاق من الرعدة وكذا الحال في قوله من برق
الشيء كذا في الحاشية الخسروية الاولى الوجه الثاني لان الوجه الاول يحتاج الى التكلف مع التفات الاشتقاق
الى اشتقاق المجرد من المزيد مع ان المزيد مشتق منه بزيادة الحرف لا يخلو عن كدر ولو قيل اي ماخوذ منه
بناء على انه لا يحتاج الى الاشتقاق لابعد وكذا الكلام من برق ق ولذلك لم يجمعا اي مع انه معنى

٢ بالظرف لانه معتمد على موصوف
٥ يسمع من السحاب
٦ والمشهور انه سببه
٧ واصطكاكها
٨ الريح
٩ والبرق ما يلمع من السحاب
١١ ولانهما مصدر في الاصل

الجمع مراد للمبالغة في بيان حال المنافقين وانما جمع الظلمة لعدم كونها مصدرا في الاصل بل هي اسم
بقابل النور ومن ادعى دلالة تعدد البيان على انه اريد بها انواع كما عرفته والرعد والبرق لا يراد بهما الانواع
وانه كان ينبغي اعادة النكتة مبنية على الارادة ولابقال الرعود والبروق غير مستحسن لانه وقع في
اشعار البلغاء وفي الكشاف كقول البحتري يا عارضا متلفعا ببروده يختال بين بروقه ورعوده
وترك قول الكشاف والثاني انه يراد الحدثان كانه قيل وارعاد وابراق لانه محل النظر للاستعمال اذ
هما مشهوران في العين ولم يذكر كونه تنوينه للتنويع كانه قيل فيه ظلمات داجية ورعد قاصف وبرق
خاطف لانه اكتفى ببيان كونه تنوين صيب للتنويع ق الضمير لاصحاب الصيب استدل على كون المراد
به كمثل ذوي صيب بكون هذا الضمير راجعا اليهم ولولاه لاستغنى عن تقدير ذوي في تقرير توضيحه لكن لا يخلو عن
اشكال فان ظاهر كلامه انه كون الضمير راجعا اليهم بينه بانه معناه باق وما مر بين كونه
مرادا بكون ضمير يجعلون راجعا اليه ففيه شائبة دور قلت ق فيجوز انه بعول اي براعي في قوله نحوه
اشارة الى انه يجوز انه لا يعول عليه وكونه في بعض المواضع واجبا لعارض لا ينافي ذلك كعدم اتفاق
المعنى عند عدم المراعاة كما فيما نحن فيه فانه لو لم يراع ذلك وقيل يجعل اصابعه للزم تكون الصيب
اصبعا ولا يخفى عدم سلاسته واعتبار المجاز في مثل ركيك والمراد بحسان حسان بن ثابت رضي الله عنه
عنه يصف ملوك الشام وهم اولاد جفنة فضمير يسقون لاولاد جفنة وبردى بفتح الموحدة والراء
والدال المهملتين نهر بدمشق والقول بانه واد بها واه والبريص شعبة منه بالصاد المهملة كما هو
المشهور ويروى بالضاد المعجمة واصل معنى ورد جاء الماء قال تعالى ولما ورد ماء مدين الآية وتعديته
الورود بعلى لتضمنه معنى النزول والا فهو متعد بنفسه اذ المتعدي بعلى بمعنى الوصول لا يتعدى بنفسه
كما صرح به البعض اي يسقى اولاد جفنة من قدم البريص نازلا عليهم يصفق من التصفيق وهو
التحويل من اناء الى اناء آخر للتصفية والرحيق الشراب الخالص الذي لا غش فيه السلسل السهل
اي يسقونه من ورد البريص نازلا عليهم ضيفا لهم ماء بردى مصفقا بالتحويل من اناء الى اناء ممزوجا
مع الخمر الصافي قوله بالرحيق متعلق بيسقونه او حال من الماء الذي اقيم بردى مقامه وهو الظاهر ويجوز
حال من ضمير يصفق لكونه راجعا الى الماء والمآل واحد ق حيث ذكر الضمير في يصفق لانه راجع الى الماء
المحذوف لكن روعي ذكر الضمير وهو محل الاستشهاد ولو لم يراع لانث الضمير لرجوعه الى بردى المؤنث
وذكر منه التذكير ضد التأنيث ق والجملة استئناف اي مما وقع في جواب سؤال مقدر اشار
اليه بقوله فكانه قيل فصيغة الفعل متوجهة الى قيل اي فكانه قيل فكيف لما ذكر ما يؤذن به ولما كان السؤال
مقدرا لا محققا قال فكانه قيل وفيه اشارة الى وجه ترك العطف وجوز كونها في محل جر على انها
صفة لذوي المقدر وكونها صفة صيب وكذا جملة يكاد البرق ولا يخفى ما فيه من التكلف ولذا لم يلتفت
اليه المص لتكلفه لا يخفى من بيانه لوقوع ما يؤذن به بالشدة ٦ المراد بما يؤذن به مجموع الظلمات والرعد والبرق
لا الرعد فقط كما ذهب اليه الكشاف كانه قيل فكيف حالهم مع تلك الامور واجيب بان حالهم مع تلك

وهو ان حذف لفظ واقيم الصيب مقام لكن معناه باق

كما عوا حسان في قوله

يسقون من ورد البريص عليهم بردى يصفق بالرحيق السلسل

عصم

لان المعنى ماء بردى

والقول ٧ مع ذلك

الامور الشديدة ابتلاؤهم بالصواعق الهائلة المهلكة حتى اضطروا الى ان يجعلوا اصابعهم
في آذانهم حذر الموت وكون الجملة مستأنفة تشترط ان يكون جوابا للسؤال اقتضته الاولى
والسؤال الذي اقتضته الاولى ما قرره المص لا ما ذهب اليه الشيخ الزمخشري من قوله فكيف حالهم
مع مثل هذا الرعد فقيل يجعلون الخ والبعض جوز كون الاشارة في مع ذلك الى الرعد فقط فلا ينافي
للزمخشري وهو ضعيف اما اولا فلانه قوله ما يؤذن بالشدة كالنص في العموم الى الامور الثلثة
والتخصيص بالرعد مع كونه عدولا عن صوب الصواب تحكم فانه ليس باولى من تخصيصه بالبرق او
بالظلمات واما ثانيا فلانه العلامة المؤذنة للصواعق الشديدة مجموع الامور الثلثة لا الرعد
كما يشهد بالاستقراء ولو سلم كونه الرعد وحده علامة للصاعقة فهو بانضمام الامرين المذكورين
احرى بذلك وجعلهم الاصابع في آذانهم ليس لاجل الرعد حتى يقال انه الجواب بجعل الاصابع
في آذانهم ينادي على اختصاص السؤال بحال الرعد كما ذعم بل من الصواعق ق وانما اطلق الاصابع
اي انما استعملها موضع الانامل للمبالغة في بيان شدة رعبهم اذ الانامل جزء مخصوص من الاصابع والمعتاد
ادخالها دون الاصابع بتمامها فعبر عنها بالاصابع ايذانا بانهم يبالغون في ادخال انامله لشدة الرعب
كانهم يدخلون جميعها مبالغة في السد ثم الا لم يحمل على انفسها الا حال يحمل اضافة الجمع على الاستغراق
ليفيد كمال المبالغة للاشعار بان كل فرد منهم يجعل اصابعه العشرة في اذنيه وهذا وان كان محالا لكن الحوا
التصوير والتمثيل وهذه مبالغة لا فوقها مبالغة لكن الظاهر انه من قبيل انقسام الاحاد الى الاحاد مثل
ركب القوم دوابهم وقيل في قوله يجعلون مبالغة في فرط حيرتهم من وجوه احدها نسبة الجعل الى كل
الاصابع وهو منسوب الى البعض منها وهو الانامل وثانيها من حيث الابهام في الاصابع والمعهود اصبع
مخصوص وهو السبابة فكانهم في فرط دهشتهم يدخلون في اي اصبع كانت في آذانهم لا يسلكون المسلك
المعهود وثالثها وضع ذلك الجعل موضع الادخال فان جعل شيء في شيء ادل على احاطة الثاني بالاول
من ادخاله فيه وهذه دقائق لم يتنبهوا لها انتهى والوجه الاول مستفاد من بيان المص والثاني مذكور في
الكشاف مع توضيح فيه واما الثالث فغير متعارف فلابد من بيانه من النقات قال المص في اوائل سورة الانعام
والجعل فيه معنى التضمين ولهذا ابعض يناسب ههنا بل الجعل ههنا بمعنى صير وهو يفيد الانتقال من حال
الى حال في بعض المواضع ولتغير حالهم اختير الجعل واختير المضارع اما للاستمرار او لحكاية الحال الماضية
استحضارا لتلك الحالة الشديدة الشنيعة ثم ههنا احتمالات ثلثة مجاز لغوي ذكر الكل وارادة الجزء كما في كتب
المعاني او مجاز عقلي باسناد ما للبعض الى الكل ومجاز في الحذف اي يجعلون انامل اصابعهم وخير الامور
اوساطها اذ المبالغة انما يأتي اذا كانت الاصابع باقية على حقيقتها وقد صرحوا بان المجاز العقلي ابلغ
من المجاز اللغوي وان كان المبالغة متحققة في المجاز اللغوي المرسل باعتبار ان بحقيقته يتبادر الذهن
الى المعنى الحقيقي قبل النظر الى القرينة وعن هنا قال اهل البيان المجاز ابلغ من الحقيقة وههنا يتبادر
الذهن الى الاصابع وانهم جعلوها في آذانهم قبل الالتفات الى القرينة المانعة وكفى بهذا في افادة

ش ه

كاجيب بها

عين اذ ادم

المبالغة وقول بعض اهل المعاني ان المجاز المرسل لا يفيد مبالغة كالاستعارة غير مسلم عند صاحب
الكشف كما قيل او مأول بانه لا يفيد المبالغة كافادتها الاستعارة بل يفيدها دون افادة الاستعارة
متعلق بيجعلون لا بالموت لانه بعيد وتقديمه عليه لسبق وجه ظاهر اي من اجلها فلفظة من تعليلية
بتقدير مضاف اي من اجل اصابتها اذ العلل المعاني لا الذوات ومن العيمة وهي شدة شهوة اللبن يقال
عام الى اللبن اذا اشتهاه والمعنى سقاه من اجل العيمة بمعنى انها الباعث عليه فذكر من هنا يغني عنه
اللام في المفعول له فقد يكون غاية يقصد حصوله كضربت للتأديب او من التأديب وقد يكون باعثا على
الفعل الذي قبله كقعدت من الجبن وما نحن فيه من هذا القبيل اذ الصواعق والعيمة امر باعث نفسه
وجوده ومن التعليلية من متفرعات معنى من الابتدائية اذ العلة منشأ المعلول ومبدؤه ولعل اختيار
من على اللام للتنبيه على ذلك ولانه من التعليلية كاللام تدخل على الباعث المتقدم كما فيما نحن فيه والغرض
المتأخر كقوله تعالى وهبنا له من رحمتنا اي من اجل رحمتنا والرحمة الاحسان وهو نتيجة للهبة مترتب
عليها كالتأديب ولم يصب من انكر الغرض المتأخر والصاعقة قصفة بفتح القاف وسكون الصاد
المهملة وبعدها فاء اي شدة صوتة هائلة بزنة الفاعل بمعنى موقع في الهول اي الخوف قاله من لا ادري
للسبب قوله معها نار اشارة الى ان النار اصل متبوع وقد يطلق على النار وحدها نقل عن الاساس
انه قال هي نار لا تمر بشيء الا احرقته مع وقع شديد وحكى الجوهري عن ابي زيد لكن قيل انه غير مناسب
في هذا المقام ولعل وجهه ان الجعل المذكور ناش من شدة الصوت لا النار وحدها فانه لا حاجة الى جعل
الاصابع في الاذان لا معنى له بل الواقع حينئذ خفض الابصار لا تمر بشيء الا اتت اي غلبت عليه واهلكته
وهذا القصر انما يتأتى اذا اعتبر فيه وقع شديد ونظيره تركه من الصعق اي الصاعقة مشتقة من
من الصعق وهو شدة الصوت واعتبر في المشتق شدة الصوت معها نار وهذا يؤيد ان الصاعقة
ليست هي النار وحدها بل الصوت الشديد معها لكن في المعالم وقال شهر بن حوشب الرعد صوت ملك
ملك يزجر السحاب فاذا اشتد غضبه طار من فيه النار وهي الصواعق وهذا يشعر بانها هي
النار وهو الظاهر من قوله تعالى ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء الاية وبالجملة انها تطلق على
معنيين اما بالاشتراك او الحقيقة في قصفة رعد والمجاز في نار ويحتمل العكس وكلام المص يميل الى
كونها حقيقة في قصفة رعد ومجاز في النار وقد تطلق على كل هائل وفي بعض النسخ مسموع ومشاهد
بالواو وفي بعضها او نور وقد يطلق على كل من بنسبة نسخة الواو الهائل المسموع الصوت الشديد والمشاهد
كالنار والمطر الشديد والصاعقة على ما فسره المص يجتمع فيها الامران نقل عن ابن عباس قال اهل اللغة
الصاعقة على ثلثة اوجه الموت كقوله تعالى فصعق من في السموات ومن في الارض الاية والعذاب كقوله
تعالى انذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود والنار كقوله تعالى ويرسل الصواعق فيصيب بها من
يشاء الاية وهي اسم مشتقة من الصاعقة وهو قريب مما ذكره يقال صقع الديك اي صاح للاستواء
البناء في التصرف صقع بمعنى صاح وخطيب مصقع بكسر الميم كثير من عادته انه يجهر بكلامه

وصقعته الصاقعة بتقديم القاف مثل صعقته الصاعقة بتقديم العين اذا اهلكته
او احرقته او شدة الصوت ولم يشترط هنا معنى الاهلاك بل اكتفى بشدة الصوت اكتفاء بقوله
لاستواء كلا البنائين وايضا شدة الصوت قد يؤدي الى الاهلاك وهي في الاصل اما صفة
لانها الان اسم بحسب الاستعمال نقل من الوصفية الى الاسمية في الاولى انه يكون التاء للنقل من الوصفية
الى الاسمية كما في الحقيقة اما صفة لقصفة الرعد فيكون التاء للتأنيث او للرعد فلا يكون التاء للتأنيث
لكونه موصوفه مذكرا فيكون للمبالغة كما في الراوية وهو الراوي الذي يكثر الرواية شعرا كان او غيره
او مصدر لانه فاعلة من الناء وجد فيها يكون مصدرا نحو قمت قائما ونحو العافية بمعنى العفو
والكاذبة بمعنى الكذب لكنه مقصور على السماع ولعدم العلم بالسماع هنا او لعدم شهرته اخر
هذا الاحتمال وهذا بيان لاصل معناه ونقل الى الاسم كما تقرر فهو اسم لقصفة رعد لا صفة بحسب
الاستعمال وجمع الصاعقة صواعق بلا شذوذ لان فاعلا اذا نقل الى الاسمية يجمع على فواعل
قياسا بلا شذوذ واذا كان صفة باعتبار اصل وضعها يجمع على فواعل قياسا فان فاعلا اذا
كان وصفا للمذكر العاقل فلم يجمع على فواعل بلا شذوذ كما صرح به الفاضل الجاربردي وحذر الموت
نصب على العلة اي على انه يكون مفعولا له للفعل المعلل بالصواعق لئلا يلزم تعدد المفعول له
بلا عطف وهذا من قبيل ضربت تأديبا له فهو غرض متأخر والصواعق باعث متقدم ولعل لهذا اشير
من هنا وذكرت هناك كقوله اي الحاتم الطائي الجواد المشهور واغفر عوراء الكريم ادخاره
لان كون المفعول له معرفة نادر دون النكرة ان وان كان نادرا لكنه مستعمل في كلام الفصحاء فيكون فصيحا والعوراء
الكلمة القبيحة وادخاره مفعول له معرف بالاضافة كحذر الموت وهذا محل الاستشهاد والمعنى لو انساء
انسان بالقاء الكلمة المرة القبيحة استرها ولا اكافئه عليها لادخاره ليوم احتاج اليه فيه كذا فسروه لكن
حث على مكارم الاخلاق والصبر على الاذى فالاحسن ان المراد ادخار مودته ومحبته على انه يكون الصبر اجمالا
الكريم حاصل ولا اكافيه لتدوم مودتنا واما شتم اللئيم فاعرض عنه تأديبا للمبالغة في الكرم كما قال
واعرض عن شتم اللئيم تكرما فهو يفيد انه في مقابلة الاساءة بفعل الاحسان صديقا كان المسيء او عدوا
زوال الحيوة اي عدمها عما يتصف بها بالفعل فاطلاقه على العدم السابق على الحيوة كما في قوله تعالى وكنتم اموا
فاحياكم مجاز ولا يلزم كونه عدم الحيوة عن الجنين عند استعداده للحيوة موتا لعدم اتصافه بالحيوة
بالفعل والحيوة حقيقة في القوة الحساسة او ما يقتضيها كذا قاله المص فيفسرونه تعالى وكنتم امواتا فاحياكم
وقيل هي قوة هي مبدأ الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع اي تتبع اعتدال المزاج المسمى باعتدال
النوع فيكون بين الحيوة والموت تقابل العدم والملكة وقيل عرض اي موجود في الخارج يضاد الحيوة
بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان الخلق ايجاد بمعنى اعطاء الوجود فيكون الموت موجودا كالحيوة وردّ بان
الخلق هنا بمعنى الايجاد فانه معنى شرعي يجب اعتباره في كل موضع بل بمعنى التقدير وهو معنى لغوي
يعتبر عند قيام القرينة على عدم المعنى الشرعي كقوله تعالى اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير الاية وههنا كذلك

٦ والله محيط بالكافرين ٧

فيكون بمعنى التقدير والاعدام اى الاعدام الحادثة مقدرة اى مقضية واما الاعدام الازلية فلا يتعلق
بها الارادة ولا التقدير اللهم الا ان يتكلف قال المص في اوائل سورة الانعام ومن زعم ان الظلمة عرض
يضاد النور احتج بهذه الآية ولم يعلم ان عدم الملكة كالعمى ليس عدما صرفا حتى لا يتعلق به الجعل وفيه
بوهم كلا خلافه لشامل وتدليل والاعدام مخلوقة لما انها شائبة التحقق يعني ان استعداد الموضوع
معتبر في مفهومها وهو امر وجودي فيجوز ان يعتبر تعلق الخلق والايجاد باعتبار ذلك وما ورد في الحديث
من ان الحياة فرس والموت كبش املح حتى ذهب بعض الظاهرية الى انهما جسمان فهو من قبيل التمثيل
وقد صرح به شراح الحديث في قوله عليه السلام يؤتى بالموت يوم القيمة على صورة كبش املح ليذبح وفي
قوله عليه السلام على صورة كبش اشارة اليه فلا ينبغي ان يغفل عن اشاراته العلية وتلويحاته السنية
ق ٦ لا يفوتونه لا يفوت المحاط به المحيط وفيه اشارة الى ان الكلام استعارة تمثيلية فنوضحه وكونه على بصره دال
ان حمل على الجنس كما هو الظاهر فلا يكون من قبيل وضع الظاهر موضع المضمر وان حمل على العهد فيكون من
هذا القبيل للتنصيص على كفرهم ق ٧ والجملة اعتراضية هذا مسلك الزمخشري فانه اختار جواز كونه وقوع
في آخر الكلام وتبعه المص كذا قيل لكن الظاهر ان مراده بيان ما ذكره ابو حيان من انه وقعت بين جملتي
يجعلون اصابعهم ويكاد البرق وهما من قصة واحدة فيكون موافقا لما ذهب اليه الجمهور من انه واقع
باثناء الكلام او بين الكلامين متصلين معنى والنكتة فيه التنصيص على كفرهم وعدم خلاصهم من عذاب
الله تعالى بوجه من الوجوه وتركه لا يخلصهم الخداع فيه نوع رمز الى ان المراد المنافقون اذ الجبن والخرع
من اوصافهم فيكون اللام للعهد لكن قد عرفت انها للجنس وان المنافقين يدخلون فيهم دخولا اوليا فلعل
تعريض بان الخداع لا يجدي كقوله تعالى في سورة الطارق والله من ورائهم محيط ولعل الكيد والخداع
لا يختص بالمنافقين وقد تقدم في القرآن تكذيبهم قال تعالى انهم يكيدون كيدا واكيد كيدا ومكروا ومكر الله
فلا اختصاص لهما بالمنافقين وان كانت طرق الحيلة مختلفة بينهم فهم مشتغلين في اصل الكيد ق ٧ ه كانه
جواب لمن يقول فيه رد لمسلك الزمخشري فانه قدر السؤال بانه فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق
ويترأى في بادي الرأي انه انسب بالجواب لكن مختار المص احسن فان قوله تعالى ولو شاء الله لذهب
بسمعهم وابصارهم يقتضي ما ذهب اليه المص ولهذا قال المص هناك اي ولو شاء الله ان يذهب بسمعهم
بقصيف الرعد وابصارهم بوميض البرق لذهب بهما ولا ريب في ان السمع لا يذهب بالبرق وانما
ذكر البرق لانه لا يخلو الصواعق عنه عادة والمعنى يكاد البرق المقرون بالصواعق ولشدة تأثيره مع
الصواعق خص بالذكر اولانه اشير الى العموم ثانيا بقوله ولو شاء الله الآية ولا ينبغي ان يغفل عن نزيه
ما ذكره المص وسر ما اختاره انه حمل قوله يجعلون اصابعهم الآية على كونه جوابا عن سؤال بانه كيف حالهم
مع ذلك اي مع تلك الظلمات ورعد وبرق فاجيب بان حالهم بلغ في الصعب منه وهو ابتلاء الصواعق
فلما دخل السؤال عن حالهم مع البرق في السؤال المذكور تيقن جزم انه حمل على جواب سؤال عن حالهم
مع تلك الصواعق الهائلة لذكره عقيبه مع تلك القرينة المذكورة القوية ق ٨ وضعت لمقاربة الخبر

٨ الخبر

٧ لا يفوتونه ٤ لا يخلصهم الخداع والحيل

٥ استئناف ثان

٦ ما حالهم مع تلك الصواعق

٧ وكاد من افعال المقاربة

ق وضعت لمقاربة الخبر هذا اصطلاح النحاة باعتبار افراده والا فبعضها ما هو للشروع كطفق ومنها
ما هو للترجي كعسى لعروض سببه اي سببه التام اذ وجود شرط وانتفاء مانع من جملة السبب التام
لكن بمجرد عروض سببه يفيد قرب مضمون الخبر من الوجود للفاعل ولم يتعرض المقاربة عند وجود الشرط
وارتفاع الموانع كلها مع تحقق السبب فان تأثير السبب اقوى من تأثير الشرط وانتفاء الموانع حتى لو وجد
الشرط وارتفع المانع من غير وجود سببه لا يعرف استعمال كاد هناك ق وعسى ببينه تطفلا وكنفا
لحال كاد ولهذا قال وعسى موضوعة لرجاء فهي خبر محض ومعنى قوله موضوعة لرجاء موضوعة لرجاء
دنوه يدل عليه قوله الآتي لمشاركتهما في اصل معنى المقاربة نحو لمقاربة الخبر من الوجود وعسى لرجاء دنوه
فعسى عند المص داخل في افعال المقاربة ولا ينبغي ان يقال ان عسى ليس من افعال المقاربة عند المص
اذ هو طمع في حق غيره تعالى وانما يكون الطمع فيما ليس الطامع على وثوق من حصوله فكيف يحكم بدنو حصول
ما لا يوثق بحصوله وبهذا اختار الفاضل الاسترابادي وتبعه المص ولذا لم يقل وعسى من افعال المقاربة لانه
من ذلك ان لا يكون مدلوله المقاربة الحصولية والمدعى ليس ذلك ولا يلزم ان لا يكون مدلوله المقاربة رجاء
وهو المدعى فانه في الرجاء نوع مقاربة لانه ترقب حصول شيء وانتظاره فان الطامع وان لم يكن على وثوق
من حصوله لكن على رجاء من حصوله لا يائس من حصوله وبهذا علم ان التمني يباينه واما القول وان لا يجوز ان يقال
رجاء دنو الخبر لان عسى لطمع حصول مضمونه مطلقا سواء يرجى حصوله عن قريب او بعيد مدة طويلة
يقول لعسى الله ان يدخلني الجنة وعسى النبي ان يشفع لي فضعيف جدا لان قرب كل شيء قرب يناسبه
اذ تحقق السبب يقتضي تحقق المسبب ولو بعد حين فاذا تحقق يكون حصوله رجاء قريبا وقد فسر المص قوله
عذابا قريبا بعذاب الآخرة ثم قال وقربه لتحققه فان كل ما هو آت قريب انتهى وقد قال الشاعر ما ابعد ما
فات وما اقرب ما آت والقولان المذكوران ونحوهما انما يقال فيما اذا تحقق العادي نفي المسبب
بحسب العادة والرجاء وعدم الجزم لعدم كون السبب عقليا وهذا سر ما قاله الجزء الحواشي
رجاء دنو الخبر ق فهي اي كاد خبر محض ليس فيه شائبة الانشائية لكونها موضوعة لمقاربة الخبر ولذلك
جاءت متصرفة اي لها ماض ومستقبل ومجهول وامر ونهي كسائر الافعال الموضوعة للاخبار بخلاف
عسى فانه غير متصرف حيث لا يجيء منه مضارع ومجهول وامر ونهي المعتبرة لذلك من الانشاء وانما لم يتصرف
لكونها مستعملة في الانشاء شبيهة بالحرف اذ الانشاء في الاغلب من معاني الحروف والحرف
لا يتصرف فيها وكذا ما يشابهها لكن هذا بناء على المشهور من قول النحاة وفي كلام بعضهم جاء عسى
وعسيا وفي شرح المقامات انه يقال عسيت اعسى وعلى هذا يقال عاس وجاء ايضا عسى
بكسر السين بوزن حذر كذا قاله بعض المحشين ق وخبرها اي خبر كاد مشروط فيه ان يكون مضارعا
غير مقترن بان المصدرية الاستقبالية لمنافاتها لما قصد منها وهو القرب فاختير المضارع الدال على
الحال المناسب للقرب فانه وان احتمل الاستقبال لكن عند تجرده عن علامة الاستقبال يتبادر منه الحال
بمعونة المقام وهذا على الاكثر الاشهر والا فقد يجيء مع ان وقد يكون الخبر جملة اسمية نحو

٤ نكتة لم يوجد

٥ اما لعروض مانع او لفقد شرط

كلام على حده

انه اي الخبر المقصود بالقرب اي بقرب حصوله للاسم بخلاف الماضي فانه يحتمل الانقطاع فلا يدل على
القرب والجملة الاسمية لا يدل على التجدد بل يدل على الدوام عقلا وذنب الحصول انما يكون في المتجدد
عبرانه اي لفظه انه متعلق بقوله مضارعا قوله لمثل ركتمانه علة للحكمين وفي هذا الكلام دليل على انه
فيها معنى المقاربة عند المص كما مر توضيحه ق وقرئ يخطف بكسر الطاء الخفيفة وهي قراءة مجاهد والفتح
افصح والواحد اصلا وقرئ في الشواذ يخطف بفتح الخاء وكسر الطاء المشددة واصله يختطف فنقلت
وقرئ ايضا يخطف بكسر الخاء لالتقاء الساكنين لانه لم ينقل حركة التاء الى الخاء بل حذفت فلزم
التقاء الساكنين فحرك الخاء بالكسر واتبع الياء لها فصار يخطف بكسر الياء والخاء وتشديد الطاء وقرئ
ويتخطف كقوله ويتخطف الناس من حولهم لكن هنا يتخطف بالبناء للفاعل ونصب ابصارهم لانه متعد
وفي قراءة المزيدات مبالغة ق استئناف ثالث ولذا اختير الفصل خفوق البرق المقارن للصواعق
فانه خفوق فوق الخفوق الذي للبرق الغير المقارن لها فبملاحظة ذلك يشمل السؤال المذكور الخفوق
بضم الخاء المعجمة والفاء في آخره قاف لمعانه واصله الاضطراب وسمي به اللمعان لاضطرابه وخفيته اي
اختفائه كما هو شأن البرق قال الشاعر وكأنه البرق مصحف قار ق فانطباقا مرة وانفتاحا وخفيته
بفتح الخاء المعجمة وسكون الفاء وبامثاله تخبئة وهاء تأنيث بزنة المرأة وتارتي مثنى تارة وهي
المرة والحالة اي في حالتي الظهور والخفاء والاستتار كلما لم يستوا فيه وكلما اختفى واظلم بسبب اختفته
قاموا وقفوا ق واضاء اما متعد اي بنار وقرينة ترجيحه وهو وان احتاج الى حذف مفعول لكن قوله
مشوا يقتضي ظهور محل مشي كلما نور لهم اعبر به توضيحا لمعنى التعدية اذ نور لا يحتمل غير المتعدي ولا
فالفرق بين الضوء والنور واضح وقد مر البحث في نور نوح فلما اضاءت ما حوله الآية وتكرر مشى لعدم
تعينه وفيه اشارة الى كمال حيرتهم وفرط دهشتهم بشوله في اي ممشى ظهر لهم ولا يردونه ممشى سويا
اخذوه اي شرعوه وسلكوه ابتغاء اي للوصول الى البعيد والنجاة عن المهلكة وضمير اخذوه راجع الى المفعول
المحذوف وهو الممشى اي موضع المشي وفيه اشارة الى انه يجر فيه في النظم الجليل راجع الى المفعول المحذوف وذكر
مراد معناه كما حقق ذلك في قوله تعالى يجعلون اصابعهم وعلى تقدير كونه لازما فهو راجع الى الضوء
المدلول عليه دلالة تضمنية بقوله اضاء لكن بتقدير مضاف وهو مطرح وعن هنا قال مشوا في مطرح
نوره في تقرير معنى كونه لازما ومن هنا ظهر رجحان كونه متعديا ايضا لترك مطرح نوره الادلى مطرح نوره
اذ لا مقتضى لها للعدول عن الضوء الى النور ق وكذلك اظلم اي اما متعد نقلا عن البرق والمفعول
مفعول محذوف والمعنى واذا اظلم البرق بسبب انطفائه واستتاره نور كل ممشى قاموا والحذف
هنا يعتبر كليا وهناك يعتبر جزئيا غير معين ولا يصح هناك ان يقال كل ممشى وفي استعماله متعديا لا يخلو
فيه نوع خفاء حاول بيانه فقال فانه جاء متعديا وهو لم يتعرض لمجيئه لازما لظهوره منقولا من ظلم
الليل بكسر اللام فنقلت الى الافعال بالهمزة فهمزة الافعال للتعدية كما ذهب وعلى تقدير كونه
لازما فالهمزة في الافعال للصيرورة ولا ضير فيه لدلالة نظائره مثل اشرق واضاء اي برقا له للهمزة في الافعال

٤ ليؤكد القرب بالدلالة على الحال وقد تدخل عليه حملا على عسى ٤ كما جعل عسى
٥ والخطف الاخذ بسرعة
٦ على انه
٨ كانه قيل ما يفعلون في تارتي خفوق البرق
٩ فاجيب بذلك
١٠ والمفعول محذوف
١١ اولازم بمعنى كلما لمع لهم

الافعال المعداة كثيرة لا مانع من اشتراكهما في كلمة واحدة ق ويشهد له قراءة اظلم فانه بهذه
الجملة معطوفة على كلما اضاء لهم فيجب ان يكون فيها ضمير راجع الى البرق مثل ضمير اضاء سواء كان
معلوما او مجهولا فلا احتمال ان يكون اظلم مسندا الى عليهم حتى يحتمل ان يكون شاهدا على التعدية
فهو ظرف مستقر كما ان لهم في اضاء لهم ظرف مستقر لكن اسناد اظلم اذا كان مبنيا للمفعول الى البرق
مجاز بعلاقة السببية لان انطفاءه واختفاءه سبب لخلق الله الظلام عليهم ق وقول ابي تمام
كنيته لكونه مصدرا بالاب واسمه حبيب بن اوس بن الحارث بن قيس الطائي اظلما حالي
ثمت اجليا ظلاميهما عن وجه امرد اشيب اراد بالحالين اليوم والليلة او الجنون والشر
او الغنى والفقر وقيل الارشاد والتأديب وثمت حرف عطف لحقتها التاء والمراد بجلائهما
ظلاميهما افادتهما له تحقق الارشاد والتأديب بقوله هما راجع الى العقل والدهر المذكورين
قبله فانه ما قبله احاولت ارشادي فعقلي مرشدي ام استمت تأديبي فدهري مؤدبي
النهي في احاولت للانكار والخطاب للعاذلة وام متصلة ويجوز ان تكون منقطعة
استمت عطف على حاولت واصله استيمت من الاستيام وهو التكلف في الطلب يحصل البيت
انكار ارشادها وتأديبها لاغنائه ارشاد العقل وتأديب الدهر عنهما قال التبريزي
في شرح الديوان جعل اظلم متعديا وذلك قليل في الاستعمال والقول بانه لازم فيها وانه
حالي منصوب انتصاب الظرف يدفعه قوله اجليا ظلاميهما لانه متعدي اجليا الى الظلامين
لو دعي وجه عني به نفسه اي عن وجهي وانا شاب في السن وشيخ في تجربة الامور
او اشيب في غير اوانه لشدة ما لاقاه من الشدائد والمعنى الاول هو المعول عليه وفيه صنعة الطباق وامرد
واشيب تجريدا والتفات ويزم التفصيل في قرنيها الباء نعيدها في حل قول امرئ القيس
تطاول ليلك بالاثمد ق فانه وان كان من المحدثين من الشعراء على طبقات جاهليون كامرئ
القيس وزهير والمخضرمون الذين ادركوا الجاهلية والاسلام كحسان ولبيد والمتقدمون من اهل
الاسلام وهم الذين كانوا في الصدر الاول من الاسلام كجرير وفرزدق وهؤلاء كلهم يستشهد بكلامهم
في اللغة والمولدون وهم من بعدهم كبشار والمحدثون وهم من بعدهم كابي تمام والبحتري والمتأخرون
كمن حدث بعدهم من شعراء الحجاز والعراق وهؤلاء لا يستشهد بشعرهم في اللغة بالاتفاق في الاباية
يجعل ما يقوله المحدثون بمنزلة ما يرويه وعن هذا قال المص فلا يبعد ان يجعل ق واذا في
مع الاضاءة كلما وهذا بناء على ما اشتهر من ان كلما للعموم واذا للاهمال وقد يستعمل اذا في العموم
ايضا لكن المص بني كلامه على ما هو المختار عندهم وقول الجلبي لا فرق عندي بين كلما واذا الا من
جهة المعنى اذ التكرار يفهم من كلمة اضاء لزم منه التكرار ايضا في اذا اظلم عليهم قاموا اذ الامر
دائر بين اضاءة البرق والاظلام ومتى وجد ذا انعدم ذا فلزم من تكرار وجود ذا تكرار عدم ذا
اذ المراد بنكتة ايراد اذا المفيد للجزئية بعد ايراد كلما للاشعار بانهم منها لكونه على المشي

الوقوف لاجل ان المشي سبب نجاتهم والوقوف يؤدي الى هلاكهم فالعاقل حريص لما ينفعه وا
وسعوض عما يضره ولافادة ذلك اختير كلما في اضاء لهم واذا في اظلم ولا ينافيه لزوم تكرار القيام
والوقوف ايضا بقرينة خارجية على انه لا يلزم انه متى وجد الاظلام وجد الوقوف كما انه
وجد الاضاءة وجد المشي لجواز منعهم حين الاظلام طمعا لحصول الاضاءة عقيبه سريعا
كما هو المشاهد في بعض الاحيان والفرصة واحد الفرص كغرفة وغرف واصل معناها النوبة
في شرب الماء القليل يقال جاءت فرصة فلان اي نوبته ونقل الى النهزة بالزاء المعجمة ومعنى
انتهزتها انتهضت اليها وقام مبادرة وحراص جمع حريص والتوقف معنى قوله قاموا لكن الاولى
الوقف كما قال ومعنى قاموا وقفوا ونقف من الوقف لا من الوقوف كقام في مقابلة قعد
او جلس عند من يفرق بينهما فيكون قام مجازا عن الرواج وقد يكون قام في مقابلة مشى فيكون مجازا
عن الكساد وعدم الرواج وهو المراد هنا ومنه قامت السوق اذا ركدت وكسدت وقد تقدم في
تفسير قوله تعالى ويقيمون الصلوة من قامت السوق اذا نفقت وراجت فهو من الاضداد
وركد الماء اذا لم يجر ويكون بمعنى سكن لكونه لازما لعدم الجري وهو المراد هنا واسناد الركود الى السوق
مجاز لكونه محلا لركود التجارة وكسادها وكذا الكلام في الرواج ووجه كون القيام المقابل للقعود
مجازا في الركود والسكون ان السكون لازم له لزوما عرفيا كالقعود فان السكون لازم له ايضا فيستعمل
كل منهما في الركود ويقتضي المقام قوله ان يذهب بسمعهم بقصيف الرعد اشارة الى المفعول المحذوف
الصريح وهو ان يذهب بقرينة الجواب والغير الصريح وهو بقصيف الرعد وهو شدة صوته الظاهر
انه اراد به الصاعقة وبهذا يظهر كونه جوابا عن السؤال المذكور فالاكتفاء بالقصيف مع انه
عبر عنه فيما تقدم بالرعد مع انها نار لا لاختصاص فان السبب لذهاب السمع لا مدخل فيه للنار ولا ارادة
الكل بذكر الجزء وابصارهم عطف على سمعهم اي ان يذهب بابصارهم بوميض البرق اي لمعانه
فقدر هنا المفعول الغير الصريح وميض البرق لانه سبب ذهاب الابصار وهو لمعانه كما ان ذهاب
الاسماع بقصيف الرعد ولا تنس ما ذكرنا من ان مطابقة الجواب بالسؤال المذكور محلا خطه
قوله تعالى ولو شاء الله الآية فانه فيه اشارة الى الصاعقة والبرق كما عرفت وتوغل في خفوق البرق
وخفيته في تقرير السؤال دونه قصيف الرعد لظهوره حيث ذكر عقيب الصواعق وخفاء شمول
السؤال عن حالي البرق فلا تغفل عن هذه الدقيقة الانيقة والباء في بسمعهم وابصارهم
للتعدية وفي بقصيف ووميض للسببية وتعديته في النظم الجليل بالباء دون الهمزة قد مر
في قوله تعالى ذهب الله بنورهم الآية والظاهر ان المراد القوة السامعة والباصرة لا الجارحة المخصوصة
والقصيف فعيل وكذا الوميض مصدر له وهو المراد هنا اذ المراد شدة الصوت واللمعان كالتدبير لا باعتبار
كونهما وصفين وتكلموا في كون هذا القول عطف فقيل انه معطوف على كلما اضاء لهم الآية بناء
على ان المعطوف على الاستئنافية لا يجب ان يكون جوابا لما هو كان المعطوف عليه جوابا عنه كما في

قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون فان الاولى استئنافية والثانية لا مدخل لها في
الجواب كذا قيل وجوز قدس سره كونه معطوفا على جميع ما قبلها من غير تكلف وكانه جعل من عطف
القصة على القصة لخروجه عن التمثيل وفيه يطلب المناسبة بين القصتين لا بين اجزائهما
من المبتدين والمسند اليهما والمناسبة المصححة للعطف بين القصتين غير ظاهرة فالاولى كونه
حالا بتقدير وهم لو شاء الله لذهب الآية وهو محط الفائدة اذ به يرتبط الجواب بالسؤال الذي
تزره المصنف كما في الكشاف كما عرفته قوله ولقد تكاثر اللام لام الابتداء اذ لا وجه للقسم هنا صيغة
التفاعل للمبالغة في شاء واراد ومتعلق بهما انه وقع في حيز الشرط لدلالة الجواب عليه كما انه
الى المصنف بقوله ولو شاء الله ان يذهب قوله الا في الشيء المستغرب فانه لاستغرابه لا يكفي عنه قرينة الجواب
بل يصرح به دفعا لتوهم غيره فلو قيل فلو شئت بكيت دما لجاز توهم قصدك لو شئت ان ابكي
الدمع لبكيت الدم بدله بل هذا راجح لان تعلق البكاء بالدم غريب نادر فالمفعول هنا ليس البكاء
مطلقا بل بكاء الدم فلا يكون الجواب قرينة عليه قوله فان المعنى لما كان محتملا لما ذكرنا من ان قصد
لو شئت ان ابكي دمعا على جريانه العادة بكيت دما من غير قصد اما لعدم الدموع بكثرة البكاء
واما لفرط الحرارة واحتراق الكبد والمعدة فلا بد في مثل هذا من ذكر المفعول تنصيصا على
المقصود دفعا للتوهم المذكور فلا وجه للاشكال بان الكلام في مفعول المشيئة فلو قيل لو شئت
بكيت دما واكتفى بقرينة الجواب لم يحتمل سوى لو شئت ان ابكي دما لبكيته فكيف يدعى عدم
الاحتمال مع حسن المعنى المذكور وهو لو شئت ان ابكي دمعا لبكيت دما لنفاد الدمع بكثرة
البكاء لشفاء الجوى ولا يضره كون الكلام في مفعول المشيئة لان مفعولها هو البكاء المتعلق با
بالمفعول والجواب ان كان قرينة كان قرينة على البكاء المقيد لا المطلق فانه نظر الى المعتاد كان المعنى
ما ذكر لو شئت ان ابكي دمعا لبكيت دما بلا اختيار وان نظر الى الجواب كان المعنى ولو شئت
ان ابكي دما لبكيت دما فلا بد من ذكر المفعول وهو البكاء المقيد دفعا للتوهم قيل قائل هذا البيت
ابو يعقوب الخزيمي يرثي بقصيدته جريم بن عامر المري وفي شرح شواهد المغني يرثي بها ابنا
له واخره (ولكن ساحة الصبر اوسع) قال دما في بعض الحواشي من انه للبحتري كانه من تحريف
الناسخ والبكاء الدمع مع الحزن او مطلق الدمع والقول الاول بناء على الاكثر والا فالبكاء قد يكون
مع السرور حتى قالوا الدمع يكون حارا مع الحزن وباردا مع السرور وبكاء البكرجيه الاستبدال ود
ان كان الدمع حارا وان كان باردا وجه دمعة السرور باردة هو ان سبب البكاء ارتفاع ابخرة
تعصر بها ما في الدماغ من الرطوبات حتى تسيل وتلك الابخرة تكون حارة فيها عند الحزن لاشتد العدم
انتشارها كما في الظاهر على البشرة ثم انه اذا كان جواب لو نفيا كقوله تعالى ولو شاء الله ما اقتتل
الذين وقوله تعالى لو شاء الله ما اشركنا وقوله تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه لا يكون المفعول
المقدر من جنس الجواب لان المشيئة والارادة لا تتعلق بالاعدام الازلية والاولى ان الاعدام

فحذف المفعول لدلالة الجواب عليه
حذفه في شاء واراد حتى لا يكاد يذكر
كقوله ولو شئت ان ابكي دما لبكيته

تحقيق ولو شئت ان ابكي دما
مطلب

مطلب
الدمع عند السرور بارد ومع الحزن حار

وقام الماء اذا جمد
ما لو شاء الله
لذهب بهم

لاعدام حادثة قال قدس سره في شرح المواقف لان استناد العدم الى مشية القادر يقتضي حدوثه كما في
الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا انتهى ولهذا قدر المص في الاية الاولى هكذا ولو شاء هدايتهم
ما اقتتلوا وفي الاية الثانية قال ولو شاء الله توحيدهم ما اشركوا وفي الاية الثالثة ولو شاء ايمانهم ما فعلوه
على ان ما ذكره المص مآل الجواب ولازمه فانه كثيرا ما يعبرون عنه النفي بالاثبات اللازم كقوله تعالى فما
ربحت تجارتهم اي خسرت تجارتهم وما وقع في قوله تعالى يريد الله ان لا يجعل لهم حظا في الاخرة فمما
بمثل ما ذكرناه اي يريد الله ان يجعل لهم حرمانا او عذابا وكذا نظائره ق فظاهرها تفريع على
كون لو من حروف الشرط وفي نسخ معتمدة بالواو كما هو الظاهر والمعنى وظاهر لو في هذه الاية
المذكورة مستعملة في طريق الاستدلال كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
فانه لنفي تعدد الالهة لامتناع الفساد اي الاستدلال على انتفاء تعدد الالهة بانتفاء
فساد العالم فيكون لانتفاء الاول لانتفاء الثاني وهذا مختص بمقام الاستدلال وهو مسلك ابن الحاجب
~~...~~ والمص حمل ما ذكر عليه فقال وظاهر لو هنا الدلالة على انتفاء الاول
لانتفاء الثاني اي الاستدلال على انتفاء الشرط بانتفاء الجزاء اذ انتفاء ذهاب سمعهم
وابصارهم يفيد العلم بانتفاء مشيته تعالى اياه فان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
ضرورة وبداهة سواء كان اللازم عاما او مساويا بالملزوم والى هذا اشار بقوله انتفاء الملزوم
وقد يستعمل لو لانتفاء الاول لانتفاء الثاني الاول في مقام غير الاستدلال وقد اشار اليه
وظاهرها الدلالة اي الا ان لها معنى آخر خلاف الظاهر وهو ما ذكرناه اي سبب انتفاء
ذهابا باسماعهم وابصارهم في الخارج عدم تعلق مشيته به مع تظاهر الاسباب من شدة
الصوت وسيف البرق بل التفات الى ان علة العلم بانتفاء الجزاء ما هي وهذا المعنى
الجمهور والمص صرح بهذا المعنى في مواضع من تفسيره قال في تفسير قوله تعالى ولو شاء الله
لجمعهم على الهدى الاية اي ولو شاء الله جمعهم على الهدى لوفقهم على الايمان حتى يؤمنوا
ولكنهم لم يتعلق به مشيته فلا تتهالك عليه انتهى فبين ان انتفاء جمعهم لانتفاء
تعلق مشيته تعالى به وهذا المعنى غير ما اختاره صريحا وعين ما لوح اليه فلا ينبغي ان يقال
ان المص يتبع فيه ابن الحاجب فانه استعمل كلا المعنيين في كتابه كما عرفته والمناقشة في
العبارة على تقدير كون المراد ان ظاهر الاية هنا الدلالة نقيدها بان حق العبارة الدلالة
على انتفاء الاول بانتفاء الثاني لانه يقال دل عليه كذا دون لكذا مدفوعة بان اللام في لانتفاء
الثاني تعليلية لا صلة الانتفاء يرشدك اليه قوله ضرورة انتفاء الملزوم الخ وما فهم من كلامهم
ان الشيخ ابن الحاجب لا ينكر ما اختاره الجمهور لانه يتمسك في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
للاية اذ لا يلزم من انتفاء تعدد الالهة انتفاء الفساد لجواز اختلال انتظام العالم لجواز ذي الارادة
من الله الواحد لمقتضى لذلك وقع منه تعالى تخريب بعض العالم فيجوز تخريب نظام العالم لحكمة

ولو من حروف الشرط
الدلالة على انتفاء الاول لانتفاء الثاني
ضرورة انتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم

وعند الشيخ ابن الحاجب في مثل هذا حمل لو على ما اختاره الجمهور والا لاضاء عليه الحال وثبت فيه البال
والجمهور لا يبعدون ان يتمسكوا بما اختاره ابن الحاجب لان استعمالها على قصد لزوم الثاني للاول مع انتفاء
اللازم ليستدل به على انتفاء الملزوم كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا الاية ولا مجال لانكار
هذا الاستعمال كما لا مجال لانكار الاستعمال الاول غاية الامر ان النزاع في كثرة الاستعمال وقلته فابن الحاجب
ادعى ان الاستعمال الاكثر ما ذهب اليه والجمهور اختاروا عكسه وادعوا انه اكثر استعمالا وما نقل عن
ابن الحاجب انه خطأ ما ذهب اليه الجمهور فمحمول على ادعائهم انه اكثر استعمالا والقول بانه مخطئ
في تخطئته اذ الحق ان ما اختاره الجمهور هو الاكثر المشهور بحث آخر وهذا التوجيه وان كان خلاف
الظاهر لكن الاحسن ان ينبغي لكلامهم محملا حسنا حتى لا يلزم لهم انكار ما هو مشهور استعماله
عند البلغاء فان استعمال لو في كلا المعنيين ذايع بين الفصحاء ولها معنى ثالث في نحو نعم العبد صهيب
لو لم يخف الله لم يعصه وهذه معان ثلاثة لها اما بالاشتراك او بعضها حقيقة وبعضها تابعة في
اللغة واستعمال العرب وللشيخ التفتازاني في المطول بحث ونصرة الجمهور وبعضه مندفع بما ذكرنا
فليتأمل ق تع بزيادة الباء لتأكيد التعدية او على انه اذهب لازم كما قيل بنحوه في تنبت بالدهن لكنه
اذهب لانها ضعيفة ق وفائدة هذه الشرطية ابداء المانع اي المقصود من هذه الشرطية
افادة ان الاسباب لذهاب سمعهم وابصارهم متحققة باسرها سوى المشية به ولو تحققت
لذهب اسماعهم وابصارهم لكن لحكمة دقيقة لم تتحقق المشية فلم يتحقق الذهاب المذكور وفيه دليل
على ان ما اراده يجب وقوعه وان ما لم يرد لم يقع البتة وان تعاضد الاسباب وتظاهر الالات مع
ما يقتضيه اي عادة والتنبيه على ان تاثير الاسباب في مسبباتها اي بطريق جري العادة والمذهب
عند الاشاعرة ان الاشياء مستندة اليه تعالى ابتداء فلا تاثير في الاسباب بل المؤثر هو الله تعالى
عند تحقق الاسباب بطريق العادة وفي تقريره نوع تسامح فتحقق الرعد والبرق والصواعق
في ظلمات كثيرة اسباب عادية لذهاب سمعهم وابصارهم بخلق الله تعالى لكن عدم تعلق المشية
به كان مانعا لم يتحقق ذلك لكن ظاهر كلامه هذا ان لو حمل على انتفاء الثاني لانتفاء الاول
وهو مسلك الجمهور فاخر كلامه لا يلايم اوله فاما ان يقال اشار بها الى ما جوزه فيما سبق
حيث قال فظاهرها الدلالة الخ فبين المعنى هنا على خلاف الظاهر والاشارة الى المعنيين
في الموضعين غير غريب عنه واما ان يقال بان لو هنا استدلالية لقصد ان العلم بانتفاء
المشروط الثاني الموجود السبب الموقوف على الشرط ثم يوجب العلم بانتفاء الشرط فلا تنافي وفيه بحث
لا يخفى ق دافع بقدرته لا تاثير للاسباب اصلا فانه قد يوجد السبب ولا يوجد المسبب كما
نحن فيه وكما يوجد الاكل ولا يوجد الشبع وايضا قد يوجد المسبب بدون السبب ق كالتفريع
به اي بالتنبيه والتقرير له ولذا ترك العطف لكمال الاتصال بينهما وايراده بان للتأكيد للمبالغة

قوله ولا ذهب بسمعهم
لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة

في تحقق مضمونه والاعتناء بشانه وهذا دليل على المذكور قبله كانه قيل ان الله تعالى قادر على
ذلك لانه شيء ممكن مقدور وكل شيء ممكن مقدور فهو قادر عليه وبعضهم منه وجه آخر لا يراده
بالتأكيد ولما دخل القدرة على اذهابه دخولا اوليا فهو غير مصرح به لكنه كالتصريح لما ذكرناه
والتقريب بالبينة فاذا ثبت انه تعالى قادر على كل شيء ممكن لزم ان لا يكون غيره تعالى قادرا موثرا
استقلالا او جزءا لبرهان التمانع وقدرة العبد سبب عادي لتأثير قدرته تعالى في افعال العباد وقدرته
تعالى وتعلقها تابعة لمشيته وارادته فثبت ان جميع الاشياء الممكنة واقعة بمشيته تعالى فاتضح كون هذا
القول الجليل كالتصريح بما سبق ق يختص بالموجود اي في اصطلاح الاشاعرة وهم لا ينكرون اطلاق
الشيء على المعدوم مجازا او لغة وفي هذه الآية يعم المعدوم ايضا اشار اليه المص ومراده في اصطلاح
اهل السنة على الحقيقة ولا مجال لانكار اطلاقه على ما ذكرنا فانه تعالى قادر على المعدوم حال بمعنى انه ان شاء
وجوده اوجده وان لم يشأ وجوده لم يوجده كما انه تعالى قادر على الموجود حال وجوده بمعنى انه ان
عدمه اعدمه وان لم يشأ عدمه لم يعدمه فيلزم التعميم الى الممكن الموجود والمعدوم ق المشتق الاصل
اي في اصل اللغة مصدر شاء وهذا واضح مستغن عن البيان لكنه ذكره تمهيدا لما بعده اطلق بمعنى شاء
اصله شائي بتشديد الياء فاعل اعلال قاض اي مصدر اطلق على الفاعل وهو من قامت به المشية
كعدل بمعنى عادل ثم شاع حتى صار حقيقة عرفية ومن قامت به المشية فهو موجود البتة وهذا مراد
المص فانه في صدد اثبات اختصاص الشيء بالموجود وح يتناول الباري تعالى ويتناوله الجمادات الموجودة
ح بطريق التغليب فلا اشكال فيها وكذا قال تعالى قل اي شيء اكبر شهادة الآية استشهاد على اطلاقه
عليه تعالى بمنزلة البرهان اللمي بعد استناده الى البرهان الاني فلا اشكال في اطلاقه عليه تعالى في الآية
يتوقف على صحة اطلاقه عليه تعالى فلو اثبت الاطلاق المذكور به يلزم شائبة الدور ق وبمعنى مشيء
اخرى اي تارة اخرى بفتح الميم وفي آخره همزة وقد تبدل ياء فيدغم فيح يتناول الجماد بلا تكلف ولا يتناول
الباري تعالى ودخول اهل الكلام تسمى الله شيئا لا كالاشياء مصروف على الاطلاق الاول فبين المعنيين
عموم من وجه مادة الاجتماع الموجود العاقل ويختص الاول في الباري دون الثاني والثاني في
الجمادات دون الاول ان لم يحمل على التغليب والا فالاول اعم من الثاني مطلقا وتوضيح كلامه ان الشيء
مصدر شاء المتعدي فانه اريد به المبني للفاعل فهو بهذا الاعتبار يراد به الشائي اما مجازا مشتهرا
ملحقا بالحقيقة او نقلا وان اريد به المصدر المبني للمفعول فهو بهذا الاعتبار يراد به المشيء اما
مجازا مشتهرا او نقلا كما في الاول نظيره لفظ الحمد يطلق على الحامد وعلى المحمود بالاعتبارين
فلا وجه للاشكال بان استعمال الشيء في المعنيين انما يصح اذا اريد به المعنى المصدري ولم يبق في الله
بالنقل الى الاسمية ولا وجه للجواب عنه ايضا بان المراد بيان المعنى قبل النقل لان مثل هذه العبارة تنبئ
في بيان المعنى المنقول اليه كانه قيل ان الشيء في اصل اللغة مصدر ثم نقل الى الشائي تارة والى المشيء

والشيء

كما صرح به الفاضل الخيالي في قوله حقايق الاشياء ثابتة تم منه

تارة

مطلب ان الشيء يطلق بمعنى شاء وبمعنى مشيء

قل الله شهيد

والى المشيء ولاجل هذا يطلق بمعنى شاء تارة وبمعنى مشيء تارة اخرى قوله اي مشيء وجوده بناء
على ان الوجود اشرف من العدم لان المشية لا تتعلق بالعدم الطاري على الوجود فان العدم
مشيء ايضا لكونه مجعولا كما صرح به في اوائل سورة الانعام وما لم يتعلق به المشية العدم الاصلي الازلي
والا لكان الاعدام الازلية حادثة كما نقل عنه قدس سره قوله وما شاء الله وجوده يريد به ان معنى كونه
قادرا على المعدوم حال عدمه انه تعالى ان شاء وجوده اوجده لان المعدوم الازلي حال عدمه يتعلق به
المشية فاعدمه دائما قال فهو موجود في الجملة لتعلق المشية به وعدم تخلف المراد عن مشيته
فهو موجود في المستقبل لا محالة واما القول بان الشيء يتناول المعدوم وهو عين مذهب المعتزلة
فمدفوع بان الشيء يتناول المعدوم لغة وايضا لا ينكر الاشاعرة اطلاق الشيء على المعدوم مجازا
كما صرح به الفاضل الخيالي في قوله حقايق الاشياء ثابتة والحاصل ان مشيته تعالى تتعلق بالموجود
لكن لا بوجوده لانه تحصيل الحاصل بل بعدمه وبالمعدوم حال عدمه لكن لا بعدمه بل
بوجوده كما هو توضيحه وسيجيء ايضا وقيل ان العدم لا يحتاج الى المشية بل عدم مشية الوجود
كاف في العدم فان علة عدم المعلول عدم علته لكن كلام المص في اوائل سورة الانعام صريح في تعلق
المشية بالاعدام المضافة الى الملكات وهي الاعدام الطارية على الوجود كما بيناه ق وعليه اي
على ان الشيء بمعنى مشيء وجوده ورد قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير والمعنى ان الله على مشيء
وجوده او عدمه فهو قدير على ايجاده او على اعدامه وكذا معنى قوله تعالى الله خالق كل شيء كل مشيء
عدمه او وجوده وقد مر معنى تعلق القدرة بالموجود والمعدوم وارادتهما ق بلا مثنوية المثنوية
كالمعنوية بمعنى الاستثناء صرح به ارباب اللغة اي بلا استثناء للواجب والممتنع اذ المشيء
ايضا وشمولها اما الواجب تعالى فلانه شيء بمعنى شاء لا بمعنى مشيء وهو المراد ههنا واما الممتنع بالذات كا
لشريك الباري واجتماع النقيضين فلانه لا يتعلق به المشية قطعا لامتناعه بالذات فلا يكون مشيئا
كما لا يكون شاء فلا يطلق عليه شيء اصلا ق والمعتزلة ردّ لما في الكشاف من ان هذا المعنى هو
المراد ههنا فرده بانه يلزم التخصيص واما التفسير ان المذكوران فمنقولان عن اهل اللغة كما اشار اليه
بقوله قال سيبويه فلا يصح ان يقال انه اراد الرد لما في الكشاف لان الزمخشري اراد بيان معناه
لغة ولا خلاف بيننا وبين المعتزلة في المعنى اللغوي فان هذا بحث لفظي متعلق باللغة فعندنا الشيء
الموجود فقط فكل شيء موجود عند الاشاعرة وكل موجود شيء عندهم ولا ينكرون اطلاقه على المعدوم
مجازا او لغة كما مر نقله عن الفاضل الخيالي وعند المعتزلة ما ذكره في الكشاف وانما الخلاف بيننا وبينهم
في ان المعدوم الممكن شيء بمعنى انه ثابت متقرر في الخارج منفكا عن الوجود فنفاه الاشاعرة مطلقا
وذهب اليه المعتزلة كما نص في المواقف وشرحه واما اطلاق الشيء واستعماله في كلام الله تعالى وكلام
الفصحاء في الموجود والمعدوم الممكن والى رد الواجب والحادث فمما لا نزاع فيه ق يصح ان يوجد
بمعنى يمكن ان يوجد بالامكان العام المقيد بالوجود فيتناول الواجب كما قال وهو يعم الواجب والممكن

ان المشية تتعلق بالعدم الطاري دون العدم الازلي

فهو على عمومها

الشيء اما

قيل قال النابغة حلفت يمينا غير ذي مثنوية ولا علم الا حسن ظن بصاحب وقال العلامة في شرح ابيات الكتاب شارحا له مثنوية استثناء كانه قيل حلفت غير مستثن منه

وانما قيد المعدوم بالممكن لان الممتنع من المعدوم منفي لا تقول له اصلا اتفاقا منه

بالامكان الخاص فالمقسم الممكن بالامكان العام والقسم الممكن بالامكان الخاص فلا محذور وبهذا التعريف لا يشكل
الممتنع لعدم صحة ان يوجد اي يمكن لان الصحة تقابل السقم وفي معنى الامكان استعارة مشهورة ملحقة بالحقيقة
وفي المعنى الثاني لما اعتبر صحة المطلوبية والاختيارية يعم الممتنع ايضا كما يعم الواجب والممكن بالامكان الخاص
فهو اعم من الاول مطلقا ق لزمهم التخصيص اي تخصيص الشيء العام في قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير
وقوله تعالى الله خالق كل شيء بالممكن ومعنى التخصيص هنا قصر العام على بعض ما يتناوله فيكون الشيء عام
خص منه البعض بدليل العقل اي بدليل هو العقل فالاضافة بيانية فان العقل يحكم ضرورة بانه تعالى
مخصص منه وكذا الممتنع واما اذا كان بمعنى المشيء فهو باق على عمومه ولا يحتاج الى التخصيص ولا
محذور في الجملة وان كان التخصيص بالعقل لا يخرج العام عن كونه حقيقة في الباقي وكونه حجة في الباقي
ايضا اذا كان الاستثناء معلوما كما فيما نحن فيه تقوية بالعقل اشارة الى انه وان لزمهم التخصيص
بما سوى مقدور غيره تعالى ايضا كافعال العباد فانها ممكنة وليست مخلوقة لله عندهم لكن هذا التخصيص
ليس بالعقل بل بدليل آخر بين في موضعه وان كان باطلا في نفسه وايضا هذا التخصيص لازم على تقدير
كون المراد بالشيء المشيء فمراده ان التخصيص لخروج الواجب والممتنع فانه مختص بالمعنى الذي اختاره
ق هو التمكن ذكر الضمير باعتبار الخبر لان المطابقة بها اهم من المطابقة بالمرجع المراد من التمكن
الحاصل من المصدر اعني مبدأ التمكن فان المصدر قد يطلق عليه قال الفاضل الخيالي في قول العلامة
التفتازاني ويعتبر التكوين باخراج المعدوم لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ
الاضافة كما في سائر العبارات كالعلم والارادة والسمع والبصر وغير ذلك فانها دالة على الاضافة
والمراد مبدؤها انتهى لكن قوله وقيل صفة ... بالمعنى المبادر المعنى الاضافي في كون القدرة
امرا اعتباريا لا صفة حقيقية وهذا خلاف ما صرح به اهل السنة من ان القدرة صفة حقيقية
قديمة وتعلقاتها حادثة عند بعض الاشاعرة وقديمة عند بعض آخرين قال قدس سره في شرح
المواقف اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية يتأتى معها الفعل
بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل انتهى فالاولى ان المراد من التمكن المبدأ اي قررناه اولا والتغاير
باعتبار اخذ الاقتضاء في القول الثاني وتركه في الاول فان معناه كونه بحيث يصح منه ان يوجد وبحيث
يصح ان لا يوجد وفي التعريف الثاني اخذ الاقتضاء وهو خلاف المذهب وتأويله انها صفة تقتضي
بواسطة الدواعي والاسباب وان نظر الى ذاته لا اقتضاء فيه وبهذا الاعتبار يحسن النقل لا به
والمراد بها صفة وجودية فهو اوفق بمذهب اهل السنة وهذا وان كان خلاف المتبادر لكن التوفيق
للمذهب يقتضيه وهذا اولى مما قيل الاول معناه لغة والثاني اصطلاحي لانه خلاف وقيل لا يلائم ذا
اولى مما قيل التفسير الاول يقرب من مذهب المعتزلة والثاني من مذهب الاشاعرة ومن العجائب ما قيل
وانما اختار كون القدرة نفس التمكن اذ لا دليل على ثبوت امر سواه ثم نقل ما في شرح المقاصد
تأييدا لما قال من اوضح المفاسد فانه المتكلمين من اهل السنة ذهبوا الى ان صفات الله تعالى

ليست عين الذات ولا غيرها ومرادهم بذلك الاشارة الى جواب اشكال اورده المعتزلة
علينا بان الصفات السبعة او الثمانية لو كانت صفة حقيقية قديمة لزم تعدد القدماء
فاجاب مشايخنا بذلك كما صرح به في شرح العقائد ثم قال في شرح المقاصد فما قال
البتة ق وقيل قدرة الانسان اشارة الى ان ما قيل عام لهما واما كونه خاصا به تعالى فلا يناسب
المرام والمراد بالهيئة العرض الا ان العرض يقال باعتبار عروضه والهيئة باعتبار حصوله فهما
متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا واورد بما يمكن يشير الى ان القدرة مبدأ التمكن وانها صفة حقيقية
لا اضافة محضة وكذا قدرة سائر الحيوانات ولشرافة الانسان خصه بالذكر وقدرة الله تعالى
لم وهذا منشأ التمريض لان القدرة عند الجمهور المحققين صفة ثبوتية ذاتية قديمة وهذا
يقتضي كون القدرة من الصفات السلبية وهو خلاف المذهب ق والقادر هو الذي ان شاء
اي ان شاء فعله فعل وان لم يشأ اي وان لم يشأ فعله لم يفعل وفي شرح المواقف وهذا
اولى مما قيل هو الذي ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان استناد العدم
الى مشيئة القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا لكن الفعل
اعم من الايجاد والاعدام اي ان شاء الايجاد او الاعدام فعله وان لم يشأ الايجاد او الاعدام
لم يفعله ومعنى العبارة ان شاء وجود المعدوم فعله اي اوجده واعطاه الوجود وان شاء
عدم الموجود فعله اي اعدمه وان لم يشأ ذلك لم يفعله لما عرفت من ان معنى كونه تعالى
قادرا على الموجود حال وجوده انه ان شاء عدمه اعدمه وان لم يشأ عدمه لم يعدمه
وان معنى كونه تعالى قادرا على المعدوم حال عدمه انه ان شاء وجوده اوجده وان لم يشأ
وجوده لم يوجده وقد عرفت مرارا ان الارادة والمشيئة تتعلق بالعدم الطارئ المضاف الى
الممكنات وان خالف بعضهم وقال صاحب الارشاد ومعنى قدرته تعالى على الممكن الموجود حال وجوده
ان شاء ابقاءه على الوجود ابقاه عليه فان علة الوجود هي علة البقاء وان شاء اعدامه اعدمه
الى آخر ما ذكرناه وهذا القدر اعني القادر هو الذي ... متفق عليه بين المتكلمين والحكماء لكن
الحكماء ذهبوا الى ان مقدم الشرطية الاولى دائم الوجود والوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائم اللا
واما المتكلمون فقد ذهبوا الى ان الشرطيتين تجريان على ظاهرهما فكما ان مقدم الشرطية واقع
كذلك مقدم شرطية الترك واقع فمذهب القائل قرينة قوية على ان معنى قوله فمعنى هذا القول ما ذكره
المتكلمون فيكون حاصله والقادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وهو عين مذهب المتكلمين
فلا وجه للاشكال بانه بهذا المعنى اصطلاح الحكماء ق والقدير الفعال لما يشاء وهو معنى الفعال
هو المتمكن من الفعل تمكنا تاما او ذو صفة مقتضية للتمكن التام فان القدير كالقادر صيغة
مشتقة وماخذ الاشتقاق معتبر فيهما وتفسير القدرة باي تفسير كان معتبر فيهما ولظهور ذلك تسامح
في العبارة وعبر بالفعال لان المبالغة في تلك الصفة لكونها امرا خفيا لا تعلم الا بالآثار والمبا

فكما وعى بيانه فكر القفال بدل المحكم التام ووضع الاثر الظاهر موضع ذي الاثر خفي كثير شائع

علي قوله على ما يشاء اى على قدر ما يقتضيه الحكمة لا زائدا عليه ولا ناقصا عنه وحاصله على وفق

ما يشاء ولا يكون الا على قدر ما يقتضيه الحكمة فانه تعالى راعى الحكمة والمصلحة وان لم يجب عليه

قوله ولذلك قلما يوصف به غير الله اما بمعنى العدم فالمعنى ولذلك لا يصح انه يوصف به الا الله

او بمعناه الظاهر قيل قال الراغب محال ان يوصف غير الله تعالى بالقدرة المطلقة يعني بل حقه ان

يقال قادر على كذا والقدير هو الفاعل لما يشاء على قدر ما يقتضيه الحكمة لا زائدا عليه ولا ناقصا

عنه ولذلك لا يصح ان يوصف به الا الله تعالى والمقتدر يقاربه لكنه قد يوصف به البشر واذا استعمل

في الله تعالى فمعناه القدير واذا استعمل في البشر فمعناه المتكلف والمكتسب للقدرة انتهى ومنه

اخذ المص ملخصا ثم قال فيه نظر لان المبالغة امر نسبي لا يلزم ان يكون بالمعنى المذكور ولو تتبعت

كلام العرب واهل اللغة لم تجده مختصا به تعالى ولذا وقع في بعض النسخ قلما يوصف به غير الله

تعالى وكان المص اصلح به ما في النسخة الاولى انتهى تحمل القلة على معنى يقابل الكثرة والظاهر انه معنى

العدم والله تعالى اعلم اذ كلام الراغب مرغوب ولا يفيد الاحالة الى التتبع ما لم ينقل عن العرب

الموثوق به عدم اختصاصه به تعالى ثم هذا بيان على مقتضى العربية والا فصيغة المبالغة في

صفاته تعالى وغيرها سواء فان معنى القادر هو معنى القدير بعينه ومعنى العلام والعليم والعالم

واحد صرح به شراح الحديث فتأمل وكن على بصيرة ق واشتقاق القدرة اى اخذه من القدر

وقد سبق في قوله الرحمن الرحيم لان المراد الاخذ من الاشتقاق ما يجري في الجوامد وفي اخذ الثلاثي

المجرد من المزيد لكونه اشهر من المجرد كما يقال الوجه من المواجهة والرحمن من الارتفاع وان

والقدرة من التقدير كما في الكشاف لكن المص عدل عنه لعدم الاحتياج اليه لان الاولى

يمكن ان يقال انه مشتق اى مأخوذ من القدر اي المقدار ولم يرد الزمخشري ولا المص

بالاشتقاق ما اصطلح عليه اهل التصريف بل معنى لغوي وهو الاخذ من اشهر سواده ولذا

جعل المصدر وهو القدرة مشتقا من مصدر آخر كما جعل الزمخشري المصدر المجرد

من مصدر المزيد ولعدم الضرورة عدل عنه ورد عليه قوله لانه القادر يوقع الفعل بما هو المناسب

بينهما المصححة للحكم اخذها منه والاول ناظر الى قدرة المخلوق لانه لا يصح بالنسبة اليه تعالى

والثاني اي موكلا او على مقدار ما بالنسبة الى قدرة الباري تعالى فان المخلوق لا يقدر ان يوقع الفعل

على مقدار مشيئته اضارها صيغة الترقي وعدم الاضعف ولو عكس لكان اولى ولا حجة لهذا الغرض من

صاحب الارشاد على ما عنه المص ق وفيه دليل اي في قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير دليل على

ان الحادث حال حدوثه مقدور وفائدة ذكره مع ظهوره التنبيه على ان الحادث ليس بمقدور

حال حدوثه كما زعم المعتزلة من ان الاستطاعة قبل الفعل كذا قيل وليس بشيء اما اولا فلانه بالنسبة

الى العبد واما ثانيا فلانه النزاع في تلك المسئلة لفظي كما صرح به النحرير في شرح العقائد بل فائدة

بل فائدة ذلك التنبيه على ان الممكن حال بقائه مقدور كما ان الحادث حال حدوثه مقدور

اذ كون الممكن مقدورا حال بقائه مما يناقش فيه دون الحادث حال حدوثه فاراد به الرد على من انكر

كون الممكن حال بقائه مقدورا قائلا بان ايجاد الموجود محال لما يلزم تحصيل الحاصل ووجه الرد ان المحال

ايجاد الموجود بوجود سابق وهو غير مراد بل ايجاد وجود هو اثر ذلك الايجاد ذهب الشيخ الاشعري ومتبعوه

الى ان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع وهو مستقبح

فدفعوا ذلك بانه شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان العرض عندهم غير باق بل هو على التقضي

والتجدد دائما كان العرض دائما محتاجا الى المؤثر ولما كان شرط الجوهر محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر

ايضا حال بقائه محتاجا الى المؤثر بواسطة شرط احتياجه اليه فلا استغناء عن المؤثر اصلا هذا ما في

شرح المواقف ملخصا والظاهر ان المص اختار هنا مسلك الاشعري لكونه من متبعيه فعلم منه ان المراد

بالحادث والممكن ما يعم الاعراض والجواهر فيهما في بقائهما محتاجان اليه تعالى كما انهما محتاجان اليه تعالى في حال حدوثهما

اذ البقاء لما كان عبارة عن الوجود في الزمان الثاني فالحادث كما يحتاج في حال حدوثه الى العلة الموجبة

كذلك يحتاج اليها في حال بقائه المحقق علة الاحتياج التي هي الحدوث على ما هو مختار جمهور المتكلمين

والمص هنا كما هو المتبادر او الحدوث مع الامكان او الامكان بشرط الحدوث على ما قاله بعض المحققين

وكلامه هنا محتمل لذلك ايضا حيث قال والممكن حال بقائه ولم يقل والحادث حال بقائه وقوم نفوه بهذا

في سورة الفاتحة في قوله تعالى رب العالمين نعم في الطوالع ما يوهم انه اختار مذهب الحكماء من ان السبب

المحوج الى المؤثر هو الامكان وهذا مذهب اكثر ارباب الحواشي الى ان قوله والممكن حال بقائه اشارة

الى ان علة الاحتياج الامكان لا الحدوث كما هو المقرر في الكلام لكن تطبيق كلامه على مذهب الاشاعرة

احسن لكونه من كبار الاشاعرة وقد عرفت وجه تطبيقه ومن هنا ظهر انه ذكر الممكن للاشارة الى

ان سبب الاحتياج الى العلة الامكان او الحدوث مع الامكان او الامكان بشرط الحدوث لا للاشارة

الى ان صفاته ممكنة مع قدمها والكلام في صفاته تعالى انها قديمة لكنها ممكنة صادرة عن الذات

بالايجاب عند جمهور المتكلمين وكونه تعالى مختارا فيما سوى الصفات من العالم وتفصيله في علم الكلام

والتحقيق فيها هنا مما لا يناسب المقام ق وان مقدور العبد مقدور الله لكنه تعلق قدرة الله تعالى

بمقدور هو مطلق التأثير والايجاد وتعلق قدرة العبد به بطريق الكسب ومعنى ان القدرة العبد مدخلا

في الفعل الصادر عنه بالاختيار وان كسبه سبب لتعلق قدرة الله تعالى به بطريق جري العادة بان يخلق

وهذا مذهب الاشعري وابي منصور الماتريدي وتعرض ذكره مع انه داخل في قوله على ان الحادث بناء

على ان اللام للاستغراق ولم يجمع لان استغراق المفرد اشمل لرد مذهب المعتزلة صريحا بعد رده ضمنا

وتخصيص الحادث بما لا مدخل للعبد بعيد لا يقال التأثير معتبر في القدرة كما في تعريفها بانها التمكن

من الايجاد لانا نقول ان الشيخ الاشعري فسر التأثير بما يعم الكسب قال الفاضل الخيالي في كلام الاشعري

ان القدرة الحادثة مؤثرة من التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لو قوع متعلقها بقدرة الله تعالى

وجه لاشكال اصلا وقد عرفت ان الكسب سبب عادي لما اثر قدرة الله تعالى فيكون في حكم المأثر ق لانه شئ صغرى وكل شئ مقدور كبرى ينتج ان مقدور العبد مقدور الله تعالى اما الصغرى فظاهرة لانه لا نزاع في كونه شيأ بين الفريقين واما الكبرى فمستفادة من قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير وقوله الله خالق كل شئ بناء على عمومهما بلا استثناء وتخصيص والمعتزلة ينازعوننا في عمومهما لشبهة تمسكوا بها وقد تكلمنا عليها في علم الكلام بحيث يندفع بها الاوهام ق والظاهر ان التمثيلين اي مثل الذي استوقد نارا الاية وقوله او كصيب الاية قوله والظاهر احتراز عن جعلهما من قبيل التمثيل المفرد وجه كونه ظاهرا ان لفظ المثل شايع في التشبيهات المركبة ولانه مهما امكن الحمل على المركب يكون الحمل على التشبيه المفروق مرجوحا فانه يحصل في النفوس من تشبيه الهيئة المركبة ما لا يحصل من تشبيه مفرداتها ومن ههنا رجح ارباب البلاغة الاستعارة التمثيلية على الاستعارة المفردة حيثما امكنت للغرابة الا ... لكونها منتزعة من الامور الكثيرة فانك اذا تخيلت هيئة مأخوذة من امور عديدة وهي شخص استوقد نارا للاستضاءة فلما اضاءت ما حوله اطفأ الله نوره فبقي في ظلمات متراكمة خابطا متحيرا ولاجل فوات المقصود بعد قربه من الحصول متحسرا ثم جعلتها مشبها بها لحال المنافقين يحصل للمعرفة حال المنافقين على وجه يتقاصر عنه تشبيه كل المفرد منها بالمفرد كنوره الملمع وكذا الكلام في الهيئة المنتزعة من امور كثيرة وهي حال من اخذه المطر الشديد في ليلة تكاثفت ظلماتها بتراكم السحاب وتتابع قطرات المطر مع الرعد الهائل والبرق الخاطف والصواعق المؤدية الى الهلاك وتخريب البلاد والاملاك فاذا تصورتها وشبهت حال المنافقين بها يكون حالهم كالمحسوس المحقق بخلاف تشبيه المفرد بالمفرد والى هذا التفصيل اشار بقوله وهو ان يشبه ... تذكير الضمير باعتبار الخبر ق كيفية منتزعة ... اشار الى ان معنى التركيب هنا ان تقصد الى عدة اشياء مختلفة فتنتزع منها هيئة وتجعلها مشبها او مشبها به ولهذا صرح صاحب المفتاح في تشبيه المركب بالمركب بان كلا من المشبه والمشبه به هيئة منتزعة وكذا المراد بتركيب وجه الشبه وعبر ... الهيئة بالكيفية قوله حتى صارت شيأ واحدا بسبب الهيئة فان الهيئة الاجتماعية تصير امورا كثيرة واحدة باخرى مثلها وفيه تنبيه على ان الهيئة اذا شبهت بالمفرد لم يكن تمثيلا وان نوقش في امكانه ق كقوله تعالى مثل الذين الاية اورده لظهور التمثيل فيه كما قرره بقوله فانه تشبيه حال اليهود الخ والمعنى مثل الذين حملوا التورية اي علموها وكلفوا العمل بها ثم لم يحملوها اي لم يعملوا بما فيها من الايات التي من جملتها الايات الناطقة بنبوة رسول الله عليه السلام ولم ينتفعوا بها فظهر من هذا ان المراد حال احبار اليهود والمراد بجهلهم معاملة جهلهم فانه العلم الخالي عن العمل ملحق بالجهل وايضا في هذا التعبير حسن الازدواج بقوله في جهله بما يحمل من اسفار الحكمة اي من كتبها قوله والغرض اي المصلحة والحكمة ولم يرض بعضهم بهذا التفسير فقال اي المقصود والمعنى المراد وليس المراد ما يترتب على الشئ حتى يفسر بالحكمة والمصلحة

والمصلحة لانه اتفاق تعالى لا تعلل بالاغراض كما قيل انتهى واستعمال الغرض في المعنى المراد غير متعارف ما لم يكن مترتبا على الشئ وترتب تمثيل حال المنافقين على الوجه المذكور على التمثيلين مطلقا مما لا يخفى على احد قوله من لطفت ... مفعول التمثيل بتقدير اللام او الباء مع تقدير الى كما اشار اليه بقوله او بحال من اخذته السماء اشارة الى التمثيل الثاني والمراد بالسماء المطر وهو مجاز مشهور في ليلة مظلمة على تقدير ... وتركهم في ظلمات ولو اشار الى وجه الجمع لكان احسن بيانا وقد مر توضيح التمثيلين ق من قبيل التشبيه المفرد اي من قبيل التشبيه المفرد الذي لا تعدد فيه ولذا اخر لفظ قبيل ولما كان المراد تشبيه المفردات المتعددة بالمفردات المتعددة ايضا قال وهو ان تأخذ ق قوله فرادى اي بدون ملاحظة انضمام بعضها مع بعض فتشبهها بامثالها كما سيظهر لك فانه في قوله تعالى وما يستوي الاعمى شبه الكافر بالاعمى والمؤمن بالبصير وشبه الكفر بالظلمة والايمان بالنور والثواب بالظل والعقاب بالحرور الحرور اي السموم فعول من الحر غلب على السموم والسموم حر نار تنفذ في المسام وشبه العالم بالحي والجاهل بالميت والاية من قبيل الاستعارة المصرحة لكن لابتنائها على التشبيه وان تنوسي فيها اورده مثالا للتشبيه المذكور وقول امرئ القيس كأن قلوب الطير ... فانه يأتي اولا المشبهات بالعطف ثم المشبه به كذلك ويسمى تشبيه ملفوف والمعنى كأن قلوب الطير رطبا بعضها ويابسا بعضها الذي ذكرها اي عند وكر العقاب العناب بضم العين وتشديد النون والحشف وهو ادوأ التمر البالي شبه الرطب الطري من قلوب الطير بالعناب واليابس العتيق منها بالحشف البالي ولا يخفى عليك انه ليس لاجتماعها هيئة مخصوصة يعتد بها ويقصد تشبيهها وكذا في قوله تعالى وما يستوي الاعمى ليس لاجتماع تلك الامور هيئة مخصوصة يعتد بها ويقصد تشبيهها فيحسن فيهما تشبيه المفرد بالمفرد بخلاف ما نحن فيه فانه يحسن اعتبار الهيئة المجتمعة ولهذا زيف كونه من قبيل التمثيلات المفردة ورجح كونه تمثيلا لما فيه من المبالغة والبلاغة ق بانه يشبه في الاول متعلق بجعلهما والمراد بالاول التمثيل الاول ذوات المنافقين المذكورين في قوله مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فيكون من قبيل التشبيه المفروق وجه الشبه انهما في صدد تحصيل مطلب بفرط اتعاب مع الحرمان الى وصوله واظهارهم اي وبانه يشبه اظهار الايمان باستيقاد النار في ان كلا منهما سبب ... الخلاص عن الظلمة او الوصول الى المآرب وما انتفعوا به اي وانه يشبه ما انتفعوا به في برهة من الزمان باضاءة النار ما حول المستوقدين في مطلق الانتفاع واختار هنا كون اضاءت في قوله فلما اضاءت متعديا ومرجع الضمير في اضاءت النار وقد ذكرنا هناك وجها اخر وزواله اي وانه يشبه زوال ذلك اي حقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد باهلاكهم متعلق بزوال ذلك اي باهلاك بعضهم بالموت دون القتل اذ لم يقتل قلتهم وجها دم وبافتتاح حال بعضهم ممن لم يموتوا وابقائهم عطف على الزوال على الخسار الدائم اي في الدنيا حيث كانوا مطرودين عن مجالس النبي الشريفة ومحقرين عندهم بعدما كانوا مستطيبين لديهم باظهار الايمان والاقرار باللسان والمراد بزوال ذلك زوال بعضه ذلك من حرمان الغنيمة

٢ من الحيرة والشدة ٣ بما يكابده
٤ ناره بعد ايقادها في ظلمة
٥ مع رعد قاصف وبرقا خاطف وخوف
من الصواعق ٦ وعلى جعلها من قبيل
التمثيل المفرد ٧ اشياء
٨ كقوله تعالى ٩ والبصير ولا الظلمات
ولا النور ولا الظل ولا الحرور

امرئ القيس بن حجر الكندي الشاعر المشهور بالفصاحة الجاهلي ... والتفصيل فيه في سورة الفاتحة في قوله تعالى ... بالاتحاد ... راجع الى العقاب ... الطير وتوصف بحبه ... لحم ... فلوب الطير ... يكثر الاصطياد ... الطيور ... الاعتياد

١٠ بالمستوقدين
١١ من حقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد وغير ذلك
١٢ عندهم على القرب

والمنع عن الخروج الى الغزوة والصلوة عليهم حين موتهم والحضور الى قبورهم قال تعالى ولا تصل
على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره الاية واما كونهم دماءهم محقونة واموالهم واولادهم سالمة
فباق لا زوال له والعذاب السرمد هو العذاب الآخرة المؤبد باطفاء نارهم متعلق بان تشبيه
المقدر في فوق وزوال ذلك والمذكور في النظم الجليل الذهاب بنورهم ولما كان اطفاء نارهم لازما له
اقتضاه ذكره وجه الشبه بينهما حرمانه انتفاع بعد حصوله في الجملة وفي الكشاف شبه اظهار الايمان
بالاضاءة والمص عدل عنه وقال وشبه ذلك بالاستيقاد اى الايقاد اذ المشبه بالاضاءة هو الانتفاع
بالكلمة الجارية على السنتهم كما ان الاضاءة يحصل به الانتفاع دون الاستيقاد وانه كان سببا بعيدا
للانتفاع ولعل الزمخشري نظر الى ذلك فشبه اظهار الايمان به وله وجه في الجملة لكن ما اختاره المص ارجح
ثم انه قال شبه زوال النفع باطفاء النار وسوى لصنعة الاحتباك فانه يفيد كلامه ان زوال النفع
مشبه باطفاء النار وازالة النفع مشابه لاطفاء النار فلو قال الازالة بدل الزوال او الانتفاء
بدل الاطفاء لخلو عن تلك الفائدة ق وفي الثاني اى وفي التمثيل الثاني ١٠ انفسهم اى بانه
شبه انفسهم اى ذواتهم فانها من جملة معاني الانفس كما في قوله تعالى وما يخدعون الا
انفسهم وما يشعرون وعبر بها تفننا وتنشيطا باصحاب الصيب واصحاب الصيب اشارة الى
ذوي مقدر وجه الشبه مجرد التلبس كما ان اصحاب الصيب مبتلون بالمطر الذي يحيي به ارض الموات
كذلك المنافقون مبتلون بالايمان المحيي للقلوب لكن بحسب الصورة لا الحقيقة والايمان وبقوله
وان كان نافعا لكنه عاد ضارا والى اصل انهم منتفعون بهم من حيث ملابستهم بما هو يرى نافعا
وفي الحقيقة ضار وايمانهم اى اقرارهم اذ هو المخلوط بالكفر وعبر عنه بالايمان لدلالته عليه
ظنا لكونه امارة عليه فانه امارة الامور الخفية كما بينه في صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة
كالغضبان والفرحان بصيب لكن لا مطلقا بل بصيب فيه ظلمات ق ونفاقهم اى بانه شبه نفاقهم
بجعل الاصابع ق والنفاق وان كان عين الايمان المخلوط بالكفر لكنه مغاير له من وجه فانه الاقرار
وهو المراد بالايمان هنا من حيث يدل على التصديق مشابه للصيب والمطر المذكور ومن حيث نفي الطاعة
الكفر المبطن مشابه بجعل الاصابع او اراد بالنفاق الكفر المبطن فقط حذرا مفعول له للنفاق
لكونه مصدرا نكايات المؤمنين اى عن قتلهم وجرحهم يقال نكى في العدو نكاية اذا قتل فيهم
وجرح وما يطرقونه اى يصيبونه به من سواهم اى سوى المنافقين من الكفرة المجاهرين
يعني مصائب الاذلال والتحقير والمنع عن الغزوة وعدم اعطاء الغنيمة وغير ذلك والاولى
كونه هذا عطف بيان لنكايات المؤمنين اذ القتل والجرح ليس منفعلا في حقهم كما مر ذكره
اى بانه شبه تحيرهم ق بانهم كلما صادفوا من البرق خفقة اى لمعانا انتهزوها اغتنموها
فرصة حال من المفعول او مفعول ثان لانه اعتبر معنى الاتخاذ لا احراك لهم بالفتح اى لا
حركة لهم وفرصة كغرفة اصل معناها النوبة في الشرب ثم شاع في كل مطلوب يبادر لخشية ذا

٧ ورعد وبرق من حيث انه وان كان نافعا في نفسه لكنه لما وجد في هذه الصورة عاد نفعه ضررا

في الاذان من الصواعق حذر الموت من حيث انه لا يرد من قدر الله تعالى شيئا ولا يتخلص مما يريد بهم من المضار

٨ لشدة الامر وجهلهم بما يأتون ويذرون

٩ مع خوفهم يخطف ابصارهم خطى يسيرة ثم اذا خفي وفتر لمعانه بقوا متقيدين

نوائبه واصل معنى الانتهاز الدفع ثم قيل انتهز بمعنى نهض وبادر وهو المراد هنا ق وقيل شبه
الايمان قائله الراغب في تفسيره وهو ايضا بيان لقوله او كصيب على ان التشبيه مفرق كذا قيل
وفيه ايضا تشبيه انفسهم باصحاب الصيب لم يذكره لما ذكره او لعدم الفرق بينه في هذا القول
ونقل ما يخالف لما سبق فانه في هذا القول شبه ايمانهم واقرارهم بلا ملاحظة كونه ايمانهم
مخلوطا بالكفر بالصيب والمطر بدونه اعتبار كونه مقرونا بظلمات ورعد بخلاف التقرير الاول
كما عرفته ولهذا ورد عليه انه يلزم منه ان المنافقين ذوى الايمان الذي يحيي القلوب ولا يخفى فساده
وعن هذا مرضه وزيفه بخلاف الاول فانه لا يستلزم ذلك ولذا رضي به وحسنه وايضا الانتقال
الى المشبهات المعتبرة في هذا الوجه خفي لا سيما القران وسائر ما ادى الاسلام فانها خفية جدا
بخلاف الوجه الاول كما لا يخفى على الناظر في التقريرين فان الصيب الذي فيه ظلمات بازاء ايمان
المنافقين المخلوط بالكفر في الاول وفي هذا الوجه الثاني فالصيب بازاء الايمان المحقق والقران
الحميد والمعارف فيرد عليه الايمان كما عرفته من ان هذا الايمان لا يتحقق في المنافقين وربما اوهم
ذلك التقرير تحققه لهم والايمان في ان الانتقال الى المشبهات في هذا الوجه عسر واصح اذا
الكلام في بيان احوال المنافقين والانتقال الى المشبهات ما ذكر في الوجه الاول وقس على ما ذكرنا
سائر المشبهات وفرق بين ما ذكر في الوجهين واحكم ما وجب اخراجه من البين ق وما ارتبكت
بتقديم الباء على الكاف اى اختلطت اى وانه شبه بما ارتبكت بها اى بالمعارف والايمان والقران
من الشبه بيان لما في ما ارتبكت واعترضت اى دخلت دونها اى عندها دونها بمعنى عند
واختلاط الشبه المبطلة بالمعارف والايمان الحق يقتضي وجودها في المنافقين وقد عرفت انها
غير متحققة فيهم كما لا يخفى بالظلمات متعلق بان شبه المقدر في ما ارتبكت وجه الشبه بينهما
كونهما سببا لعدم الاهتداء الى الطريق السوي وعدم الامن من ان ينال مكروها ق وما فيها اى وانه
بما فيها اى المذكورات من الوعد والوعيد بالرعد اما مشابهة الوعد به فلان الوعد مورث للسرور
كما ان الرعد في اول حاله باعث للانبساط لكونه امارة للمطر الذي به حيوة كل شيء واما مشابهة
الوعيد به فلانه يورث الانقباض كما ان الرعد وقت شدته وكونه مقارنا بالصاعقة يوجب الانقباض
بهذا البيان اضمحل الاشكال بان الشيء الواحد كيف يكون مشبها به للضدين ق وتصامهم اى وانه شبه
اطلاعهم والحال انهم ليس لهم صمم بحال من يهوله بالتخفيف والتشديد اى يخوفه نوع من انواع الحلائم
اشارة الى وجه الشبه وهو اى عدم خلاصهم معنى قوله تعالى ق واهتزازهم اى انبساطهم وسرورهم
اصل الاهتزاز توالي الحركات في محل واحد ويكنى به عن السرور وهو المراد هنا اذ منشأ توالي الحركات في الاغلب
السرور ولا يبعد ان يراد به الحركة الناشئة عن السرور لما يلمع لهم اى لما يظهر لهم مستعادا من لمعان البرق
والي مع مطلق الظهور ومنه رشد بفتح الراء ضد الغي واصابة الحق اذ انه بكسر الراء وسكون الفاء بعدها
دال مهملة معناه العطاء والشيء المعطى تطمح اليه اى ينظر اليه ابصارهم بتشبيهم متعلق بان شبه المقدر

الايمان والقران وسائر ما اوتي الانسان من المعارف التي هي سبب الحياة الابدية
بالصيب الذي به حياة الارض
٤ الطائفة المبطلة
٥ من الاعتراضات المشكلة
٦ وشبه ما فيها من الوعد والوعيد بالرعد
٧ من الآيات الباهرة بالبرق
٨ عما يصيبون من الوعيد
٩ الرعد في الصواعق ١٠ ١١ والله محيط بالكافرين
١٢ يدركونه

في احترازهم ق وتحيرهم اي وان تشبه تحيرهم وتوقفهم عطف على التحير وتوقفهم في الامر
ترددهم فيه وهو مجاز من الوقوف مشهور ملحق بالحقيقة حيث تعدى بفي وان تعدى بعن يكون
بمعنى امسك عنه واذا تعدى بعلي يكون بمعنى علقه عليه وان تعدى بالى كان معناه التأخير فتخلف
معناه باختلاف تعديته مثل قال والظاهر ان المراد بالشبهة الشبهة في حقية الدين القويم ورسالة
النبي الكريم وعروض تلك الشبهة للمنافقين خفي لانهم جازمون في امرهم كما ظهر مما نقل من اطوارهم
فالاولى الاكتفاء بقوله او نفس لهم بكسر العين وتشديد النون اي تظهر لهم بتوقفهم اي امسكهم عن
العيب والباء متعلق بان تشبه وهو معنى في موافق النظم ومعناه توقفهم عن المشي وامساكهم عنه
ومعنى التوقف الاول التردد والثاني الامساك فعلم من مجموع ما ذكره من قوله ويمكن جعلهما من قبيل
التمثيل المفرد انه اذا كان التشبيه مفرقا فالمشبهات متروكة وفي الكشف انه اذا كان التشبيه مفرقا
فالمشبهات مطوية على سنن الاستعارة كقوله تعالى وما يستوي البحران الآية كما جاء صريحا قيل لكن
فرق بينهما بوجهين الاول ان المتروك في التشبيه منوي مراد وفي الاستعارة منسي بالكلية كما
تحقق في الاستعارة التمثيلية في قوله تعالى ختم الله الآية من ان الملكة قد يقصد اليها بالفاظ منوية
غير مقدرة في النظم الثاني لفظ المشبه به في التشبيه مستعمل في معناه الحقيقي وفي الاستعارة
في معنى المشبه حتى لو اقيم مقامه صح اصل المعنى من غير فرق وان فاتت المبالغة انتهى وهذا الكلام
لكن اذا لم يذكر المشبه وذكر المشبه به وحده فمن اين يعرف ان الكلام استعارة يراد بالمشبه به المشبه
او ليس باستعارة فيراد بالمشبه به معناه الحقيقي فلا بد من ضابط لنا حتى نعرف ان الكلام استعارة
او ليس باستعارة ثم نفرق بينهما ويمكن التفصي عن ذلك الاشكال على ما يستفاد من المطول بان
الاستعارة يجب ان يكون مستعملة في غير ما وضع له وعلامته ان يمتنع وقوع المعنى الحقيقي في
موقعه ولا يفوت الا المبالغة في التشبيه فيصح في نحو رأيت اسدا ان يقال رأيت رجلا شجاعا
وما نحن فيه ليس كذلك كما يظهر بالنظر الصادق والفكر الفائق على ان المثل في قوله تعالى
مثلهم كمثل الذي الآية بمعنى الصفة والحال فهي شاملة لجميع احوال المنافقين المشبهة
اجمالا فلا يكون من قبيل التشبيه المطوي ذكر المشبه ولعل المص ترك ما ذكره الزمخشري لعدم
رضائه ذلك فسلك المص مخالفا لما اختاره الزمخشري في كل موضع ذكر فيه لفظ المثل
فعنده المشبهات مذكورة اجمالا ولا يلزم في التشبيه المفرق التصريح بالطرفين تفصيلا
وعند الزمخشري المشبهات مطوي ذكرها فالمص نقل الى ان الاجمال في قوة التفصيل كما اشير اليه
في اللف والنشر التقديري والعلامة نقل الى ان الاجمال غير التفصيل ولكل وجهة ق وينبه
بقوله ولو شاء الله الآية والآية انه يشبهوا بظاهره مرتبط بكل احتمال سواء كان التمثيل من جملة
التمثيلات المؤلفة او من قبيل التشبيه المفرد والقول بارتباطه بالقول الاخير في التشبيه المفرد
يوهم ذكره عقبه ذكره ضعيف وتأخيره الى هنا لا يقتضيه فانه في تأخيره لارتباطه بمجموع الاحتمالات

الاحتمالات ق على انه تعالى متعلق بمشيئته لكن دلالة قوله تعالى ولو شاء الله عليه بطريق الاقتضاء
والمنبه عليه ما اشير بقوله ولو شاء الله لجعلهم بالحالة التي ليتوسلوا بها بان ينظروا بالنظر الصحيح
الى الآيات المنصوبة في الانفس والآفاق حتى يتبين لهم الحق ويذعنوا له وهو المراد بالهدى اي
الدلالة الموصلة الى البغية والمنى ويتناولوا بذلك سعادة الدارين والنجاة عن الخيبة والخسر في
الكونين وهو المراد بالفلاح وبان يسمعوا الحق باذن واعية ويرغبوا اليه برغبة عالية حتى يفوزوا
بغبطة راضية ثم انهم صرفوها ثم بنا للاستبعاد لا للتراخي في الزمان الى الحظوظ العاجلة الفانية
بالانهماك في الشهوات الفانية من المبصرات والمسموعات المهلكة ولو شاء الله لجعلهم على الحالة التي
يجعلونها اي يكسبونها فيتعدى الجعل الى مفعول واحد كما ان الجعل في قوله على انه تعالى جعل لهم متعدي الى
مفعول واحد لكونه بمعنى خلق ولما تعذر هذا في المخلوق حمل على الكسب والمعنى ولو شاء الله لجعلهم
بذلك لجعلهم ملتبسين بالحالة التي يجعلونها اي سمعهم وابصارهم عليها من سدها وتعطيلها
وجعلهم صما وعميا حقيقة لكنه لم يشأ وذلك لحكمة دعت ومصلحة اقتضت فلم يكونوا صما ولا عميا
حقيقة ولكنهم تعاموا وتصامموا فلو هنا لانتفاء الثاني لانتفاء الاول كما هو حقها على
انها لانتفاء الاول لانتفاء الثاني كما اختاره المص في صدر الآية ق لما عدد فرق المكلفين اه
اشار بذلك الى ارتباط هذه الآية بما قبلها والمراد بالفرق المؤمنون والكفار والمنافقون
والمكلفون الانس والجن لا الملائكة فانهم وان كانوا مكلفين كما صرح به المص في قوله تعالى ويفعلون
ما يؤمرون من سورة النحل لكنهم ليسوا بمرادين هنا كما لا يخفى وذكر خواص كل فريق وما يختص بهم في
الدارين من الاهتداء بالقرآن وانفاق الحلال والايمان بالغيب والفلاح في المؤمنين المخلصين المشار
المشار اليه بقوله هدى للمتقين واصرار الفريق الثاني على الكفر وعدم نفع الانذار ختم قلوبهم
وسمعهم وابصارهم وبقاؤهم في الشقاء المؤبد والعقاب المخلد المبين بقوله ان الذين كفروا
الآية واخفاء الكفر والمخادعة ورجوع وباله عليهم وغير ذلك المشروح مفصلا من قوله تعالى ومن
الناس من يقول آمنا بالله الآية الى هنا في الفريق الثالث ختم على القلوب والسمع وتغشية الابصار وان
كانا موجودين في المنافقين غير مختص بالكفار المجاهرين كما اشار اليه المص فيما سبق حيث
قال فانهم من حيث صمموا على النفاق ق ودخلوا في عداد الكفار المختوم على قلوبهم لكنهم من حيث
اختصاصهم بزيادة زادوها على الكفر كانوا مقابلين للكفار المجاهرين فبهذا الاعتبار ثم
الاختصاص فان الختم مع زيادة زادوها على الكفر غير الختم بدونها مع انه ذكر صريحا في المجاهرين
دون المنافقين والمراد بالخواص ما ذكر صريحا في فرق المكلفين حتى قيل لم يرد ذم من لم ينفق
اصلا مع انهم مقابلوا من مدحوا بذلك وكذا الصلوة وسائر الكفريات وكذا الشقاوة
لا يمدح من لم يتصف بها ق اقبل عليهم اه المراد بالاقبال معنوي عبر به فانه مقتضى النداء
اشار بقوله عليهم الى ان الكفار والمنافقين الاشرار مخاصمون بالفروع ويجيء التصريح بذلك

جعل لهم السمع والابصار ليتوسلوا بها الى الهدى والفلاح ثم انهم صرفوها الى الحظوظات العاجلة وسووها عن الفوائد الآجلة

التي يجعلونها فانه علامة بث وتدبير

وذكر خواصهم ومصارف امورهم

في مطرح ضوء البرق كلما اضاء لهم

حين تعرض لهم الشبهة

ذهب بسمعهم وابصارهم

ـ على سبيل الالتفات

بالخطاب فان المنادى مخاطب بمنزلة ضمير الخطاب وان كان لفظه في اصله للغيبة والمص نظر الى المعنى
فقال اقبل عليهم بالخطاب مع ان قوله اعبدوا ربكم صريح في الخطاب على سبيل الالتفات فان الفرق
الثلثة ذكرت بالغيبة وشرحت قصصهم ثم عدل عن الغيبة الى خطابهم قال العلامة كما انك
اذا قلت لصاحبك حاكيا لحال ثالث لكما ان فلانا من قصته كيت كيت فقصصت عليه ما فرط
منه ثم عدلت بخطابك الى الثالث فقلت يا فلان من حقك ان تلزم الطريقة الحميدة في مجاري
امورك ثم قال واوجدته بالانتقال من الغيبة الى المواجهة هازا من طبعه لا تجده اذا استمررت
على لفظ الغيبة انتهى وآخر ما فرط منه الاولى فقصصت عليه ما تجدح عليه وما فرط منه لان ذا
الى نظر الفرق الثلثة وبهذا الكلام من المص بناء على عدم ارتضائه بما سيأتي عن علقمة وكيف لا فان السورة
مدنية وذو اشكال بانه لم يكن بمكة منافق حتى يدخل في هذا الخطاب ثم انها انه نزلت منفردة عما قبلها
فكيف يتحقق فيها الالتفات ولا حاجة الى ان يقال وعدم كون المنافق بمكة في بدء الاسلام لا ينافي
الاخبار عنهم فكم في القرآن من المغيبات والاخبار عما سيأتي فانه لا كلام فيه وانما الكلام كون
مثل هذا من باب الالتفات فالوجه المعول ما ذكره في الاول ق هزا للسامع الاولى هز المخاطب لكونه علة
للالتفات من الغيبة الى الخطاب لكنه نبه به على ان كونه مخاطبا ليس بشرط بل بهذه النكتة غاية بل
بالقياس الى كل من سمع لهذا الخطاب والعلم بوجود ذلك الخطاب ثم المراد بالهز التحريك الى الرد
كما ان التنشيط ايجاد النشاط عطف تفسير له واصل الهز التحريك بحركات متوالية اولا كقوله تعالى
وهزي اليك بجذع النخلة الآية وهذه نكتة عامة للالتفات وحصولها بالنسبة الى المؤمنين ظاهر
واما بالنسبة الى الكفار والمنافقين فبمعرفة انهم تحت حكم حاكم يتوب عليهم باللطف والرحمة ولا يخرجهم
عن ساحة الهداية كيف يشاء وبهذا انما يتم اذا كانوا معترفين بالقرآن وان لم يعترفوا فيقول علمهم انهم
خارجون عن ساحة الهداية بالختم والتغشية فالاولى ان يقال انهم لما استعدوا الدلالة
تاما جعلوا كأنهم حصل لهم ذلك نظيره ما قرره المص في تفسير قوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون وانما احتجنا الى هذا التكلف لان الهز والتنشيط لا يوجدان بدون الحركة والنشاط
من الفرق الثلثة الا ان يرتكب التجوز فيجعل وجودهما في الفريقين على طريق الاستعارة اما التبعية
المعدلة بالقرينة المطلوبة او تشبيه المعد بالمعد وهذه الاستعارة شائعة في العرف فانهم اذا
رأوا رجلا قويا جسيما يقولون له هذا مخلوق للمصارعة كذا حقق في تلك الآية الكريمة وما قيل
من ان اشارا باختيار الهز والتنشيط الى ان حصول الاهتزاز والنشاط غير لازم فان اللازم
في طريق البلاغة افادة المتكلم ما يقتضيه سواء حصل او لم يحصل فضعيف لانه ان سلم صحة ذلك
في غير الباري تعالى فلا يصح في شانه تعالى بل كذا اظهر ضعف القول بانه يكفي للنكتة الوجود في
البعض اذ لو تم ذلك لما احتجنا الى التوجيه في تلك الآية الكريمة لوجود العبادة في بعض المخلوقين من
المؤمنين ق واهتماما بامر العبادة وهذه نكتة خاصة بالمقام ق وجبرا لكلفة العبادة

ـ وتنشيطا له

ـ وتجافيا لها

٨٥

١١١

ـ بلذة المخاطبة

ـ منزلة البعيد

ـ يا رب ويا الله وهو اقرب اليه من حبل الوريد

العبادة جعله للاقبال عليهم بالخطاب لا للالتفات فان خطابا به تعالى كذلك سواء كان على
سبيل الالتفات اولا فلا يكون بهذه النكتة من النكت الخاصة بالمقام للالتفات بل هي نكتة للخطاب
المعتبر في ضمن المجموع وحده والكلفة المشقة جمعها الكلف كغرفة وغرف والجبر التكميل والارداف
بما يزيل الاسى الشاق ولا ريب ان هذه الآية فيها امر وتكليف بالعبادة اجمالا بعد الامر بها تفصيلا
في موضع آخر كالامر بالصلوة مثلا وفيها كلفة ومشقة بالنسبة الى نوع المكلف وان سهلت على
بعضهم بكون نفوسهم مرتاضة بامثالها متوقعة في مقابلتها ما يستحقر لاجله متاعبها ويستلذ
بسببه متاعبها الا ترى الى حال الواصلين يقيمون الليل كله بلا تعب بلذة الحضور مع انشراح الصدور
ان زال بها اللذة تعالى وجبر تلك الكلفة بلذة المخاطبة وبهذا مراد المص ولا يريد ان العبادة كلفة ومشقة با
بالقياس الى كل مكلف كيف لا وقد قال تعالى واستعينوا بالصبر والصلوة وانها لكبيرة الا على
الخاشعين وبما ذكرنا من ان هذه النكتة علة للخطاب وحده دون الالتفات لتحقق تلك النكتة
في الخطاب بلا التفات ظهر ضعف ما قيل ولا يخفى ان قوله وجبر الكلفة العبادة بلذة المخاطبة
ليس من النكت التي تعود الى السامع فيناسب ان يجمع مع الهز الى اخرها قاله ق ويا حرف فيه رد على
من قال انه اسم فعل على ما نقل بعضهم ثم يظهر فائدة الخبر بانها حرف وضع لنداء البعيد وبهذا اختاره
الزمخشري ورضي به المص والشيخ ابن الحاجب ذهب الى كونه موضوعا للنداء مطلق المنادى والنزاع
في الوضع دون الاستعمال ولهذا قال وقد ينادى القريب فضلا عن المتوسط وبهذا اولى مما قيل من
ان المراد بالقريب ما عدا البعيد فيدخل فيه المتوسط اذ يمكن ان يقال ان المراد بالبعيد ما عدا القريب
فيه المتوسط والمعنى وقد ينادى به القريب مجازا اخراجا للكلام على مقتضى الحال وان كان
على خلاف مقتضى الظاهر كما اشار اليه بقوله تنزيلا له ق اما للعظمة اي اما لعلو رتبة المنادى
بفتح الدال وهو يلائم قوله كقول الداعي ق او لعلو شأن المنادى بكسر الدال مثل قوله تعالى يا ايها النبي
وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كقول الداعي يا رب فينزل البعد الرتبي منزلة البعد المكاني
فيناديه بلفظ البعيد على انه استعارة تبعية في لفظ يا اي هو الظاهر او مكنية وتخييلية [illegible]
اقرب من حبل الوريد والمنادى يعتقد ذلك الوريد ان عرقان مكتنفان لصفحتي العنق [illegible]
متصلان بالوتين او لغفلته وسوء فهمه نحو يا ايها الغافل اسمع ما يعظك ق وغفلة المنادى بفتح
وسوء فهمه بمنزلة بعده فينزل سوء فهمه منزلة البعد المكاني فيستعمل فيه لفظ يا استعارة كما مر ق او
للاعتناء بالمدعو له يعني انه يبلغ من علو الشأن الى حيث ان المخاطب لا يفي بما هو حقه من السعي
فيه وان يبذل وسعه فكأنه غافل عنه غير مقبل عليه فينزل غفلته الادعائي او الحقيقي منزلة
البعد المكاني كما عرفته قوله وزيادة الحث عليه حيث زاد الزيادة فرع قرينة على [illegible]
يا ايها الناس ونحو من هذا الباب ايضا ولا تزاحم في النكات وسيأتي الاشارة اليه من المص وهذا
اذا اقتضى الحال استعمال يا على هذا المنوال والا فلا مانع من استعمالها على الحقيقة كقوله

مطلب تحقيق النداء

الداعي يا قريب عني بعيد و يا من هو اقرب من حبل الوريد فانه هذا وامثاله اخراج الكلام على مقتضى الظاهر وما سبق فاخراج الكلام على مقتضى الحال فانه القرب في كلام المنادي باعتبار الحقيقة ونفس الامر والبعد باعتبار التشبيه والتنزيل لكن استعمال يا ايضا مجاز فانه تعبير المنادي بالقرب لا ينافي اعتبار البعد التنزيلي كانه قيل يا من هو اقرب من كل شيء انا بعيد من جنابك العظيم لحقارتي وكمال تدنسي اللئيم واذا حمل الكلام على مسلك ابن الحاجب من انها لمطلق النداء او مشتركة بين القريب والبعيد والمتوسط فحينئذ النكتة في اختيارها انه الخطاب متضمن على من هم في غاية القرب باستكمال النفوس ومن هم من المتوسطين ومن هم من المتبعدين فلذلك اي لانه الكل قريب وبعيد بالاعتبارين وعلى كل تقدير يكون استعمالها في نداء نوح مجازا سواء كان نوح مناديا او منادا ويظهر الفرق بين المسلكين في صورة كون المنادي والمنادى عبدا اذا القريب بيا مجاز على ما اختاره العلامة وحقيقة على مسلك ابن الحاجب فتأمل واعط حق موضع حقه وان مسلك ابن الحاجب اسلم من التكلف واوفق للاستعمال لا سيما اذا كان مراده الاشتراك المعنوي بين الاحوال الثلثة دون الاشتراك اللفظي فانه ربما ينافيه الاشتراك اللفظي خلاف الاصل دون المعنوي ن وهو مع المنادي جملة فيه مسامحة لانه يا حرف لا يكون جزء جملة والمنادى مفعول لا يكون ايضا جزئها ولا اشارة الى ذلك قال لانه نائب اي لانه حرف النداء وحدها نائب مناب فعل وهو ادعوا انشائي لا اخباري كما صرح به الرضي حيث قال تقديره بلفظ الماضي كدعوت وناديت اولى لانه الاغلب في الانشاء اراد به الانشاء المنقول من الاخبار وانما كان اغلب لانه الماضي يدل على التحقق والثبوت فيكون ادل على قضاء الوطر اذ الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود وعن هذا استعمل الشرع اللفظ الموضوع للاخبار عن الماضي لغة في الانشاء لما ذكرنا من انه يدل على التحقق والثبوت انتهى وانما قيد الجملة بكونها مفيدة لانه المقصود بالنداء دعوة المنادي وهو انما يحصل بذكر المنادي ولما كانه المنادي اصلا في افادة هذه الفائدة ادخل لفظة مع على المنادي فانه مجرد ادعو لا يفيد هذا المقصود فلا اشكال بانه الفعل مع فاعله جملة مفيدة والمفعول فضلة لما عرفت انه المراد افادة فائدة مخصوصة لا مطلق الافادة وانما قال مناب فعل ولم يذكر الفاعل لانه الفعل كثيرا ما يطلق على مجموع الفعل والفاعل المضمر اذا كان لشدة امتزاجهما كانهما امر واحد لا سيما اذا كانه الضمير مستترا فيه ولا يقال انه ايضا مذهب المبرد وهو انه يا نائب مناب فعل والفاعل مقدر لانه مذهب ضعيف دكونها ساد مسد الفعل والفاعل قول سيبويه ومختار المحققين ولما كانه قائما مقام الجملة كنعم وبلى فلا وجه للاشكال بانه الجملة والكلام لا يتأتى من اسم وحرف بل يتأتى من اسمين او اسم وحرف ن واي جعل وصلة الخ اي انه لفظة اي وانه الواقعة في النداء اصلها اسم نكرة موضوعة لبعض من كل او لفرد من كلي ثم تعرفت بالنداء وتوصل بها الى نداء ما فيه حرف التعريف لانه يا لا تدخل عليها في غير يا الله الا شذوذا كما اشار اليه

٨٦

النعوذ الجمع بليه حرف التعريف

الى بقوله فان ادخال يا عليه متعذر الخ اي ممتنع امتناعا عرفيا لا عقليا ن فانهما كمثلين انما قال كمثلين لانه يا ليس بموضوع للتعريف حقيقة ولذا لم يتعرف المنادى اذا لم يقصد به التعيين كقول الاعمى يا رجلا خذ بيدي فحينئذ يرد عليه انه لم لا يجوز انه يكون يا لمجرد النداء ولا يقصد به التعيين فلا يلزم الجمع بين حرفي التعريف في نداء المعرف وانما يلزم ذلك انه كان يا للتعريف دائما وليس كذلك فلا يلزم اجتماع المثلين وقد عرفت انه كونه للتعريف بناء على القصد فيمكن انه لا يقصد به التعريف لكونه المنادى معرفا باللام فيتمحض للنداء وبعد اعتراف بانه يا قد يقصد به مجرد النداء كما في يا رجلا خذ بيدي فليس التعريف لازما غير منفك عنه كيف بقوله وهذا لا يقدح في كون يا آلة التعريف واستكراه الجمع بين آلتي التعريف قطعا وهذا عجب جزما ونظيره انه ضمير الفصل قد يفيد قصر المسند على المسند اليه نحو زيد افضل من عمرو وقد يكون لمجرد التأكيد اذا كان التخصيص حاصلا بدونه بان يكون في الكلام ما يفيد القصر كما في المطول فليكن الامر هنا كذلك فالاولى انه يقال فانه ادخال يا عليه متعذر لئلا يلزم اجتماع حرفي التعريف في الصورة وهو مستكره ايضا ولعل هذا مراد الشيخ بقولهم انهم استكرهوا اجتماع آلتي التعريف نحو ولو انه يفصل بينهما باسم مبهم يحتاج الى ما يزيل ابهامه وح يندفع ما اورده الرضي بقوله وفيه نظر لانه اجتماع حرفين في احدهما من الفائدة ما في الآخر وزيادة لا يستنكر كما في لقد والا انه على ما يجيء في موضعهما ولا يحتاج الى الجواب بان يا تفيد تعيين الشخص وتعريفه واللام انما تفيد مجرد تعريفه ايضا لا تعريفه وزيادة كما في لقد والا انه فيكونه من باب الفارق وقيل انهما لم يكونا مثلين لانهما عبارتانه عن الوجوديين المتحدين في الحقيقة كما تقرر في موضعه لكنهما شبيهانه بهما في انه احدهما يسد مسد الآخر ويغني عنه انتهى وكونه يسد مسد الآخر ضعيف فانه يقال يا زيد ولا يقال الزيد بلا تأويل وايضا يقال يا رجلا ولا يقال الرجلا بل الرجل وما ذكره ايضا لا يكون وجه الشبه بينهما لعدم الاختصاص وايضا سد احد الامرين مسد الآخر لا يكون له مزيد اختصاص للمثلين فالوجه ما قررناه اذ التماثل يجري في الامور الموجودة في نفس الامر والعلم تكن موجودة في الخارج واستوضح بالحرفين المتماثلين ثم قيل انه تعريفه بالقصد والاقبال عليه كما ذهب اليه ابن مالك ومذهب ابن الحاجب الى انه باللام المقدرة لاصل يا رجل يا ايها الرجل ولذا اعطي حكم المنادى الخ اي اعطي اي فالضمير المستتر فيه راجع الى اي على انه نائب الفاعل والمراد بالحكم هنا الاثر المرتب عليه اي البناء على الضم والبلاوة حرف لين ن وصفا موضحا له لانه اي اسم مبهم احتيج بعده الى تعريف وتوضيح فاتى الاسم المعرف موضحا ليطابق الموصوف لانها وانه كانت اسما نكرة كانت معرفة بالنداء لانه يقصد به التعيين وانما كانت مبهمة مع انها معرفة كالموصول واسم الاشارة لانه لا يراد بها فرد من المتعدد وهو مبهم ازيل ابهامه بالوصف كاسم الاشارة بقي الكلام في كونها موصوفة بالجمع واسم

٨٧

وجهان ٥ او الجموع واسماء الجموع وغرضه بيان عموم الناس وهو اسم جمع اذ لم يثبت فعال في
ابنية الجمع كما سلف وتعرض الجمع تطفلا واستطرادا والى مذهب الاخفش من جمع اسماء الجموع
التي لها احاد من تركيبها كركب جمع بخلاف نحو ابل وغنم فانه ليس بجمع بالاتفاق ولا واحد من لفظه
والفرق بين الجمع واسم الجمع مع ان المراد بهما ما فوق الاثنين ان اسم الجمع اشترط فيه ان يكون
على صيغة تغلب في المفردات سواء كان له واحد او لا كما هو الحق وعند سيبويه بخلاف الجمع والمحلاة
بفتح الميم وتشديد اللام بمعنى الداخلة عليها اللام ولام التعريف وانفصاله باول الكلمة
جعلت حلية وزينة بطريق الاستعارة واعتبر دخولها محلاة ومزينة للعموم اي لافادة العموم
بالوضع النوعي كما تقرر في الاصول لو كان حيث لا عهد اشارة الى ان الاصل في الجمع المحلى
العهد الخارجي لا يعدل عنه لانه حقيقة التعيين واكمل التمييز لكن اذا لم يوجد القرينة على العهد
فالراجح الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بلا اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا اذ الاحكام
الشرعية انما هي على الافراد والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية المبهمة فالاستغراق
هو المفهوم عند الاطلاق وعدم القرينة على العهد ودون الجنس وتعيين الحقيقة ومعنى من جهة
لا عهد من حيث انه لا قرينة على العهد الخارجي او الذهني على انه لفظ حيث تعليل او تقييد
هذا على اصطلاح الاصوليين واختاره المص هنا فان المراد بهما الحكم والحكم على الافراد لا على
الماهية واما عند ارباب البلاغة فالاصل الراجح عند الاطلاق الجنس اختاره الزمخشري
في الحمد لله ووجه المص هنا كأنه ٥ ويدل عليه دلالة انه صحة الاستثناء من الجموع واسماءها
المحلاة باللام فانه الاستثناء لا يكون الا من العام فيتوقف صحة الاستثناء منها على العموم بحسب
نفس الامر وصحة الاستثناء تفيد العلم بانها عامة فلا دور واما الاشكال بانه الاستثناء قد
يكون من الخاص نحو على عشرة الا ثلثة وكضربت زيدا الا رأسه وغير ذلك فمدفوع بانه عام تأويلا
بتقدير جمع معرف بالاضافة كاجزاء عشرة واعضاء زيد ونحو ٤ ووجه دلالة التوكيد على العموم
هو انه لو لم يكن تأكيدا لكان ذلك العام تأسيسا واجماع النحاة على تأكيديته واستدلال الصحابة ٥
هذا اتباع المدعى بالاجماع وفي التوضيح ولتمسكهم بقوله عليه السلام الائمة من قريش لما وقع
الاختلاف بعد رسول الله عليه السلام في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير عنه ابو بكر
رضي الله تعالى عنه بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكره احد انتهى فكانه اجماعا على ذلك
٥ فالناس تفريع لما قرره من اسم الجمع المعرف باللام للعموم حيث لا عهد والمعنى فالناس
في قوله تعالى يا ايها الناس لكونه اسم جمع محلى باللام ولا قرينة على العهد مطلقا يعم الموجودين
وقت النزول لفظا تمييز عن النسبة في قوله يعمه اي يعم لفظه جميع الموجودين وجميعهم يكونون
مأمورين بالعبادة ولا كلام في العموم وانما الكلام في عموم الغائبين عن مهبط الوحي

٥ حقيقة بان ينادى له بالاكثر لابلغ
٧ المحلاة باللام
٨٨
٤ والتاكيد بالفعل كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
٥ بعموم شيعا وذايعا

في مثل قوله تعالى يا ايها الناس من الآية مع ان المراد بها فرد من المتعدد كما مر وهنا اريد المتعدد جميعا
وهذا يخالف قولهم انه ايا يراد بها واحد لا على التعيين ٥ والتزم رفعه ٤ قال صاحب الامتحان
ان الرفع في العاقل في مثل يا زيد العاقل ليس باعراب ولا بناء بل كجر الجوار انتهى وبهذا
البيان اندفع الاشكال بان الرفع في صفة المنادى ليس له موجب لانه اعراب موصوفه النصب
محلا حتى نقل عن الدماميني ان هذا الاشكال لا جواب له والاصل ان الرفع هنا حركة اتباع ومناسبة
لضمة المنادى ككسرة غلامي تسميته رفعا مجاز فالاعراب لهذا الوصف تقديري كما صرح
به الدماميني في قراءة الحمد لله بكسر الدال حيث قال فيكون اعرابه تقديريا انتهى فيكون اعراب هذا
الوصف تقديريا في المنادى صحيح المعرفة وغيره مثل يا زيد العاقل ويرد على المازني حيث
اجاز نصبه فان الزجاج قال ولم يتقدمه ولا تابعه عليه احد لمخالفته لما سمع من العرب ٥ اشعارا
بان المقصود وجه الاشعار انه للرفع مشابهة قوية للضم فجعل لفظه موافقا للفظ المنادى فكأنه
دخل عليه حرف النداء بخلاف سائر التوابع للمنادى المفرد المعرفة فانه يجوز فيه الرفع والنصب
فهذا بمنزلة المستثنى من سائر التوابع ٥ تأكيدا فان النداء ايضا تنبيه الا انه اقحام
شيء في شيء بشدة وعنف فاستعماله في مثل هنا لا يظهر وجهه وجه التعويض انه ايا لما كان
لازم الاضافة عوض عنها بهاء التنبيه ولا يرد عدم استعمالها مضافة نحو قوله عما يستحقه اسما
اليه وايضا لما تعذر اضافة اي الى المفرد المعرفة ادخلوها التنبيه بينهما حذرا عن صورة
الاضافة فكما يجب الاحتراز عن الاضافة يجب ايضا عن صورة الاضافة ٥ وانما كثر النداء احترازا
عن نداء العلم مثل يا نوح ويا ابراهيم وغير ذلك المراد بالطريقة المنادى الموصوف بذي
اللام والمراد باوجه من التأكيد تكرار الذكر اذ المراد باي هو ما يراد بالصفة والايضاح
اي بالصفة بعد الابهام باي لانها تدل على مبهم والتعيين اما بالاضافة او
بالصفة واختيار صيغة البعد وجه كونه تأكيدا ما اشار اليه بقوله وكلما نادى الله تعالى به
وايراد حرف التنبيه فانه يؤكد معنى النداء كما سلف ٥ وكلما نادى الله تعالى عباده واكثر ما نادى الله
نصحه عوضه دون النداء ٥ من حيث انها امور عظام لكونه اكثرها بل كلها ولو ما لا التي لا يطيق
الآبية عن حملها السماوات والارض والجبال ويقبلوا عليها حتى يتهيأوا عملا دائما
ولو مع التعب اولا والشوق والذوق ثانيا ٥ واكثرهم عنها غافلون اي من شأنهم ان يغفلوا
عنها لا الغفلة بالفعل اذ وقت النداء وقت التكليف بغاية تكاليف فلا معنى للغفلة عنها بالفعل
وقيد الاكثر احترازا عن المستعدين لقبولها والاتيان بموجبها الذوقهم لذة المناجات واشرب في
قلوبهم حب الطاعات عدل عن قول الزمخشري وهم عنها غافلون لما ذكرنا ولعل مراده وهم
اي العباد برمتهم غافلون عنها لعدم نزولها من قبل هذا النداء فمعنى الغفلة عدم المعرفة وهذا
حاصل لجميعهم وانه اريد بها عدم الاجابة باسرع الاجابة فلا بد من قيد الاكثر ولكل وجهة

مطلب ان ايا كيف يقع صفة موصوفا للجمع

اعراب صفة المنادى المفرد تقديري حيث كونه مرفوعا

٥ واقحمت بينهما هاء التنبيه
٧ وتعويضا
٤ من المضاف اليه

٥ على هذه الطريقة في القرآن لاستقلاله باوجه من التأكيد
٦ لعباده ٧ مما ضحكوا ١ يقطعوا الى ٨ بقلوبهم

فالظاهر انه تغليب في الخطاب ف ومن سيوجد اي يعم الناس من سيوجد ايضا لكن لا بلفظ بل لما تواتر ح اي عموم الناس للمعدومين الذين سيوجدون ليس بلفظ بل لدليل وهو ما تواتر ح ولم يرد المص ان شمول الخطاب للمعدومين بعبارة النص وهو ظاهر حيث جعله مقابلا للقول لفظ ولا بطريق دلالة النص لقوله لما تواتر ح فلا وجه للاعتراض بانه مخالف لما تقرر في اصول واصول الشافعية من ان ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس ليس خطابا لمن بعدهم وانما يثبت حكمه بدليل آخر من اجماع او نص او قياس واما بمجرد الصيغة فلا فالقول بعموم الخطاب للمعدومين عبارة او دلالة ليس مذهبنا ومذهب الشافعي وان ما تواتر من دينه عليه السلام من شمول مقتضى خطابه واحكامه لهم لا يدل على ذلك. اعلم ان الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا في التوضيح فخطاب المعدوم واقع وتكليفه مقرر عند الاشاعرة لا بمعنى ان التكليف حاصل والطلب وقت الايجاب بل بمعنى انه طلب وقت وجود المأمور فلا ريب في كونه ممكنا الا يرى ان خطاب التكوين بالكلام الازلي القائم بذاته تعالى تعلقه بالمعدوم وقد اختاره بعض ائمة الاصول منهم الامام فخر الاسلام فما المانع من جوازه في الخطاب التكليفي ثم الاوامر اللفظية الدالة على وجوب الاداء فالظاهر انها تعم الموجودين والمعدومين اما حقيقة كما ذهب اليه البعض حيث قال والظاهر انه حقيقة والا يكون جميع ما في القران من الخطاب مجازا ولا يخفى بعده عن ساحة التنزيل او مجازا كما هو الحق اذ لفظ الخطاب موضوع لمعين فضلا لموجود كما صرح به في عامة كتبهم فاستعماله في الغير المعين مجاز فما ظنك في استعماله في المعدوم الصرف ولا بعد اعتباره في ساحة التنزيل لمحافظة قواعد العربية التي نزل القران عليها الا يرى ان الاستفهام ونحوه مما يستحيل في شانه تعالى محمول على المجاز في عامة المواضع اذا لم يمكن حمله على الحقيقة المذكورة والقول بانه ليس خطابا لمن بعدهم وانما يثبت حكمه بدليل آخر من اجماع او نص او قياس لا يخلو عن كدر اما اولا فلانه يلزم منه ان لا يكفر جاحدا لوجوب الصلاة مثلا على المعدومين لعدم القطع اما في القياس فظاهر واما في الاجماع فشرطية كونه قطعيا في كل موضع اثباته مشكل وكذا المراد بالنص ولا محيص عن هذا الريب الا بالقول بالعموم اما عبارة او دلالة النص واما ثانيا فلانه يوهم ان الرسول عليه السلام لم يكن مرسلا اليهم وانه اكتفى بان التبليغ لا يتعين ان يكون مشافهة فيكفي ان يحصل للبعض شفاها ولمن بعدهم بادلة تدل على ان حكمهم حكمهم لكنه تكلف ويؤيد ما ذكرنا قول المحقق التفتازاني القول بعموم الشرع وانه نسب الى الحنابلة ليس ببعيد ونقل عن الشارح العلامة الشيرازي انه المشهور حتى قالوا الا الحق ان العموم علم بالضرورة من الدين المحمدي وهو الاقرب وقول المصنف ان انكار عدم قول يا ايها الناس للمعدومين مكابرة حق لو كان الخطاب للمعدومين خاصة اما اذا

ح ض دينه عليه الصلاة والسلام ان مقتضى خطابه واحكامه شامل للقبيلة ثابت الى قيام الساعة

اما اذا كان للموجودين والمعدومين على طريق التغليب فلا ومثله فصيح شائع وكل ما استدل به على خلافه ضعيف انتهى ويرد على المصنف انه لو تم ما ذكره لكان انكار عدم قول يا ايها الناس للغائبين من الموجودين مكابرة ولم يقل به احد بل اتفقوا على عموم يا ايها الناس للغائبين تغليبا فما المانع من عمومه للمعدومين على التغليب ولو قيل انهم لم يصلحوا ان يطلب منهم شيء لعدم فهم الخطاب اجيب بما مر في التوضيح من ان الطلب وقت وجوده لا وقت التكليف وقد صرح في المواقف كون المعدوم مأمورا بالكلام الازلي فبين كلاميه منافاة ظاهرة والحق ما في المواقف وان ما نقل فيه قدس سره في شرح المواقف وقد اجبنا عنه بعون الله تعالى في بعض تعليقاتنا فعلم مما ذكرنا ان الخطاب للمعدوم الصرف جائز بل واقع بلا تغليب فضلا بالتغليب قوله ولما تواتر بكسر اللام وتخفيف الميم الموصولة او الموصوفة وقرئ ان مقتضى خطابه بيان لما بتقدير الجار وقرئ من دينه متعلقا بتواتر والظاهر انه يجوز في ف الا ما خصه الدليل كالصبي والمجنون فانهما لم يصلحا لمثل هذا الخطاب الامر بالعبادة واما صلاحية المعدوم للخطاب لا باعتبار البلوغ والعقل كما اشار اليه صاحب التوضيح فالقول بان الصبي والمجنون لما لم يصلحا لمثل هذا الخطاب فالمعدوم اولى ضعيف ف وما روي مبتدأ خبره جملة ان صح رفعه والواو استئنافية في اشارة الى سؤال يرد على قوله فالناس يعم ح او الى سؤال يرد على الاستثناء كما قيل ان كل شيء اي ان كل حكم وخطاب بقرينة ان الكلام في الاحكام فيخصص الشيء العام بالخطاب والاحكام ف ان صح رفعه اي لا نم رفعه الى النبي عليه السلام فلا يقوم قول التابعي حجة علينا ولو سلم رفعه الى النبي عليه السلام غايته انهما لم يسنداه اليه عليه السلام اما لحسن الظن بهما او لان ذلك المروي مما يعلم بالوحي ولا يتعلق بالرأي فلظهور الرفع اليه عليه السلام لم يتعرضا له فلا يوجب تخصيصه بالكفار بل يعمهم والمؤمنين فان اهل مكة لبسوا احكامهم كما زعم فلا ينافي هذه الرواية قولنا فالناس يعم او الاستثناء ولا امرهم عطف على تخصيصه اي ولا يوجب ايضا امر الكفار بالعبادة حال كفرهم اذ عنوان الكفار يدل على ذلك حتى يقال انه باطل بالاتفاق لانه لا قضاء عليهم بعد الايمان بالاتفاق وانما يؤاخذون بترك اعتقاد فرضيته ووجوبه وانما الخلاف في انهم هل يعذبون بترك الفروع كما يعذبون بترك الاصول ام لا فذهب مشايخ العراقيين والائمة الشافعية الى ان اداء العبادات واجب عليهم بشرط تقديم الايمان ويعاقبون بتركها وعند اكثر مشايخنا لا يجب عليهم اداء الفروع والتفصيل في علم الاصول وغيره فلا يوجب تخصيصه رد على الكشاف حيث قال متفرعا على ما نقله عن علقمة والحسن فقوله يا ايها الناس اعبدوا خطاب لمشركي مكة انتهى فاستدل بهذا المروي على اختصاص هذه الآية بالكفار وقد نفى المص بما ذكره وقيل والمراد بالرفع في قوله ان صح رفعه اتصال سنده بمن ذكره لان المنقول لا يلزمه عدم تصحيح نقله فان لم يصح سنده الغفور او المجوز انتهى والمعنى الاصطلاحي يوافق المراد هنا لما بيناه من ان ذلك المروي مما يعلم بالوحي كما نقل عن القرطبي ما حاصله

ح عن علقمة والحسن ف نزل فيه يا ايها الناس فمكي ويا ايها الذين آمنوا فمدني

حسن نقله ابن ... ج الحاكم في مستدركه والبيهقي في دلائله والبزار في مسنده من طريق الاعمش عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله قال ما كان يا ايها الذين آمنوا انزل بالمدينة وما كان يا ايها الناس فبمكة واخرجه ابو عبيد في الفضائل عن علقمة مرسلا كذا في الاتقان منه

ع ومن هذا البحث يعلم ما في بيانه مولانا خسرو من القصور منه

ان المكي ما وقع خطابا لاهل مكة وانه كان نفسه نازلا بالمدينة والمدني بالعكس وهذا احسن مالا بها وقيل بهذا الكلام اكثري لا كلي وهو تكلف فقد وقع الاشكال بان هذه السورة مدنية وفيها يا ايها الناس وسورة الحج مكية وفيها يا ايها الذين ومن السور ما فيه يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا والادعاء تكرير النزول تعسف ولعل لهذا الاضطراب من ذوى الالباب لم يرض العلامة بهذه الرواية اولا ثم اشار الى انه ان صح ذلك يحمل على تأويل مثل ما قرره القرطبي لا ان المراد بالمكي ما هو المشهور في اصطلاحهم وكذا المدني فلا تغفل ح فان المأمور به هو الزيادة على العبادة عبادة ايضا فما وجه المقابلة ولعل وجهه ان مفهوم الزيادة داخل في المعنى المستعمل فيه مثلا صلوة اليوم عبادة مع ملاحظة كونها زائدة على صلوة الامس والا فهي صلاة على حيالها وكذا الصوم اللاحق والزكوة اللاحقة فان مفهوم الزيادة داخل فيهما فح يكون استعمال العبادة فيها مجازا فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو جائز عند المصنف وان لم يعتبر مفهوم الزيادة داخلا فيه فهي حقيقة لما بينا من انها عبادة على حيالها وهذا الاعتبار هو المناسب للائمة الحنفية ولعل اعتبار المص الزيادة لحسن التقابل بينه وبين قوله بدأ العبادة اي لانشاء العبادة غير مسبوقة بعبادة اخرى كما في الكفار واما في المؤمنين الثبات والزيادة على عبادة تعبدوا بها قبل هذه العبادة مع انها عبادة اخرى حسب تكرر اسبابها وقد تقدم في سورة الفاتحة في قوله اهدنا مزيد تفصيل لهذا المرام بعون الله الملك العلام فاذا تقرر ذلك ظهر ان السؤال بان توجيه الخطاب الى المؤمنين العابدين غير صحيح لما فيه من تحصيل الحاصل سخيف جدا واعزب منه ما قيل في جوابه من ان المطلوب من المؤمنين ليس ايقاع اصل العبادة في المستقبل بل ازديادها وثباتها اذ قد عرفت ان العبادات تتكرر بتكرر الاسباب فالمطلوب ايقاع العبادات في كل حين تكرر الاسباب غايتها انها زائدة على العبادات المتقدمة وقيل وليس شيء من مفهوم الابتداء والزيادة والمواظبة داخلا في مفهوم اعبدوا بل خارج يفهم من القرائن فلا جمع بين الحقيقة والمجاز بل اللفظ مستعمل في القدر المشترك انتهى ويرده تعرض المص للزيادة فيها والمتبادر كون مفهوم الزيادة داخلا فيكون مجازا نعم لما ذكره وجه في الجملة كما اوضحناه لو كان في القدر المشترك اشارة الى ان العبادة غاية الخضوع والتذلل مشترك بينهما اشتراكا معنويا لا لفظيا وهو كذلك لكن اذا اعتبر في مفهومها الزيادة داخلا كان مجازا ح والمواظبة اي الثبات عليها والثبات على الشيء الدوام عليه في كل ساعة من جهة الاعداد كما صرح به الفاضل الجلبي في تحقيق زيادة الايمان فيكون عطف تفسير لكن الزيادة لا يستلزم الثبات ولو عكس في العطف لكان اشمل ح فالمطلوب من الكفار تفريع على كونه المأمور به مشتركا بينهما هو الشروع فيها اي في العبادات وهو الذي اراد بقوله بدأ العبادة قوله بعد الاتيان بها تنبيه على ان المراد بالعبادة المأمور بها اعمال الجوارح بنية

بنية التقرب والداعي لهذا التخصيص ان الايمان ثبت وجوبه بالاوامر الواردة في حق الايمان خاصة فالاولى حمل مثل اعبدوا على الامر باعمال الجوارح وفي كلامه بما يجب تقديمه من المعرفة اشارة اليه فانه يومي الى ان الامر بالايمان مقدم على الامر بالعبادات لانه في نفسه يجب تقديمه عليها لوكان من لوازم وجوب الشيء لم يرد به ان وجوب الايمان ثبت في ضمن وجوب الفرع بل اراد ما ذكرناه من ان وجوب الايمان ثابت بالاوامر الواردة فيه فلا يرد ان الايمان اصل العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب الفرع وفي التلويح اشارة الى بعض ما ذكرناه وقول الشريف قدس سره في جواب اعتراض بان الايمان اصل العبادات كلها فلو وجب بوجوبها لا نقلب الاصل تبعا ان الاصالة بحسب الصحة لا تنافي التبعية في الوجوب على انه قد اوجب ايضا استقلالا بدلائل اخر والجمع بينهما اكد في ايجابه ليس بشيء اذ التبعية في الوجوب تقتضي انه لا يجب استقلالا والا فلا معنى للتبعية في وجوب ما يجب اصالة واستقلالا والتأكيد حاصل بدلائل مستقلة فلا وجه للجمع بينهما للتأكيد وايضا يوهم كلامه ان الفروع يجب اولا ثم الايمان ثانيا كما هو مقتضى التبعية ولم يقل به احد بل اول ما يجب المعرفة او النظر كما هو مقرر في محله فالصواب ما ذكرناه في حين العلاوة مع اسقاط قوله والجمع بينهما اكد ولم يتعرض لذكر المنافقين صريحا لان الكفار اذا ذكرت بدون مقابلة المنافقين تعم المنافقين في استعمال الشرع ح من المعرفة اي التصديق اليقيني المعبر عنه بكرويدن فلا يعتبر مطلق المعرفة بدون اذعانه ولا يعتبر ايضا اذا فاتت امارة الانكار والاقرار بالصانع والمختار عند المص كون الاقرار باللسان ركنا من الايمان كما افاده في قوله الذين يؤمنون بالغيب الاية وعن هذا الفرض قوله بالصانع متعلق بالمعرفة والاقرار تنازعا والتخصيص لانه اصل المؤمن به فلو حصل تلك المعرفة ولكن الاقرار انما يعتد به حين تحقق التصديق بسائره لان من امن ببعض وكفر ببعض فهو كافر حقا فلا وجه لاعتراضه قدس سره بانه بمجرد معرفة الله تعالى والاقرار به ليس كافيا في صحة العبادة ح وكما ان الحدث لو اكبر عند الحنفية والشافعية لا يمنع وجوب الصلوة بل يمنع صحة ادائها فالكفر مطلقا ولو منافقا لا يمنع وجوب العبادة بل يمنع نفس العبادة واراد المص بهذا نقضا على من ذهب الى ان الكفار ليسوا مخاطبين بالفروع من مشايخ الحنفية بانه لا فرق بين المحدث والكافر فكما ان الحدث الذي يمنع صحة الاداء لا يمنع في وجوب ادائه لانه مشروط بازالته فكذا الكفر يجب ان لا يمنع وجوب ادائها بشرط الايمان وجوابهم في الفرق بينهما بان الايمان اصل واساس فكيف يثبت شرطا وتبعا لغيره ليس بشيء لانك قد عرفت ان الايمان ثبت وجوبه بدليل آخر استقلالا وثمرة هذا النزاع في حق المؤاخذة في الاخرة فالشافعية يقولون انهم يؤاخذون بترك العبادات كما يؤاخذون بترك اعتقاد وجوبها ونحن نقول

فيه تعريض لمولانا ابي السعود حيث تعرض الزيادة مع انه من الائمة الحنفية المنكرين جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز منه

قيل ان المكي والمدني تلثة معان ولا يتمشى واحد منها انتهى وجوابه ما ذكر في اصل الحاشية وقال هشام بن عروة عن ابيه كل سورة فيها قصص الانبياء عليهم السلام والامم الخالية والعذاب فهي مكية وكل سورة فيها فريضة او حد مدنية انتهى والظاهر انه ما اول والا لم يعم الاطراد ظاهر

ح هو المشترك بينه وبين بدأ العبادة

ح والاقرار بالصانع

ح وجوب الايمان لا به

ح هو الشروع فيها

انهم يعاقبون على ترك اعتقاد وجوبها دون ترك ادائها واما في الدنيا فيظهر في الزكوة
فانها تجب على غني اسلم وقد حال عليه الحول بعد مضي الحول وكذا الحج على من استطاع اليه سبيلا
ثم اسلم عاجزا عند الفريق الاول دون الثاني كذا قاله البعض من محشي الاصول ٥ والاشتغال
بها اي بالعبادات المطلقة لا العبادات الواجبة حال الكفر لما مر مرارا من انه لا يجب عليهم
قضاء العبادات بعد الايمان بالاتفاق فلو كان المراد العبادات الواجبة حال الكفر لكان القضا
واجبا عليهم ولم يقل به احد وبعد ظهور المراد المنفهم في العبارة ليس من شان العلماء
المنصفين ٥ ومن المؤمنين اي المطلوب من المؤمنين عطف على الكفار ازديادهم
فيه تأييد لما ذكرنا من ان مفهوم الزيادة معتبر في العبادات الواجبة على المؤمنين كما ادعينا
آنفا فان قيل المؤمن غير متلبس بجميع العبادات فيصح منه طلب العبادة في الجملة قلنا
ان المصير اشارة الى ان العبادة المأمور بها العبادة التي امر المكلف بها بخصوصها كالصلوة
والصوم والزكوة فانها وجبت بامر مستقل على التعيين مثل قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا
الزكوة الاية وقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الاية فامر الله تعالى في هذه الاية على
الاجمال باداء العبادات المعينة المفروضة قبل نزول هذه الاية تقريرا وتأكيدا لها فالمطلوب
من المؤمنين اداء ما وجب عليهم وهم متلبسون به فيكون ذلك الاداء زيادة على ما تعبدوا به
قبل وان كان عبادة على حيالها كما عرفت واما ما لم يتلبس المؤمن به بعد فلا يشمل هذا النظم
الجليل فان العبادة بخصوصها ليس بواجبة بهذا النظم الشريف لعدم التصريح به ولو قيل
انها واجبة به لكان تكليفا بالمحال اذ العبادة انما تجب بامر متعلق بها بخصوصها فالتي لم
تجب بعد لا يتناولها هذا النظم الكريم فلا يصح طلبه منهم بهذا النظم الجليل لما عرفت وانما اخر
المؤمنين وقدم الكافرين لان الاهم بداء العبادة والكفار غافلون عنها والمؤمنون عاملون بها
وهم بالامر والتأديب احق من المؤمنين ٥ تنبيها على ان الموجب للعبادة الموجب
ايجاب الله تعالى حقيقة والنعم المتواترة وهي المراد بالتربية من الاسباب الظاهرة لوجوبها
يعني ان الموجب بحسب الظاهر للعبادة هي الربوبية ووجه التنبيه هو ان ترتب الحكم على
المشتق يشعر بعلية مأخذ الاشتقاق اذ الربوبية مصدر بمعنى التربية مصدر كما حقق
وفي بعض المواضع رتبت العبادة على الخلق قال تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء
فاعبدوه الاية وهو مقارب للربوبية فانهما عبارة عن تبليغ الشيء الى كماله شيئا
فشيئا وهو الخلق غايته ان الخلق اعم مفهوما وفي بعض المواضع اعبدوا الله تنبيها على
استحقاقه تعالى له بحسب ذاته كاستحقاقه بحسب اوصافه كما اشير الى ذلك جميعا في قوله
تعالى الحمد لله رب العالمين وكذا في قوله تعالى اعبدوا الله ربي وربكم الاية فقصر
هي الربوبية بضمير الفصل المفيد للقصر او المؤكد له المستفاد من اللام اما محمول على

على الظاهر اذ الحصر بالنسبة الى السبب الظاهري اي الموجب للعبادة بحسب الظاهر مقصور على صفة الربوبية
اذ المسند اليه اذا كان معرفا بلام الجنس يفيد قصره على المسند سواء كان الخبر معرفا باللام اولا وسواء
كان معرفة او نكرة في ضمير الفصل يكون لمجرد تأكيد ذلك الحصر واما كونه لقصر المسند اليه على المسند بنفسه
فقد ابطل في المطول فانه يجيء لقصر المسند على المسند اليه اذا لم يكن في الكلام ما يفيد القصر وان وجد
ذلك في الكلام فضمير الفصل يؤكد ذلك سواء كان قصر المسند اليه على المسند او العكس ومن هذا البيان ظهر
ما في بعض الحواشي من الخلل او القصر ليس بمراد بل الغرض مجرد التقوية اذ افادة لام الجنس الحصر
لا كلي كما في قول الخنساء اذا قبح البكاء على قتيل رأيت بكاءك الحسن الجميلا كذا في المطول ٥ صفة
جرت اي فائدة هذه الصفة التعظيم والمدح لا التقييد على الظاهر فان الخطاب كما عرفته شامل
للمؤمنين والكافرين مطلقا والمراد رب الجميع وهو معلوم عند الكل فالصفة مادحة ومفيدة
للتعظيم لا للتقييد اذ لا وجه له واما كونها للتعليل فبناء على ان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية
ولهذا لم يعد ائمة البلاغة كون الوصف للتعليل من فوائد الوصف وقد عرفت ان الربوبية
شاملة للخالقية وافراد الخلق وذكره بعده للتأكيد وللاشعار بانه اصل الاصول لكونه اول
نعمة موجبة يجب الشكر عليه او لان الظاهر انه عام من الربوبية كما عرفت حيث يعتبر في مفهومه
تبليغ الشيء الى كماله كما في الرب فذكره بعده مع ان المشهور عكسه للتنبيه على تقدمه على التربية
في الوجود كما افاد ومثل ذلك في قوله تعالى وكان رسولا نبيا من سورة مريم ٥ ويحتمل احتمالا
مرجوحا التقييد والاحتراز عن الالهة التي يسمونها اربابا زيف هذا الاحتمال اذ الاحتمال
الاول راجح اذ كون الخطاب عاما للمؤمنين والكافرين هو الصواب عنده وهو في نفس الامر كذلك
حيث يبقى عمرو وشداد كانه حتى ذهب اليه ما روي عن علقمة لا اصح رفعه الى النبي عليه
السلام ولو سلم صحته لا يوجب التخصيص وهذا الاحتمال بناء على التخصيص كما قال انه خطاب
بالمشركين بناء على ظاهر ما روي عن علقمة وما بني على المرجوح مرجوح فلا وجه لما قيل انه الارجح
هذا الاحتمال والتقييد معناه التخصيص اي تقليل الاشتراك الناشئ من اطلاق الرب على الالهة
التي يسمونها ايضا بخلاف الخالقية فانها مخصوصة عندهم به تعالى قال ولئن سألتهم من خلق
السموات والارض ليقولن الله الاية والصفة التي تقلل الاشتراك تسمى مخصصة ولو في المعرفة
والتي ترفع الاحتمال تسمى موضحة ولو في النكرة في اصطلاح المعاني وتخصيص التخصيص بالنكرة
والتوضيح بالمعرفة اصطلاح النحاة ومن هذا البيان ظهر ما في بعض الحواشي من القصور ٥ اي
من الرب الحقيقي ٥ لما تقرر بينهم من اطلاق الرب على غيره تعالى كما في قوله تعالى حكاية ءارباب
متفرقون خير ام الله الواحد القهار وفي قوله الذي خلقكم احترازا عن تلك الارباب وفي
قوله من الرب الحقيقي اشارة الى ان اطلاق الرب على الغير مجاز وليس هذا بمعنى اطلاق
الرب عليه تعالى عندهم في اطلاق الرب … ولهذا … لا يخلو عن اختلال اما

٢ عليه تعالى للتعظيم والتقييد

٥ والالهة التي يسمونها اربابا

٥ وانما قال ربكم هي الربية

او لا فلانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز واما ثانيا فلانه واقع في كلامه تعالى بلا حكاية فتعميم الرب
في كلامه تعالى الى الملهم في غاية الضعف ويحتاج الى القول بان هذا الاطلاق بناء على زعم المخاطب
مع كون الاطلاق عليه تعالى بحسب الامر فالجمع بينهما وبينه تعالى في اطلاق واحد مشكل على ان اطلاق
الرب مفردا على الملهم غير متعارف عندهم وانما المتعارف الاطلاق جمعا كقوله تعالى حكاية ءارباب
متفرقون الله قال قدس سره في حواشي سورة الفاتحة واما الجمع فلما لم يطلق عليه تعالى صح اطلاقه
على غيره اما بالاضافة نحو رب الارباب او بدون الاضافة نحو قوله تعالى ءارباب متفرقون الآية
انتهى وبالجملة لو لم يتعرض لهذا الاحتمال لكان اصوب وقد اوضحنا هذا البحث في حاشية سورة
الفاتحة ق والخلق في العرف العام بقرينة قوله وامرا ايجاد الشيء اي اعطاء الوجود للشيء
بالمعنى اللغوي الشامل للمعدوم فلا يتناول خلق العدم مع ان المص صرح في اوائل سورة الانعام
بان العدم المضاف الى الملكة كالعمى ليس صرف العدم حتى لا يتعلق به الجعل اي الخلق الا ان يقال اكتفى
بالايجاد عن الاعدام او اختار تبعا عدم تعلق الخلق بالعدم كما اختاره الجمهور على تقدير وهو تعيين
المقادير والاستواء عطف تفسير له اذ هو افتعال من المساواة وهي المعادلة المعتبرة بالذراع والوزن
والكيل وهو عين تعيين المقدار لكن هذا يتناول ما لا مقدار له كالجزء الذي لا يتجزى الا ان يقال
هذا بناء على اوهام المشهورة على ان ايجاد الجزء الذي لا يتجزى منفردا غير ممكن وان بنا الشيء فيه والمعنى
ايجاد الشيء على تقدير مشتملا على تعيين قدر معنى من شان التعيين كان ذلك التعيين قبل الايجاد
كما هو مقتضى اصل معناه وقيل يحتمل ان يراد بالاستواء ما ابرز في الوجود على طبق ما قدر في
العلم فيكون تأسيسا لكن الاول هو المناسب لمعناه اللغوي وايضا هذا المعنى يحتاج الى التفسير على
الراغب وهي المعادلة المعتبرة بالذراع كما سلف ق واصله اي معناه اللغوي التقدير اي
التعيين ثم نقل في العرف العام لا سيما في اصطلاح الشرع الى الايجاد المذكور لاشتماله ذلك
التقدير وبهذا المعنى استعمل في قوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام اني اخلق لكم من الطين كهيئة
الطير الآية وقد يجوز هذا المعنى المنقول في قوله تعالى الذي خلق الموت والحيوة الآية ومن هنا تبين
ضعف ما قيل وبهذا المعنى لا يستعمل في الله تعالى اعلم ان الخلق عندنا صفة قديمة فتعلقه
قديم ايضا على ما اختاره الفاضل الجلبي وحادث على ما استخرجه المحقق التفتازاني فيكون
المعنى والخلق مبدأ ايجاد المعدوم وعند الشافعي وهو مذهب المص هو عبارة عن تعلق القدرة
فتلك التعلق فهو قديم عند بعضهم وحادث عند بعض آخر منهم كما حققه بعض الافاضل في بحث القدرة
كون التعيين قبل الايجاد كونه قبلية زمانية على تقدير الحدوث وقبلية ذاتية على تقدير القدم
ق فيتناول كل ما يتقدم فان الآية من صيغ العموم والذي يتقدم على الانسان بالذات الروح
مع الانسان على القول بخلقه حين يكمل خلق البدن لا قبله كما اختاره مولانا ضرورة فيقتضي
ان يكون الخطاب الى ابدان الحي طيني بدون ارواحهم مثل ولا يخفى فساده ولم يبين وجه الفساد

وجه الفساد لعل وجه ان الخطاب الى ابدان الحي طيني لكونه جمادا لا يصح لكن لا يلزم ذلك اذ الخطاب
ههنا مثل الخطاب في قوله تعالى هو الذي خلقكم من طين الآية وقوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا
فاحياكم الآية فما هو جوابكم هناك فهو جوابنا ههنا وسره ان الخطاب الى الانسان وهو عبارة عن الروح
والبدن واعلام انكم مخلوقون من جماد ومخلوق ارواحكم قبل خلق ابدانكم قبلية ذاتية وهذا مراد مولانا
ضرورة فانه فسر المتقدم بالذات على غيره ما يرتفع الغير بارتفاعه بلا عكس كالحيوة مع العلم
وبهذا يكون قبله كالروح مع الانسان على القول بخلقه حين يكمل خلق البدن لا قبله فاراد بالانسان
في قوله مع الانسان البدن فاراد بالتقدم بالذات التقدم بالطبع وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج
ولا يكون علة كتقدم الواحد على الاثنين وبعد الكل واللب تجريد الكلام عن التقدم بالذات احسن
واولى اذ لو اريد به ما اختاره مولانا ضرورة فلا يخلو عن بعد وان صح ولو اريد به ما يتوقف عليه وجوده
كما ذهب اليه البعض فهو متقدم عليه بالزمان وان اريد ما اصطلح عليه الحكماء كما تعرض له بعض
مع جرحه وشرحه بلا طائل فلا وجه له اصلا مع انه يرد عليه الاعتراض بان كلام المص بني على مذهب
الاشاعرة فانهم لا يثبتون التقدم الذاتي لغير الله تعالى وينفون ان يكون شيء علة لشيء ويقولون
باستناد الممكنات الى الله تعالى بلا واسطة وقد اعترض به المص في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الآية
واعتراض آخر من ان جعل القبلية شاملة للتقدم الذاتي والزماني جيد لو ساعده اللغة وانه
امكن الجواب بان قبل ظرف زمان حقيقة واستعماله في الذاتي مجازي مع التقدم غايته انه يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو جائز عند المص والكل تكلف يجب صون النظم الجليل عن مثله ولقد
اصاب صاحب الارشاد حيث لم يتعرض للتقدم الذاتي بل اكتفى بالزماني حيث قال ومن ابتدائية
متعلقة بمحذوف اي كانوا من زمان قبل زمانكم وقبل خلقكم من قبل خلقكم وابهم الفم مفاعيله
والمراد بهم من تقدمهم من الامم السالفة انتهى وكذا لم يتعرض له بعض المتأخرين ق او بالزمان
كتقدم السموات والارض والعناصر وما يتولد منها فالاولى ما سلف من الامم السالفة لانه الذي
من صيغ العقلاء والتعميم الى غير العقلاء يحتاج الى التمحل واما التخصيص بغيرهم فلا يعرف له وجه
وقد يذكر لعظم انعامه بانه انعم عليهم قبل خلقهم بمدة طويلة بخلق ما له مدخل في الجملة في
وجودهم فان خلق الاصول انعام على الفروع وتقديم خلق الحي طيني لانهم المواجهون بالعبادة ثم
فلا جرم انه يقتضي التقديم او خلقهم انعام لهم بالذات وخلق ابائهم وسوادهم انعام لهم بالواسطة
ق منصوب احتراز عن توهم عطفه على الضمير المجرور ومن غير اعادة الجار في فصيح الكلام وغالبا
مع الفصل بنعت المضاف اليه لكن لا اختلاف في المعنى ان اعتبر ذلك العطف وقد جوز قراءة حمزة
بجر الارحام في قوله تعالى تساءلون به والارحام عطفا على الضمير المجرور وان قال المص وهو
ضعيف وقد وقع هذا في فصيح الكلام لانه قراءة حمزة من المتواترات ق والجملة اي جملة الذي
خلقكم الآية اخرجت مخرج المقرر عندهم عند الحي طيني بعث بطريق الوصف فانه يقتضي

علم المخاطب ولذا قالوا ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف والاوصاف قبل العلم بها اخبار ويرد عليه ان صاحب
الكشاف اشار في قوله تعالى هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب الى ان المتقين ان حمل على المعنى الشرعي
فانه جعل خطا بالمعرف تفصيل كانت الصفة مادحة والا كانت كاشفة فيفهم منه ان الاوصاف
قبل العلم بها قد تكون اوصافا والاعتذار بانه اللهم الا ان يخص الاوصاف في عرفهم بغير الكاشفة
ليس بتام فانه كلامهم مطلق ولا قرينة للتقييد ولو قيل مراده ان الصلات لا بد من كونها معلومة
الانتساب الى الموصول عند المخاطب ولذا يعرف الموصول بها فيها من العهد واشترط فيها الخبرية والمعنى
ههنا المشركون اما خاصة او لكونهم داخلين تحت الخطاب لكان اسلم من تلك المناقشة فاجاب
بقوله اما لاعترافهم به وهو الظاهر الراجح لدلالة عليه قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق
ليقولن الله وهذا يدل على اعترافهم بخلقهم وقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله وهذا دليل على اعترافهم بانه تعالى خالق من قبلهم وفيه نوع رمز الى ان المراد بمن قبلهم
السموات والارض كما اختاره مولانا خسرو وقد عرفت ان الظاهر انه الامم السالفة والاصول
كما يؤيده التعبير بالذين او لتمكنهم من العلم به فيكون اخراجا للكلام على مقتضى خلاف الظاهر موافقا
لمقتضى الحال فان غير العالم قد ينزل منزلة العالم لوضوح الدليل القائم اشار اليه بقوله بادنى نظر اي
بنظر سهل غير عميق فيلتفت اليه الكلام الذي ينبغي ان يلقى الى العالم بالفعل وانت خبير بانه لما دل
الآيتان المذكورتان على علمهم بذلك فما الباعث الى التنزيل المذكور الا ان يقال ان هذا بالنسبة
الى من لا يعلم من الدهري كما يدل في قوله تعالى قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فانه
الكلام مع فرعون وهو دهري غير عارف فنزل تمكنه من العلم به منزلة فكذا ههنا لكن وجود الدهري
في المخاطبين المشركين محل تأمل فالاكتفاء بالاول احسن فالاولى القول بانهم غير معترفين بانه
الخلق وان اعترفوا بنفسه كما ينطق به قوله تعالى ولئن سألتهم الآية فقيل الجدوى فانه لا معنى لقوله
ونفسه وان اراد كيفية الخلق فلا اثر لسواء فاذا اعترفوا بانه تعالى خالق الكل كما نطق به الاية
او لتمكنهم من العلم به حسن اخراج الجملة مخرج المقرر عندهم واما التوحيد فلا تعرض له في هذه الجملة
صريحا وان لزم فلا معنى للاشكال بانه تمكنهم بادنى نظر انما هو العلم بوجود الصانع واما كونه واحدا
الكل فيحتاج حصول العلم به الى مزيد تأمل على ان الفرق تحكم لان المراد بالتمكن لقوة برهانه وترك
والتمسك بالانصاف والنظر الصحيح ترتيب مقدماته فلا ريب ان لا فرق بينهما ق وقرئ من قبلكم بفتح الميم
القراءة المشهورة بمن المكسورة الجارة والتقدير والذين خلقهم من قبل خلقكم فحذف الفعل الذي صلة
واقيم متعلقه مقامه كما قاله ابو البقاء يعني ان من قبلكم ظرف مستقر وقد تقرر ان الفعل الخاص يلتبس
في الظرف المستقر اذا قامت قرينة عليه وهنا كذلك فلا وجه لاشكال البعض بان من قبلكم ليس في الاضمار
عن الاعتبار فتأمل ق على ايقاع الموصول الثاني دفع اشكال بانه فيها موصولين والصلة واحدة او
بانه الموصول الثاني صلته مفرد وقد نص ان لا يكون صلة للاول والاظهر ان الاول موقوف بان الموصول

الثاني مقحم اي زائد واصل معنى الاقحام ادخال شيء في آخر بعنف ثم استعمل في الزيادة لانها تقبل
الادخال المذكور بدون ملاحظة عنف ق تأكيدا اي تأكيدا لفظيا مرادفه لكن تأكيد الضمير المرفوع
المتصل بالضمير المنصوب واما فائدته مع انه تأكيد لفظي الا انه عدل عن اللفظ الاول الى ما هو
بمعناه احترازا عن بشاعة التكرار فيؤدي الى السماجة لانه يستلزم الهمزة يقع التأكيد بتكرير
اللفظ الاول في كلام الفصحاء لا سيما في كلام الله الاعلى قال المصنف في سورة المرسلات مع ان التكرير
للتوكيد حسن شائع في كلام العرب ثم يرد عليه ان الموصول بدون صلة لا يفيد شيئا فكيف يؤكد
ولو اراد فيه ان التأكيد المعنوي وعن هنا اختار بعضهم ان من موصولة او موصوفة وهي خبر مبتدأ
مقدر فما بعده صلة او صفة وهو مع المقدر صلة الموصول الاول اي الذين هم اشخاص كائنون
قبلكم وجوابه على ما نقل عن صاحب الكشاف ان الموصول يفيد الاشارة وان كان المشار اليه
مبهما ولهذا يرجع الضمير اليه والضمير انما يرجع الى المفيد فانك تقول الذي فعلته والحروف يجري فيها التأكيد
مع انها غير مفيدة بدون متعلقة ولو كان عدم الافادة مانعا من التأكيد لم يجز ذلك فيها فالموصول
لكونه اسما اولى بذلك والى هذا التفصيل اشار صاحب الكشف اجمالا فقول البعض ان النحاة قد نصوا
على امتناع تأكيد الموصول قبل تمامه بصلته غير مسلم عند الشيخين ق يا تيم تيم عدي تأييد
لصحة كون الموصول قبل صلته مؤكدا الا انه مستبعد لما عرفت بقول الشاعر حاصله ان المضاف اليه بمنزلة
جزء المضاف ومع ذلك يؤكد تيم هنا وتيم بفتح التاء الفوقية وسكون الياء التحتية اصله العبد ومنه
تيم الله ثم سمي به عدة قبائل ومنها تيم عدي منها عمر المذكور وهو عمر بن لجأ اي يا تيم تيم عدي لا ابا لكم لا
يلقينكم في سوءة عمر ولا ابا لكم كلمة مدح والمعنى لا يوقعنكم عمر في مكروه لاجل تعرضه لهجائي فامنعوه
عن هجائي حتى تأمنوا عن شري في طلب جرير قبيلته لما بلغه عنه انه هجاه وقال لهم لا تتركوا عمر ان يهجو
فيجيبكم شري بانه يهجوكم بسبب هجائه بالشر والمكروه والجمهور يهجو ويجوز في تيم الثاني الاول الضم والفتح
والثاني مفتوح فقط وتفصيله مذكور في النحو فكرر الثاني مفعول اقحم اي تيم الاول مضاف الى عدي والثاني
مقحم بينهما للتأكيد ق حال من الضمير في اعبدوا الخ في يجعل قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا مبتدأ خبره
فلا تجعلوا بتأويل سيأتي فلا يرد اعتراض المحقق التفتازاني بانه على هذا التقدير يلزم توسط بين
مفعول العامل في الحال فان الذي جعل لكم الارض فراشا موصول بربكم صفة او مدحا منصوبا او مرفوعا
رجح هذا الاحتمال لانه كونه حالا من مفعول خلقكم يحتاج الى التأويل كما ستعرفه بل بهذا الشرح اخيرا
الا بعدا ولا نم الاستغناء الاقرب فلا يقال انه قطع من الاقرب الى الابعد بلا جهة ق كأنه قال اعبدوا
ربكم راجين الخ حمل لعل على الترجي وهو الطمع في حصول امر محبوب ممكن الوقوع ولما كان هذا محالا عليه
تعالى في شأنه حمل على الرجاء للمخاطب فانه كما يجيء لرجاء المتكلم يجيء لرجاء المخاطب ولرجاء غيرهما والظاهر
انه حقيقة في الكل كما صرح به بعض المحشين والاظهر انه حقيقة في رجاء المتكلم ويؤيده قولهم انه لانشاء
الترجي والانشاء لا يكون الا من المتكلم وقال الرضي ان لعل اذا وقعت في كلام علام الغيوب تكون للرجاء

المخاطبين عند سيبويه وهو الحق لان الاصل في الكلمة ان لا تخرج عن معناها بالكلية انتهى فهو ايضا مؤيد لما قدمنا لكن الانشاء لما لم يكن حالا اول براجين كما قيل او لما لم يكن لانشاء الترجي لانه ليس من المتكلم ولا معنى لانشاء المتكلم رجاء المخاطب تحقق لمعنى الترجي اذ تاويله براجين لكونه الجملة في معنى المفرد ولذا اكتفى بالضمير عن الواو مع ان الجملة اسمية والضمير المستتر في راجين ضمير الخطاب ولا يلزم وجوب العبد من وجوب المعبد فلا اشكال بان الحال قيد لعاملها وهو الامر هنا والاصل فيه الوجوب فيقتضي وجوب الرجاء المعبد بالعبادة المامور بها مع ان ذلك الرجاء ليس بواجب على ان الامر هنا اعم من الوجوب كما هو الظاهر وفيه كلام في الاصول كذا قيل ولمتانة الاشكال رجح الاحتمال الاخير وان كان فيه اشكالا اخر كما ستعرفه وبعضهم حمل الامر على الاستحباب لكنه لا يلائم قول المص فانه من لوازم وجوب الشيء وجوب ما لا يتم في الاية فانه يقتضي حمله على الوجوب وانه يحمل عليه فلا اقل من حمله على اعم من الوجوب فالتعويل على ما ذكرنا ومع انه لا يلزم من وجوب المعبد وجوبا لقيد بل الفائدة من التقييد الارشاد الى ما هو اكمل العبادات وافضل الطاعات فانه افضل المناجات ٥ انه منخرط في سلك المتقين الانخراط بمعنى الكلم ولهذا اقترنه بالسلك وهو الخيط الذي ينظم فيه الدر وفيه استعارة بديعة تكي على بصيرة ومثل هذا لا يلزم انه سمع بخصوصه من العرب بل لا بد من انه سمع نوعه في نور الفائز بهدى اشارة الى انه المراد بالتقوى هنا هي المرتبة الثالثة فلا ورود للاشكال بانه لا معنى لتقييد العبادة برجاء التقوى لان الرجاء ينافي الحصول وهذا عجب اذ ارباب التقوى بالمرتبة الاولى والثانية مامورون بالعبادة راجين بوصول هذه المرتبة الثالثة واما اصحاب المرتبة الثالثة وان كان الامر المذكور بينا ولهم تكليف مخصوصا بهم بل بنا ول اهل المرتبتين كما سلف فاسند ما هو لاغلب الافراد من الرجاء الى الكل وهو شايع في كلامهم او بالنسبة اليهم رجاء ثباتهم اذ قد عرفت في توضيح قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم ان السير في مرتبة الله لا يحصر منتهاه بل السير الى معرفة الله لا يبعد عنده ومن هذا ينكشف ان حمل التقوى على المرتبة الثانية بل الاولى صحيح هنا بالحمل على رجاء دوامها وثباتها فكانه ارباب الحواشي ذهلوا عن التحقيق في قوله اهدنا الصراط المستقيم واطنبوا الكلام هنا بلا طائل الفائزين بالهدى في الدنيا مرتبة من الهداية قال المص في تفسير قوله تعالى اهدنا الاية فاذا قاله العارف الواصل عنى به ارشدنا طريق السير فيك انتهى واذا نظر الى ان العارف الواصل داخل تحت الامر هنا فمعنى بالنسبة اليهم اعبدوا ربكم راجين طريق السير في العرفان في كل حين وزمان واما بالنسبة الى غير العارفين فالمعنى اعبدوا ربكم راجين الوصول الى مرتبة العارفين فانه الوصول اليها مطلوب المقربين والفلاح في العقبى وانما ذكره لدفع ما قيل ان اللايق بالبلاغة القرانية ان يعتبر من اول الامر غاية عبادة ربهم ما هو لذة لهم وهو الثواب الجزيل وان كان التقوى معقب اليه وجه الدفع ان التعرض الى السبب تعرض الى المسبب وهو الثواب المسبب عن التقوى وبهذا علم غاية متاعبهم التي لا تحد تستحقر مشاقها مع الاشارة الخفية العلية الى ان العابد ينبغي ان يرجو بعبادته الوصول الى المرتبة العليا من التقوى وهي ان يتنزه عما يشغل سره عن الحق ويتبتل اليه بشراشره وهذا الذة

لذة الروحانية التي ينسى في جنبها جميع لذة الجسمانية وغفل عن هذه النكتة الانيقة كثير من المهرة وظنوا ان اللايق بالبلاغة القرانية ان يعتبر من اول الامر ما هو لذة لهم ٥ المتوجهين بصيغة التثنية صفة للهدى والفلاح موضحة او مادحة اي المتقين لجوار الله تعالى فيقتضي عدم تعلقه وجوز كونه بصيغة الجمع صفة للمتقين والميل الى القرب اقرب والمراد بالجوار القرب المعنوي منه تشبيها للمعقول بالمحسوس استعارة مصرحة ويحتمل التمثيل ٥ نبه على ان التقوى منتهى درجات السالكين واول منازل الواصلين العارفين لما عرفت في سورة الفاتحة من ان العارف لا نهاية له في سيره كلما ارتقى عصاه بدا له سفر والمراد بالتقوى المرتبة الثالثة وعن هذا قال وهو التبرؤ من كل شيء سوى الله حتى من نفسه واذا اراد ان يرى شيئا رأى الله قبله او معه وجه التنبيه هو انه تعالى لما امر بالعبادة وهي نفس المرتبة الثانية من التقوى وهي التجنب عن كل ما يؤثم من فعل او ترك علم ان المراد بالتقوى المرجو حصولها هو التقوى الحقيقي وهي المرتبة الاولى وكونه منتهى درجات السالكين فانه لو كان مرتبة فوق تلك المرتبة لقيد الامر بالعبادة بتلك المرتبة والتعبير بالتنبيه للاشعار بان ذلك مما يكون بالالتفات اليه ان يعلم فيكون بمنزلة البديهي وما سبق في بيانه كالتنبيه عليه ثم قيل ويقوله بنبه اندفع ما قاله قدس سره في شرح المفتاح من انه لا فائدة في جعله حالا من فاعل اعبدوا ٥ وانه العابد اي يتعبد على ان العابد كله على ان اللام للاستغراق والاستغراق المفرد اشمل كما قيل اشاره الى ان ينبغي اي يجب ان لا يغتر بعبادته حيث انه تعالى امره بالعبادة راجيا دخوله في سلسلة المتقين غير جازم اياه اذ الاعتبار بالخواتم وهي غير معلومة والى هذا اشار بقوله ويكون ذا خوف ورجاء وابد ذلك حيث قال كقوله تعالى يدعون ربهم داعين اياه خوفا من سخطه وانه كان محسنا في عبادته فانه كثير من الاولياء فضلا عن سائر الاولياء تعب ادركهم الشقاء المؤبد نعوذ بالله الذي فهم عباده بالالطاف المجلد فكيف ينبغي لهم ان يغتر بعبادتهم وبعد ظهور الفائدة الوثيقة اندفع ما قاله المحقق التفتازاني ويتبعه غيره من ان تقييد العبادة برجاء التقوى وما يترتب عليها من الثواب الحسنى ليس له كثير فائدة معنى انما المناسب تقييدها بالتقوى وانتفاء انها برجاء ثواب التقوى والانتفاع ظاهر ومراده تزييف كونه لعلكم تتقون حالا من ضمير اعبدوا وكذا مراده قدس سره ثم المراد بالخوف الخوف من سخطه وعقابه وجه انفهامه من النظم الجليل هو انه لما كان حصول تلك المرتبة من التقوى وما يترتب عليها من المثوبة الحسنى مرجوا غير مقطوع به كان حصول الخوف من العقاب منفهما من ذلك اذ لو لم يكن ذلك منفهما لكان الثواب المترتب على التقوى مقطوعا به والملازمة وانتفاء اللازم واضحان والقول بان ذلك غير منفهم وان المنفهم خوف عدم حصول المرجو وكونه مرادا لا يلائم قوله كقوله تعالى يرجون رحمته الاية من سوء الفهم ٥ او من مفعول خلقكم عطف على قوله من الضمير في اعبدوا قوله والمعطوف عليه وهو الذين من قبلكم عطف على مفعول خلقكم وهذا اختيار الزمخشري اخره المص لانه فيه اخراج لعل عن حقيقتها بالكلية ولا يصار اليه الا عند التعذر وما اورد على المصنف والموصل الذي اختاره قد عرفت

الحالة

حفوفا وطمعا يرجون رحمته ويخافون عذابه

كاز دي

مطلب وجوب

وقعه ه على معنى انه خلقكم اه اشار به الى انه على هذا الوجه لا يمكن حمل لعل على الترجي اما بالنسبة الى المتكلم لاستحالة الترجي على علام الغيوب واما بالنسبة الى المخاطبين لانهم في ابتداء الخلق لم يكونوا من اهل الرجاء واما حين العبادة فهم من اهل الرجاء فلذا حمل عليه في ذلك الوجه واما جعلها حالا مقدرة فلا مساغ له لان المقدر في ابتداء الخلق التقوى لا الرجاء هاكذا قيل لكن قوله لان المقدر في ابتداء الخلق التقوى لا الرجاء ها ضعيف لانه قد عرفت انهم لم يكونوا من اهل الرجاء فيصح ان يقال انهم حين الخلق مقدر رجاءهم لعدم تحقق الرجاء منهم بالفعل وهو شرط الحال المقدرة غاية الامر انهم مقدر تقواهم كما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهذا لا ينافي تقدير رجاء التقوى ايضا لكن الشيخين لم يلتفتا اليه لغاية الجدوى بل جنحا الى الاستعارة التمثيلية ولهذا قال المص في صورة من يرجى منه التقوى وهذا اللفظ صريح في الاستعارة التمثيلية قيل فلا وجه لمن جعله حقيقة تشبيه صورة منتزعة من حال خالقهم بالقياس اليهم بعد ان مكنهم من التقوى وتركهما مع رجحانها منهم بحال الراجي والمرجو منه ورجاؤه الا انه ذكر من المشبه به ما هو العمدة فيه وهو كلمة لعل كما مر نظيره في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الآية ووجه التشبيه ايضا صورة منتزعة وهي كونه متعلقها غير معلوم انه يقع وانه لا يقع مع رجحان جانب الفعل وجوز ارباب الحواشي ان يكون استعارة تبعية بان يقال استعمل كلمة لعل الموضوعة للترجي في طلب التقوى منهم بعد اجتماع اسباب ودواعي والى مع ما ذكره المص بقوله لترجح امره اي كونه متعلق كل واحد منهما غير بين ان يفعل وانه لا يفعل مع رجحانه جانب الفعل وانت خبير بانه قوله في صورة من يرجى منه التقوى صريح في الاستعارة التمثيلية كما سلف نعم انه حسن في حد ذاته لكن شرح كلام المص بهذا ليس بحسن بل قال صاحب الكشاف لعل في الآية واقعة موقع المجاز لا الحقيقة لان الله تعالى خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف وركب فيهم العقول والشهوات وازال العلة في اقدارهم وتمكينهم وهداهم النجدين ووضع في ايديهم زمام الاختيار واراد منهم الخير والتقوى فهم في صورة المرجو منهم ان يتقوا لترجح امرهم وهم مختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجحت حال المرتجي بين ان يفعل وان لا يفعل ولما كان هذا مبنيا على قاعدة الاعتزال لانا لا نم انه وضع زمام الاختيار في ايديهم واراد منهم الخير والتقوى بل طلب والارادة غير الطلب عدل عنه المص فقال على معنى انه خلقكم اه انتهى فان الارادة لا يتخلف عنها المراد عند اهل السنة فلا يصح ان يقال واراد منهم الخير والتقوى فان كثيرا من الناس لم يفعلوا الخير والتقوى فيلزم التخلف المذكور وهو محال في حقه تعالى لاستلزام النقص والعجز واما الطلب فيجوز تخلف المطلوب عنه اذ لا نقص فيه واما المعتزلة فقد جوزوا تخلف المراد عن الارادة فوقعوا في هذه الورطة العظمى ه لترجح امره اي التقوى بما دل الاتقاء وما ذكر اي كما انه لا يجوز حقيقة الترجي بالنظر الى المرجو منه فالجامع بينهما ما اشرنا اليه وقال ابن عطية ان الرجاء على حقيقته والمراد رجاء غير المتكلم والمخاطب فانه لما ولد كل مولود على الفطرة

على الفطرة كان بحيث ان تأمله متأمل توقع ورجا ان يكون متقيا فلا يلزم منه تشبيهه تعالى بالمرتجي كما لزم من كلام الكشاف قوله ان تأمل متأمل اه تحقيق ما قاله من ان لعل على حقيقة الرجاء لكن رجاء غير المتكلم والمخاطب ولعل مراده من الرجاء على حقيقته انه اقرب الى الحقيقة لكونها باقية في معنى الرجاء وان كان بين غيرها اذ قد عرفت ان لعل لانشاء الترجي ولا معنى لان المتكلم رجاء غيره واما الاشكال بان ذلك ينافي قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وان قوله ومن قبلكم عام للصبيان والمجانين فلا وجه لان يقال ان الله تعالى خلقهم من بدء منهم التقوى اي طالبا لها فقد فرع بان الارادة التي بمعنى الطلب فيصح تخلف مطلوب الله تعالى عن طلبه ولا يبعد ان يقال العبادة غاية مطلوبة لخلقهم حيث خلقوا مستعدين لها بحيث يتأتى منهم العبادة وهدوا اليها بان ركب فيهم عقولا وجعل لهم حواس وتعوق بعضهم عن الوصول اليها باسباب لا يمنع كونها غاية مطلوبة وبهذا ظهر التوفيق بين قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم الآية وبين قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن هذا انكشف الجواب عن الاشكال الثاني فانه الصبيان والمجانين الذين ماتوا ولم يصلوا الى درجة التكليف تعوقهم عن الوصول الى العبادة سوابقهم حال صباهم وجنونهم وقد عرفت ان مثل ذلك لا يمنع كون العبادة مطلوبة من خلقهم فلا حاجة الى ان يقال انه الله تعالى خلق جنس مرتبطا لبا منهم التقوى فتخلف بعض الافراد لا يقدح فيه وبهذا الاشكال مع جوابه جار في قوله تعالى الذي خلقكم اذ الخطاب عام للصبيان والمجانين المذكورين فلا يعرف وجه التخصيص بمن قبلكم وايضا ينبغي الاشكال بعد الاتفاق في قوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون بلا حاجة الى تأويل الارادة الجنس ه بالجمع في اسباب اي الاتقاء وهي العقل والحواس السليمة والاقتدار على النظر الصائب والتمكن والتفكر وكثرة الدواعي اليه اي الاتقاء وهي الآيات الزاجرة عن المعاصي والمرغبات على القربات وهلاك الامم الماضية باقتراف الموبقات ولا ضير فيه بعدم وصول بعضهم الى التقوى لتعوق عايق باسباب شتى ه وغلب المخاطبين على الغائبين في اللفظ اشارة الى جواب سؤال بانه كما خلق المخاطبين للتقوى فكذا خلق الذين من قبلهم فلم نص على المخاطبين فدفعه بانه لا قصر عليهم في المعنى والقصر في اللفظ لا يقتضي اذ المعنى على ارادتهم جميعا حيث اطلق اللفظ الموضوع للمخاطبين عليهم وعلى الغائبين اي المعدومين وقد مر البحث في تعميم الخطاب الى المعدوم فتذكر ولو قيل انه لا قصر على المخاطبين لان النظم دل بعبارته على خلق المخاطبين للتقوى وبدلالته دل على خلق الغائبين لا يسلم عن الاشكال وهذا النوع جار في من سيوجد الى قيام الساعة واعتبار التغليب بالنسبة اليهم ايضا في غاية البعد لانه لم يبق العموم لمن سيوجد في قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا الآية ولو لم يصرح بعض المحشين بان المراد بالغائبين هم الذين من قبلهم وعمم الى الغائبين الماضين والآتين لكان اظهر

اي خلقهم لكي ينتفعوا كما قال وما خلقت الانس والجن الا ليعبدون

وقيل تعليل للخلق اي مستعملة بمعنى الغاية والمصلحة على طريق الاستعارة اما في لعل نبكر
بتبعية او في مدخولها كما حققوا في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا الا
لا بمعنى الغرض لانه قائله الانباري وجماعة من النحويين وقال صاحب المغني لعل لها معان احدها
التوقع والثاني التعليل اثبته جماعة منهم الاخفش والكسائي وحملوا عليه قوله تعالى فقولا له قولا
لينا لعله يتذكر او يخشى وهم ممن لا يقولون بان افعال الله تعالى معللة بالاغراض نقل عن المحقق
التفتازاني ان الزمخشري ردها حيث قال زعم الانباري وجماعة من ائمة العربية ان لعل
قد يكون بمعنى كي حتى حملوا عليه كل صورة امتنع فيها الترجي سواء كان ما جاء نحو لعلكم تتقون
او لا نحو لعلكم تشكرون ولعلكم تتقون وذهب صاحب الكشف الى ان مراد الزمخشري توجيه
كلام الانباري ومتابعيه دون الرد عليهم انتهى وهذا هو الظاهر من كلام الزمخشري حيث قال
لعل جاءت للاطماع في القرآن من كريم رحيم اذا اطمع فعل ما يطمع فيه لا محالة لجري اطماعه
مجرى وعده المحتوم وفاؤه وهو معنى ما قيل ان لعل بمعنى كي ولكن الحقيقة ما القيته اليك
انتهى قوله وهو معنى ما قيل مثل هذا الكلام شايع في التوجيه لا في الرد وان اوهمه قوله ولكن
الحقيقة لم يكن ان يكون معناه وهو معنى ما قيل ان لعل بمعنى كي لكن مراده المعنى المجازي
فان الحقيقة ما القيته اليك ولقد اصاب من قال بانه ان من فسرها بكي لا يدعي انهما حقيقة
في معنى كي بحيث يكونان مترادفين يجب صحة استعمال كل منهما مكان الآخر بل يدعي كونه لعل مجازا
عن معنى كي وذا لا يلزم وهو لا يقتضي صحة وقوع لعل في جميع موارد كي ليلزم صحة لعلني اعوده ولعل
اشربه كما لا يلزم صحة وقوع احدهما للاستفهام الانكاري في كل موضع يصح وقوع النفي فيه كما في
المطول وجمهور المفسرين حتى المعرب صاحب الكشاف قد فسروها في الموارد بكي كما في ان
الله تعالى نعم وقوع الاتفاق على صلوح لعل لمجرد معنى العلية فلا معنى لانكار ذلك ولا وجه للقول
بان من قال بان لعل قد يجيء بمعنى كي وظاهره المجيء بحسب الحقيقة فانه الاشتراك خلاف الاصل
والقضاء دائر بين كونه مشتركا بين المعنيين وبين كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر
فالحمل على الاخير اولى كما صرحوا به واما القول بانه لا علاقة معتبرة بين الارادة والترجي مطلقا
بل التجوز انما يتصور في لعل الاطماعية واولئك المجوزون حملوا على ذلك المعنى في غير
الاطماعية فجوابه ان تحقق العلاقة في نوع من المعاني كاف في صحة المجاز كما يصح اطلاق العنب
على النبات الذي ينبت بغير العنب كما صرح به بعضهم قوله تعالى وما خلقت الجن الآية فكما كان العبادة
غاية للخلق فكذا هنا كلمة غاية لها وقد مر توضيح هذه الآية فلا تغفل وهو ضعيف اذ لم
يثبت مثله في اللغة فانه الثابت فيها اما الترجي او الاشفاق وارباب اللغة لم يعدوا كونها بمعنى كي
من معانيها وقيل اذ الثابت في اللغة اما المعنى الحقيقي او ما له علاقة مصححة معه ولا الامر كما نسبه
هنا انتهى فعلى هذا يلزم ان لا يستعمل لعل بمعنى كي اصلا وقد فسرها المعنى بها في مواضع عديدة والمقتضي

تمامه لانها لا تكون بمعنى كي حقيقة ولا مجازا ... في مواعيد هم ان يقفوا ... وكونه حقيقة ... كلام الاطماع ... الذي بمعنى ... عن ...

مطلب تحقيق العلاقة في نوع من المعاني كاف كالاطلاق العنب على النبات الذي ينبت بغير العنب

والمقتضي من هذا الاشكال قالوا ان مراده لم يثبت في اللغة على انه معنى حقيقي له وهذا خلاف الظاهر
اذ القائل لم يصرح بانه حقيقة حتى يتعقب ذلك بعدم كونه حقيقة لا يقتضي التضعيف اذ باب المجاز
مفتوح فالمعنى انه لم يثبت في اللغة لا حقيقة ولا مجازا فانه لا علاقة مصححة فاستعماله في مواضع
اما بيان للمعنى الحاصل فانه اذا اراد فهم منه الالتقاء كان هذا هو الباعث على خلقهم كما اختاره قدس سره
او بناء على انه يتبع فيه غيره وان لم يكن مرضيا عنده وهذا كثير في كلامه وقد عرفت بعض التفصيل فيه
فتذكر وقيل فقد ظهر من كلامه انه لم يستعمل لعل بمعنى كي حقيقة او مجازا غير صحيح وان بعد استعارتها
للارادة والطلب يؤول المعنى الى التعليل وفرق بين ان يستعمل اللفظ في شيء وبين ان يعود حاصله
اليه بعد استعماله في معناه انتهى يرد عليه انه لا بد من بيان قاعدة تفرق بها بين ان يستعمل اللفظ في معنى
وبين ان يعود حاصل اليه بعد استعماله في معناه فانه ذلك جار في اكثر المجاز بل في اكثر اللفظ المشترك
فالتمييز بين كونه المعنى معنى مجازيا له وبين كونه حاصل المعنى بعد استعماله في معناه مشكل فالاولى
انه يتبع فيه غيره فاستعمل لعل في معنى كي او انه نفى كونها حقيقة فيه لا كونها مجازا كما قيل والآية تدل
على ان الطريق يرد المراد بمعرفة الله تعالى التصديق بوجوده والعلم بوحدانيته وكذا علمه وقدرته وغيرها
مما لا يتوقف على الشرع بحسب ذاته وان توقف عليه من جهة اعتداده والتخصيص بالوحدانية لانها خلاصة
المعتقدات والتعبير بالمعرفة اولا وبالعلم ثانيا لنكتة دعت اليه وجه دلالتها انه تعالى لما امر بعبادته اجمالا
ووصف بقوله الذي خلقكم والوصف سبب لتمييز الموصوف عما عداه في غالب الاستعمال وان تعليق الحكم
بالوصف مشعر بالعلية كما هو المشهور يستفاد من الآية ان طريق معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته
واستحقاقه العبادة بالنظر في صنعه اي في مصنوعاته والصنع اجادة الفعل فهو اخص من الفعل ولما كان المراد
بالعبادة التعبد بالفروع فقط على ما اختاره المص غير شاملة للمعرفة ونحوها يتبادر الى الوهم انه دلالة
الآية الكريمة ان استحقاقه للعبادة بالنظر في صنعه واما على ان الطريق الى معرفة ذلك فلا ظهور لها
وقد عرفت ان المص قد دفع هذا الاشكال فيما سلف حيث قال فانه من لوازم وجوب الشيء وجوب ما لا يتم الا
به فالعبادة الواجبة موقوفة على المعرفة فالآية كما دلت على ان استحقاقه العبادة بالنظر في صنعه تدل التزاما
على ان الطريق الى معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته بالنظر في صنعه فدلالة الآية الكريمة على ان الاستحقاق المذكور
بطريق الاشارة ودلالتها على ان المذكور كذلك باقتضاء النص ٥ على ان الطريق تعريفه باللام
للاشارة الى ان الطريق الذي يستحق ان يسمى طريقا هو هذا الطريق بناء على ان اللام للجنس فيفيد
حصر المسند اليه على المسند اذ طريق معرفة الله تعالى لا يكون الشرع لتوقف الشرع عليه وكذا الاستحقاق
المذكور اذ نفس العبادة ووجوبها مستفاد من الشرع واما استحقاقه تعالى اياها فيعرف بالنظر
والاستدلال فلا حاجة الى جعل الحصر ادعائيا الا ان يعمم الطريق الى تلك المعرفة الى الطريق الى نفس
تلك المعرفة والى اعتدادها ٦ بالنظر في صنعه اي مصنوعاته من الآيات في الآفاق وفي الانفس
بانها محدثات مخترعة في الاسلوب البديع وغاية الاتقان فلا بد لها من موجد واجب لئلا يلزم الدور ا

والاستدلال بافعاله

لا يستحق

فانه لما وجبت عليه شكرا لما عدده عليه من النعم السابقة

والتسلسل وقد عرفت ان علة الاحتياج الحدوث او الحدوث او الامكان بشرط الحدوث والمصنوعات
هي مفتقرة الى الموجد بالنظر الى حدوثها وامكانها كما مر التفصيل في تفسير قوله تعالى ان الله على كل شئ
قدير ومنها ما هو الايات الانفسية المشار اليها بقوله الذي خلقكم وهي المتضمنة للجواهر والاعراض
قدمها لانه اقرب الاشياء الى المكلف نفسه وعلمه باحوال نفسه اظهر من علمه باحوال غيره ولما كان
المقصود من الاستدلال افادة العلم كان كلما هو اظهر دلالة اقوى افادة ثم ذكر بخلق اصولهم لانهم
اقرب اليهم ثم ذكر الارض لانها اقرب الى الحس واظهر عنده من السماء وعكس في مثل قوله تعالى ان في خلق
السموات والارض لعلوها وشرفها واشتمالها على عظم ايات بحيث الوافقون به ويستغرقون
ان نظروا فيه ويحال وجهه ثم ذكر نزول الماء وخروج الثمار بسببه لان ذلك كالامر المتولد
من السماء والارض وانما اكتفى هنا بالامور المختصة لان المقام مقام تعداد النعم وهي ادل ١٠٠
عليها والاستدلال بهذه الامور الممكنة على وجود الاله ووحدته سيأتي مفصلا من المص
في قوله تعالى ان في خلق السموات والارض الاية من هذه السورة الكريمة واما استحقاق لتعليق الحكم بالوصف المشتق المشعر بالعلية التي لا تعرف الا بالنظر في الايات والمصنوعات
ﻫ وان العبد في هذا الشعر لطافة ونباهة يعرفها من له دراية بعبادته عليه اي على الله تعالى
ثوابا لانه تفضل وانعم بنعم كثيرة لا يحصي نوعها فضلا عن اشخاصها والشكر الذي يجب عليه
لا يستطيع اداءه في مقابلة بعض منها فكيف يستحق بعبادته شيئا اخر وعن هذا قال المص رحمه
الله تراه فهو كاجير اخذ الاجر الجزيل والعوض الجميل اضعافا مضاعفة قبل العمل القليل
بل الحقير الذي يستحي ذلك الاجير ان يطلب ويتمنى الاجر بعد العمل وبهذه الدلالة المستفيدة
من تعليق الامر بالعبادة بالرب المنعم الذي غمر عباده بالانعام وفي قوله تعالى اعبدوا ربكم لعلكم
تتقون حيث لم يجئ لعلكم تعبدون ولم يجئ ايضا اتقوا ربكم لعلكم تتقون تنبيه على ان التقوى
قصارى امر العبادة فيكون اشد بعثا على العبادة وبهذا الاعتبار يحصل المناسبة بين اول
الكلام وآخره فيكون من قبيل ختم الكلام بما يناسب ابتداءه في المعنى وهو يسمى تشابه الاطراف في
اصطلاح البديع ولا يكون من قبيل اضرب زيدا لعلك تضربه اذا قيل اعبدوا ربكم لعلكم
اذ المراد في لعلكم تعبدون راجين ان تنخرطوا في سلك العابدين الفائزين بالهدى والفلاح
المستوجبين لجوار الله تعالى كما اشار اليه المص في لعلكم تتقون وفي ذلك المحذور ولانه اشكال الا
لو ورد ذلك لورد على ما اخير في النظم اذ التقوى هي العبادة فيدفع في الموضعين بما اشار اليه
المص في الكشاف خال عن الاشكال والاعتساف ﻫ صفة ثانية اي لربكم موضحة او مادحة
و في تعداد النعوت بلا عاطف تنبيه على ان كل واحد موجب للعبادة على حيالها ودالة على
استحقاق الرب العبادة برأسها او مدح اي بتقدير امدح او اخص وينافيه كونه مادحا على
تقدير كونه صفة ثانية فهو منصوب او مرفوع للفصل لكونه مادحا اما كونه منصوبا فظاهر واما كونه
مرفوعا فبتقدير مبتدأ فلما قال ابن الملك التزم حذف الفعل في المنصوب على المدح اشعارا بانه

ولو قيل معنى اضرب زيدا لعلك تضربه زيدا كي تضربه ... خلاصة ما في الكشاف ... ولا يكون من قبيل اضرب زيدا

وفيه هذا ظهر وصف ما قال بل الموصول مفعول الاحسن ان يجعل ... تعقوله

بانه انشأ كما في المنادى وحذف الموصوف المبتدأ في المرفوع اجراء للوجهين على سنن واحد انتهى
في يكون المناسب في تقدير الفعل ماضيا اي مدحت الذي وكذا في سائر موارده فان الانشاء عبر
بالماضي حتى قال الشيخ الرضي تقديرا الماضي في المنادى لكونه انشاء اولى ولم يلتفت كونه بدلا من
الموصول الاول كما قيل او مفعول يتقون كما رجحه ابو حيان لما عرفت من انه على حياله نعمة جسيمة
يجب الشكر عليه بالعبادات وانواع القربات ﻫ او مبتدأ خبره فلا تجعلوا على تأويل مقول فيه لا تجعلوا
كما سيأتي ولهذا احق واما كون خبره رزقا بتقدير رزقكم فهو تكلف ثم دخول الفاء في خبره لكونه
الفاء قد تدخل في خبر الموصول بالماضي كقوله تعالى ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم
عذاب جهنم الاية وانه الاسم الظاهر وهو الله من وضع المظهر موضع المضمر وتمام البحث في قوله تعالى فلا تجعلوا
لله اندادا الاية والايراد هنا في غاية من البعد ﻫ وجعل من الافعال العامة كفعل وصير فان الجعل يتحقق
في ضمن جميع الافعال الخاصة يجيء على ثلثة اوجه ولها وجوه اخر مندرجة في الوجه الثالث كما سنعرفه فلا
تنافي اشكال في الحصر بمعنى صار اي احدها بمعنى صار وطفق اي بمعنى صار تارة وبمعنى طفق تارة اخرى
وليس مراده انه قد يكون بمعنى الفعلين معا الا ان يقال ان طفق بمعنى صار شارعا فيكون المراد انه يجيء
الفعلين معا بهذا التأويل وبهذا يلزم جعلهما وجها واحدا وانه اريد الاول فوجه كونهما وجها واحدا
اشتراكهما في انه لا يتم معناه الا بخبر وعدم التعدية فما قيل انه لما كان صار لازما ومتعديا والمراد منها
اللازم عطف عليه طفق ليكون قرينة على المراد ضعيف اذ لم يقل احد بكون صار متعديا اذ التعدي
من شان الافعال التامة دون الافعال الناقصة الا ان يقال ان مراده ان صار قد يكون تامة بمعنى الانتقال
من مكان الى مكان او من ذات الى ذات ويتعدى بالى نحو صار زيد الى كذا او من بكر الى عمرو كما في الجامي فالمراد
المذكور ليس بوارد وبناء على الغفول عما ذكره في الجامي ﻫ كقوله فقد جعلت قلوص بني سهيل من الاكوار
مرتعها قريب اي صارت قلوص بفتح القاف والصاد المهملة وهي الشابة من الابل ومرتعها خبر جعلت
اي صارت تلك الناقة قريب المرعى والمرتع اسم مكان من الرتع وهو المرعى الذي فيه خصب وسعة من الاكوار
جمع كور بفتح الكاف وسكون الواو جماعة كثيرة من الابل والى متعلق بقريب اي صار مأكلها ومشربها
قريبا من رحل او موضع فيه رحله كذا قيل لكنه بعيد على ان الاكوار جمع كور بضم الواو الكاف وهو الرحل
باداته والاقرب والمعنى اي صارت قريب المرتع من اكوارها من رحلها لا بها من الاعياء كذا في حاشية
الشيخ السيوطي كما قيل او المعنى شرعت في ان يكون مرتعها قريبا من اكوارها فجعل في البيت يحتمل المعنيين لا بمعنى
شرع فقط لان غرض المص الاستشهاد به على كون جعل بمعنى صار وطفق وخبر طفق وقع هنا جملة
اسمية وينقل عن التسهيل ان الاصل في خبر افعال المقاربة ان يكون مضارعا لكنه جاء شذوذا على خلافه كما
هنا وهو اعتبار الشذوذ ومحافظة الشعر وهذا اي كون طفق انه يرفع الاسم وينصب الخبر معنى قول المص فلا يتعدى
وينقل عن التبريزي في شرح الحماسة انه ذهب الى ان جعل بمعنى طفق لا يتعدى هنا حقيقة مع قوله مرتعها قريب
في موضع الحال اي اقبلت قلوص هذين الرجلين قريبة المرتع من رحالهم لما بها من الاعياء فجعلها لازمة
وقول المص ولا يتعدى يجوز ابقاؤه على ظاهره كما ذهب اليه ارباب بعض الحواشي فلا يخفى انه عدول عن الاصل ١٠١

عند الاخفش ومنه قوله تعالى ... ثم قيل انه في موضع التفخيم جائز واضافة ... والمراد ... الرضي

فلا يتعدى

فيرد على عنزاده بانه عن ... اعتراض على ... رد

او مرتعها قريب جملة اسمية

اذ الحمل على المعنى المتعارف مادام ممكنا كما هنا فالعدول عنه خروج عن النهج القويم الرواية بنى سهيل بضم سهيل ج قبيلة و روى ابنى سهيل فهو ح اسم رجل ٥ وبمعنى اوجد اى وثانى الوجوه كونه بمعنى اوجد وخلق فيكون من الافعال التامة التى تتعدى الى مفعول واحد لامن الافعال الناقصة لكن الجعل فيه معنى التضمين والخلق فيه معنى التقدير ولذلك عبر عن احداث الظلمة والنور بالجعل تنبيها على انهما لا يقومان بانفسهما كذا بينه فى اوائل سورة الانعام والى ذلك اشار هنا اجمالا بقوله كقوله تعالى وجعل الظلمات والنور وكونه لفظا بمعنى لفظ لا يقتضى اتحادهما من كل وجه وقد اوضحنا المقام هناك فلا تغفل ٥ وبمعنى صير اى وثالث الوجوه كونه بمعنى صير ويتعدى الى مفعولين فيكون من ملحقات افعال القلوب والتصيير يكون تارة بالفعل كقوله جعلت الفضة خاتما ونحو رب اجعل لى وزيرا من اهلى الآية وتارة بالقول كما تسميه مثل قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اى سموهم كما اختاره القرطبى والعقد اى وتارة يكون بالاعتقاد اذ المراد بالعقد هنا الاعتقاد وكون الشىء على صفة اعتقادا غير مطابق للواقع كما قيل او مطلق الاعتقاد اذ لابرهان على تسمية القول بانه جعل زيد عمرا وا عتبا اى اعتقده مع انه مطابق للواقع ومثال الاول قوله تعالى وجعلوا الملائكة الآية اى اعتقدوا انهم اناثا كما اختاره الرضى وبين كما منشأ القول الاعتقاد فى الاكثر جمع المص بين القول والاعتقاد وقيل المراد بالعقد العقد الشرعى الذى هو عبارة عن الايجاب والقبول ثم قيل ان التصيير الحقيقى هو التصيير بالفعل واما القول والاعتقاد فمجاز ولذا جمعهما وجعلهما مقابلا للتصيير الفعلى والله اعلم بصحته ولعل وجهه هو ان الاصل فى التصيير انه يظهر اثره فى المعمول كما ذكره الشيخ الرضى وهو موجود فى الاول دون الاخيرين وقول المص التصيير تارة يكون بالفعل ظاهر فى حقيقة الكل ولما كان التصيير شاملا لهذه الوجوه كلها تحقق التعرض لجميع المعانى مع وجيز اللفظ فى ذلك اشكال فى الحصر بالاحتمال الرابع بهذا ما وعدنا كرة فى اول الدرس الماضى وكونه جعل من الافعال العامة اذا كان بمعنى التصيير غير ظاهر وكذا اذا كان بمعنى صار وطفق والظاهر ان كونه منها اذا كان بمعنى اوجد ويؤيده قول من قال انما كان منها لانه كل ممكن لا يخلو عن جعل اما عند الحكماء فالمهيات مجعولة بانفسها فظاهر واما عند غيرهم فباعتبار وجودها واتصافها بالاوصاف فان كلا منها يجعل الى على انتهى ولم ار من صرح بذلك لكن المقتضى ما ذكرنا هناك ٥ ومعنى كونها فراشا اشار الى انه جعل هنا بمعنى صير وفراشا مفعوله الثانى ولذا جوز كونه بمعنى اوجد وفراشا نصب على الحالية والظرف متعلق به على التقدير بن و تقديمه لانه الاهم جعل الارض فراشا لهم لا مطلقا فقدم تعجيلا للمسرة لهم ٥٥ مع ما فى طبعها من الاحاطة بها لان الارض اثقل من الماء الا يرى انه اذا طرح فيه التراب ونحوه رسب ذلك التراب فى الماء وكون الماء راسبا فى الارض اذا سكب عليها ليدخل فى خلال اجزاء الارض بسبب ما فيها من الاجزاء الهوائية بخروج الهواء وتمكن الماء مكانه فلذا كان ذلك فى الارض الرخوة واما فى الارض الصلبة فلا لعدم نفوذ الهواء فيها حتى يخرج الماء ووجه ذلك ان الماء ثقيل بالنسبة الى الهواء وانه كان خفيفا بالقياس الى الارض فيقتضى انه يدخل الماء لتخلخل الفرج التى فى الارض ويخرج الهواء حتى يكون التقيل تحت الخفيف كما ان الامر كذلك فى صورة طرح الارض فى الماء واذا كان الامر

الامر كذلك فمقتضى طبع الماء الاحاطة بها بحيث لا يبرز ولا يظهر شىء منها لكن العناية الازلية اقتضت بروز بعض جوانبها من الماء ليسكن فيها الثقلين وسائر الحيوانات ومن الناس من زعم انه كونها فراشا بنافى كونها كرية كما هو مبرهن فى علم الهيئة وفيه ترك الادب اذ الظاهر ان بقوله فراشا بنافى كرية الارض كما زعم ارباب الهيئة بنافى كونها فراشا وبتحير العقول عن علماء الشريعة حيث يبحثون فى حل النظم الجليل على اصطلاح الحكماء العليل انظر الى اساءة الادب حيث قال انه كونها فراشا بنافى كرية الارض نجى وز الله عنا وعنهم على انه لا منافاة كما سيأتى من المص بيانه ٤ متوسطة بين الصلابة اى معتدلة لا صلابة فيها ولا لطافة فهى مجاز هنا اذ التوسط فى الاجسام الوقوع فى وسطها وفى المعانى مستعار لذلك الاعتدال والمراد باللطافة اللين بقرينة مقابلة الصلابة قول المص فى تفسير قوله تعالى ذلولا لينة ليسهل لكم السلوك فيها لا لينة اذ المراد هنا كونها لينة بحيث لا يسهل السلوك فيها لانها لو كانت صلبة لشق التمكن عليها لنائم الاعضاء وكما تنبت النباتات كما يشاهد فى بعض الاراضى الصلبة ولو كانت لينة كالقطن لصعب الاستقرار عليها ٥ كالفراش المبسوط اى الكلام من قبيل التشبيه البليغ ووجه الشبه ما اشار اليه بقوله لان يقعدوا وينامو عليها قيل يريد انه فراشا تشبيه بليغ او استعارة كونه استعارة مع ذكر الطرفين يحتاج الى تأمل وقد اشبعنا الكلام فى هذا المرام فى حل قول المص اسد على وفى الحروب نعامة فى تفسير قوله تعالى صم بكم عمى الآية ٥٥ كونها مسطحة وان صح ارادته بل كونها مسطحة راجحة لانها مختار ابن عباس عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهم وظاهر قوله تعالى والارض مددناها وقوله تعالى لا ترى فيها عوجا ولا امتا والارض بعد ذلك دحيها يدل على كونها مسطحة وابن عباس وجمع كثير من اهل العلم اعلم بالسالة وادرى بالنبات فذهب الذين اليه مقبول لدى اولى العرفان والكرية قول الفلاسفة والظاهر انها مختار المص تبعا للامام الرازى فانه قرر الوجوه العقلية التى اثبتت على الكروية فى تفسيره والمص تبعه مع تقرير جودتها فلا محذور فى ذلك الا احتمال ليس بمتابعة السلف اسلم قال الامام ومن الناس من زعم ان الشرط فى كون الارض فراشا ان لا تكون كرة واستدل بهذه الآية على ان الارض لا تكون كرة وهذا بعيد لان الكرة اذا عظمت كان القطعة منها كالسطح فى امكان الاستقرار عليها انتهى والى هذا اشار المص بقوله لان كرية شكلها ٥٥ فيه مفروقة مع البناء الذى بمعنى المبنى كلها كل ما يرفع ليستر به بيتا كان او خيمة لكن بالغلبة التحقيقية فى الاول صار حقيقة عرفية وانما اثر كونها قبة لما فيها من الكروية اذ يكون نصفها الذى يواجهنا كالقبة المضروبة علينا وانه لم يتعرض لكروية القبة لحركتها دائما على ما زعم الحكماء والمستفاد من تقريب البعض ان القبة استعارة وذلك انه يحملها على الحقيقة وفى تقديم الارض اشارة الى انها مخلوقة قبل خلق السماء لكنها دحيت بعد خلق السماء كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فى تفسير قوله تعالى والارض بعد ذلك دحيها ان الارض كانت قبل خلق السماء مخلوقة غير مدحوة ثم بعد خلق السماء دحيت ومدت كذا الا حيم قيل فيه صحيح استعمال التصير بلا تكلف انما لم يجعل المص على ذلك لانه الصفة

فيقتضى

كقوله تعالى جعل لكم الارض فراشا

الحرى

ان جعل بعض جوانبها بارزا عن الماء

وان قلنا انه مقدرة

ولذلك يسمع صوت خروج الهواء وخروج نفس الهواء ايضا وقت الحرارة منه

٤ وصيرها ٥ واللطافة

٤ حتى صارت متهيات لان يقعدوا وينامو عليها

٥ وذلك لا يستدعى

٦ لان كرية شكلها مع عظم حجمها و اتساع جرمها لا تأبى الافتراش عليها

حاصله انه ان فسر الاستعارة باعطاء اسم المشبه به للمشبه سواء ذكر المشبه تحقيقا او تقديرا او بينه او لم يذكر ويفسر التشبيه بالدلالة على مشاركة شىء لغيره مع كون اداته مذكورة جعل الفراش استعارة ومن فسر الاستعارة باعطاء اسم المشبه به للمشبه مع كون اسم المشبه مطوى الذكر تحقيقا او تقديرا ويفسر التشبيه بالدلالة المذكورة مع كون الطرفين مذكورين ولم يشترط ذكر الاداة جعله تشبيها كذا افاده الفاضل حسن جلبى فى حاشية المطول لكن التشبيه فى مثل هذا اختيار المص والاستعارة مختار التفتازانى فى شرح كلام المص بهذا شرح بما لا يرضى قائله منه

٧ عليكم

يجب ان تكون معلومة المخاطب لكل الناس عنوعالمين بهذا ولاجل بهذا لم يعتبر التعبير بالقياس الى طوفان
نوح عليه السلام انتهى وانه لم يكن الا كذلك فالتعبير من قبيل ضيق لم البر ق اسم جنس يقع على القليل
والكثير فالاول مثل فوكم نعالى ولقد زينا السماء الدنيا والثاني مثل قوله تعالى والسما بنا فان الظاهر ان المراد
بها السموات السبع وعرضه بيانه وجه صحة ايراد السما مع ان المراد السموات السبع فست الحاجة الى
بيانها بما دونه قوله تعالى او كصيب من السما فلا وجه لما قيل اول موضع واوله بتفسير السماء قوله تعالى او
او كصيب من السماء ق وقيل جمع سماة بالهمز والمد ويقال ايضا سماوة بالواو وقيل اذ الهمزة منقلبة
عن الواو لوقوعها بعد الالف الزائدة وانما مرضه لان اطلاقها على الواحد يأبى عن كونها جمعا فالصواب
انها اسم جنس يفرق بينه وبين واحدها بالتا كتمر وتمرة فانه قلت ما وجه ذكرها في تعداد النعم قلت
انه فيها نعم كثيرة قال تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون وقال تعالى قل من يرزقكم من السماء والارض
الاية وما له بقاء الا نسخ وستر الحيوان بسبب التعيش بالارزاق والارض والسماء منشأ الارزاق كما انه
خلقهما على الوجه المسطور من اجل النعم والنزهة ومن هذا يظهر وجه حسن اقترانهما في مقام الا
مع انه فيها من الكواكب التي هم بها يهتدون والقمر الذي به يعرف الايام والشهور والاعوام
والشمس التي بها نظام العالم وحياة كل حي اذ بها يظهر الزروع والاثمار ولذا كان المواضع التي
كانت بعيدة عن الشمس وهي القريبة من القطب لا تصلح للسكنى الا الزرع والفرع وهذا الوجه
حسن في ذاته لكن لا تعرض للكواكب وغيرها هنا ويؤيد الوجه الاول قوله تعالى وانزل من السماء
ماء الاية بناء كان له اشارة الى الفرق بينهما بان الاول من طين ولبن والثاني في مثل الخيمة
والخباء كالخيمة لكن من الصوف والوبر وقال ؟ في حاشية الكشاف البناء اعم وما في القاموس
من ان البيت ما كان من المدر والشعر لا يلايمه وقال التفتازاني هو من الطين واللبن والشعر والقبة
مثل الخيمة والخباء كالخيمة من الصوف والوبر ودونه الشعر فتدبر فانه العقل يتحير ومنه بنى على
امرأته اي من البناء بمعنى ضرب ما يصلح للسكنى وبنى امرأته كناية عن الدخول بها ووجهها ما
ذكره بقوله لانهم الخ واطلق بنى امرأته على الدخول والوصول على طريق الكناية واطلاق لفظ
اللازم ينتقل الى الملزوم فانه دخول الزوج عليها يستلزم نصب الخيمة ونحوها عليها ويعدبه بعلى والناس
يقولون باهله وفي الدرة انه خطا والصحيح جوازه سماعا وقياسا كذا قيل ق جديدا اي خباء
آخر غير خباء الزوجة وهذا معنى الجديد بها لا مقابلة العتيق ق عطف على جعل والى مع
بين المستدل به صنائع ق وخروج الثمار اشارة الى قاعدة مؤسسة بين اهل السنة
وهي ان وجود الاشياء الممكنات مستندة اليه تعالى ابتداء لكن جرت عادته بربط المسببات
بالاسباب الظاهرة ولهذا قال تعالى هنا فاخرج به اي بسبب الماء وتوكله بقدرة الله تعالى اي
بتعلق قدرته تعالى وهو المسمى بالتكوين عند اصحاب ابي الحسن الاشعري سواء كما يتلك
القدرة قديمة كما ذهب اليه بعضهم بمعنى تعلق القدرة في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال

والسما الواحد والمتعدد

كدينار ودرهم

والبناء مصدر سمي به المبني او قبة او خباء

كانوا اذا تزوجوا ضربوا عليها خباء

فيما لا يزال او حادثة كما اختاره بعضهم وعند مشايخنا الماتريدية خروج الثمرات مثلا بتعلق التكوين
القديم لا بتعلق القدرة وتعلق القدرة بجعل المقدور ممكن الصدور من الفاعل ووجود الاشياء بالفعل
انما هو بتعلق التكوين كذا حققه الفاضل الخيالي ولكن جعل الماء استدراك مما سبق مما لا اي ولكن لا
بل بجعل الماء الممزوج بالتراب سببا عاديا في اخراجها وهذا معنى اخراج الثمرات به بقي الكلام في
ان كون الماء مشروطا بمزج التراب لا يستفاد من النظم الجليل فانه يفهم ذلك ولعله يفهم من قرينة خارجة
بشهادة الحس وبعد لانه قوله تعالى قل من يرزقكم من السماء والارض الاية ولكون الماء كالعلة اقتصر عليه اكتفى به
هنا قيل ان عروق الاشجار والنبات بمنزلة الارحام والافواه لها تجذب من الرطوبة الارضية
ماء مخلوطا باجزاء دقيقة لطيفة ترابية هي بمنزلة نطفة يتولد منها الثمار والازهار او هي لها بمنزلة
الماكل والمشرب فاذا صعدتها الى الاعضاء وطبخت بالشمس والهواء صارت كالكيموس والغذاء
الذي يحصل به النماء فيتولد منه ذلك بقدرة خفية وعادة الهية من غير تأثير بالذات والواسطة
في تكونها انتهى في اختلاف الثمار شكلا وقدرا ورائحة وطعما مع اتحاد الاصول والاسباب لا يكون الا
بتخصيص قادر مختار قال تعالى في سورة الرعد يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الاكل الاية ولم يتعرض الهواء
والنار اذ كون المركبات متولدة من العناصر الاربعة مذهب الفلاسفة وتحقيق المتفلسفة على انه من قبيل
الاكتفاء باغلب الاجزاء ولذا اكتفى في النظم الكريم بالماء وقيل التراب الذي يخرج منه الثمار مخلوط بالهواء
والنار ولم يخلطهما بما هو في قرب المركز فذكر التراب يغني عن ذكرهما ولا شك ان الباء السببية مستعملة
في السببية مطلقا فيما يرجع الى الفاعل وفيما يرجع الى المادة وغيرهما وقد كثر الاستعمال في نحو قوله تعالى جزاء
بما كانوا يعملون والعمل سبب عادي لدخول النار وانه كان سببا لدخول الجنة انه كان صالحا فلا يعترض
وجه ما نقل عن المحقق التفتازاني انه قال في تقرير السؤال يعني انه اشتهر استعمال الباء السببية
فيما يرجع الى الفاعل وهنا فيما يرجع الى المادة وقد صرح المحقق كون الباء للسببية في الاية المذكورة ولا ريب
في ان العمل ليس مما يرجع الى الفاعل اللهم الا انه تكلف والبعض حاول البيان فقال نعم لا شك في كونه
الماء مادة لكنه ليس كسائر المواد بل في معنى سببية ليس لغيره فاشبه الفاعل ق بافاضة صورها الا في
استعارة للاعطاء والتفضل والعلاقة ظاهرة والمراد بالصور اشكال الثمار فانها من الصور العرضية و
المراد بالكيفية هي الطعوم والالوان فانها حالة راسخة يدرك بالقوة الذائقة وبالقوة الباصرة فيهما
من الكيفيات المحسوسة ولها كيفية اخرى كالخشونة والليونة وغيرهما على المادة الممزوجة منهما وهي الماء
الممزوج بالتراب وهذا مذهب اهل السنة كما عرفت من ان الاشياء مستندة اليه ابتداء لكن يربط المسببات
بالاسباب في بعض الاشياء وهذا يؤيد ما قلنا من انه قوله خروج الثمار اشارة الى قاعدة اهل السنة
لكن اكثر المحشين ذهبوا الى انه جواب سؤال مقدر مع اختلاف في تقرير السؤال كما عرفت من تقريب
التفتازاني ق او ابدع في الماء قوة فاعلة وهذا مذهب الحكماء من ان الباء للسببية الحقيقية هذا هو الظاهر
وقيل وهذا على مذهب غير اهل السنة من المعتزلة والحكماء ولم يطلع كونه هذا مذهب المعتزلة والعجب

ومادة لها كالنطفة للحيوان

بان جرى عادته وكيفيتها

قوة فاعلة وفي الارض قابلة

من ذلك ما قيل هذا مذهب المعتزلة وبعض اهل السنة حيث قالوا بتأثير الاسباب حقيقة لا على مذهب
الحكماء اذ لا يقولون بابداع القوة الفاعلة في الماء فان العناصر الاربعة الممزوجة قابلة للصور و
الكيفيات من المبدأ الفياض على حسب الاستعدادات الحاصلة بتوسط الحركات انتهى وما اشتهر في كتبهم
ان لكل نوع من الانواع صورة نوعية مبدأ لآثار الاجسام فالصورة النوعية للنار تفعل الحرارة وفي
الماء تفعل البرودة وغير ذلك قولهم العناصر يكسر بعضها سورة بعض فكل واحد منها فاعل وقابل
فالمراد بالقوة الصورة النوعية ولا ينافيه كون العناصر الاربعة الممزوجة قابلة للصور واما كون هذا
مذهب بعض اهل السنة فهو مع انه مخالف لقاعدة اهل السنة لم يقل به احد سوى القائل المذكور
وكذا الكلام في المعتزلة نعم انهم ذهبوا الى ان العبد خالق لافعاله لكن قولهم بتأثير الاسباب حقيقة
غير مشهور ولم نعثر عليه وقول بعضهم انه ابدع في الماء قوة فاعلة مؤثرة في الحقيقة فهو خلاف مذهب
اهل السنة القائلين بانه لا مؤثر الا الله وان اراد انه ابدع في الماء قوة فاعلية اي يصح ان يكون لها
فعل لكن لا تأثير لها وانما التأثير لله تعالى فكيف يصح ان يقال يتولد من اجتماعهما انواع الثمار
صريح فيما ذكرناه ولو قيل ان مراده من بعض اهل السنة الاستاذ ابو اسحق والقاضي ابو بكر الباقلاني
قلت انهما اثبتا للقدرة من العبد مدخلا في افعاله لا انها تأثير الاسباب حقيقة مع انهم اولوا الكلام
فالاليق في مثل هذه الكشف عن حقيقة المقال مع نقل صريح من الثقات … ويمكن …
ودون فعلى تقدير عدم تأثير القوة الفاعلة … وجودها وما فائدة ابداعها في جوابه انه تعالى
ابداعها انه تعالى جرى عادته بايجاد الثمر مثلا بابداع تلك القوة كما ان خلق افعال العبد ناظر بقدرة
العبد مع انه لا تأثير لها عند اهل السنة اصلا فكذا هنا والى ذلك اشار بقوله وهو قادر على ان
اذ قوله كله بلا اسباب صريح في انه لا تأثير للاسباب كلها حقيقة ولا لظاهر من اهل السنة الذي الفه
قوله كما ابدع نفوس الاسباب اي ابدعها بلا اسباب والا لزم التسلسل فكما قدر على خلقها ابتداء كذلك
قادر على ايجاد المسببات بلا اسباب ايضا اذ نسبة القدرة الى المسببات والاسباب سواء وهما ايضا
في المقدورية ذكر له في انشاءها هو الابداع والانشاء والايجاد وقد يخص الابداع على ايجاد شيء غير
مسبوق بمادة ولا زمان … وكذا الانشاء ايضا ومقابل التكوين والاستحداث قال المص في قوله تعالى بديع
السموات والارض الابداع اختراع الشيء لا عن شيء دفعة وهو اليق بهذا الموضع من الصنع الذي هو تركيب
الصورة بالعنصر والتكوين الذي يكون بتغيير وزمان غالبا انتهى وقد غاير معتبر في الكل والا فهو منظور
كما ستعرفه مدرجا على لفظ اسم المفعول حال من الضمير البارز في انشاءها باعتبار كل واحد او مفعول
مطلق بتقدير الموصوف اي انشاء مدرجا وصيغة مفعول ثابت للانشاء بتضمين معنى الجعل والتصيير
اذ العبرة في خلق الاشياء بالتدريج لا لجعل الاشياء مدرجة واما كونه مدرجا اسم فاعل حال من الضمير
فهو غير مناسب اذ اطلاق مدرج عليه تعالى لا يخلو عن اضطراب وان لم يطلق بطريق الاسمية تجد ذاتي
في ضابطها لاولي الابصار جمع بصر وهي القوة المدركة في القلب بمنزلة القوة الباصرة في العين يدرك

مطلب … اهل السنة … بتأثير الاسباب حقيقة …
كازروني
٢ الاشياء
٣ ومواد
٤ والمواد
٥ من حالا الى حال صنعا وحكما
٦ فيها

بها المعقولات قيده بهم لانهم المنتفعون بها والا فهي حاصلة للكل وعبرا جمع عبرة وهي الحالة التي يتوصل
بها من معرفة المشاهد الى ما ليس بمشاهد كذا في الراغب وعن هذا اختير اولوا الابصار دون التلويح الاعتبار
رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة انتهى وبعد المشاهدة
يحول على الاكثر والا فلا ريب في عمومه وفهم منه ان العبر انما تتحقق في كثرة الاطوار التي تحصل بانشاء
الشيء بالتدريج واما ايجاد الشيء دفعة فلا يتحقق العبرة وان تحقق الدلالة على القدرة فمن لم يفهم هذه
الدقيقة الانيقة قال فيه نظر لان انشاء الشيء بالتدريج يستلزم كثرة الاطوار والخلق ويناسب
اللاحق بالسابق بخلاف ما اذا وجد الشيء دفعة ليس في ايجادها دفعة مثلا في خلق الانسان من
من النطفة المتبدلة في الاطوار الست عبرة ودلالة على عظم قدرته ما ليس في خلقه على صورته دفعة
فانه ليس فيه عبرة وان كان فيه دلالة كما عرفت الا يرى انه تعالى قال وقد خلقكم اطوارا استدلالا على
الكمال اعادتهم تارة اخرى وعلى انه تعالى تام الحكمة وعظيم القدرة فعلم من النص الكريم ان في
الاشياء بالتدريج ما ليس في خلقها دفعة ومن جملته الدلالة على امكان البعث فانها في الانشاء تدريجا
دون الخلق دفعة فتأمل وكن من ذوي الاحلام ولا تكن من اولي الاوهام والصنايع جمع صنيعة او صنع
بمعنى نعمة هنا والسكون بمعنى الميل بتعديته بالى قيل وفي رسائل اخوان الصفا ان في النبات حكم وصنايع
ظاهرة جلية لا تخفى ولكن صانعها خفية محتجبة وهي التي تسميها الفلاسفة القوى الطبيعية و
ويسميها اهل الشرع ملائكة وجنود الله الموكلين بتربية النبات والمعنى واحد وانما نسبت هذه
المصنوعات الى القوى والملائكة دون الله جلت عظمته عن مباشرة الاجسام والحركات الجزئية كما في
الملوك والرؤساء عن مباشرة الافعال وان كانت منسوبة اليهم لانها بامرهم وارادتهم كما قال تعالى
وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى الاية انتهى وهذا البيان غير حسن في خلاف الوفاق لانه يوهم انه تعالى
لم يوجد هذه الاشياء بل امرهم الملائكة ففعلوا واوجدوا كما اقتضى تنظيره بالملوك وهو خلاف قواعد
الشرع وما اورده من قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى يدل على خلاف ما يزوره فتأمل ومن
الاولى للابتداء او التبعيض والبيان لكن التنبيه على ان يكون المراد من السماء المطر ويشهد للمجاز العدول
عن المضمر الى المظهر فان الظاهر على تقدير ارادة السماء الحقيقي ان يقال وانزل منها ماء كما قيل ولم يتفطن
ما اشار اليه المص في وجه الاظهار موضع الاضمار من ان المراد بها جهة العلو حيث قال سواء اريد
بالسماء السحاب ام … فلا جرم ان من الاولى للابتداء متعلق بانزل او بمحذوف وقع حالا من المفعول والمآل
… والاول هو الاولى واليه يشير كلام المص فان المطر يبتدئ من السماء … وكون المراد با
السماء السحاب بحسب معناه اللغوي كما نبه عليه بقوله فان ما علاك سماء ولذلك سمي السقف سماء وانما
… لانه مغاير لما ذكر في قوله تعالى والسماء بناء فان المراد بها الفلك لا محالة فحينئذ وجه الاظهار والمغايرة
اذا اعيدت معرفة كونها عين الاول يحمل عنه كثيرا ولانه … قريب بالنسبة الى ذكر الارض كما ورد في الخبر
الشريف عنه عليه السلام المطر يخرج من تحت العرش فينزل من سماء الى سماء حتى يجتمع في السماء الدنيا

٢ وسكونا الى عظيم قدرته
فيه تعريض للكازروني
٣ او الفلك فان المطر يبتدئ من السماء الى السحاب

ومنه الارض

في موضع يقال له الابزم فتجيء السحاب بالسود فتشربه مثل شرب الاسفنجة فيسوقها الله حيث يشاء فتمطر على ما
على الظواهر الآيات اشارة الى مثل ما ذكرنا وكقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وتأويلها بلا حاجة
بعيد ومن ذهب الى خلافه اول الظواهر من الآيات والاحاديث بان المراد تنزل من السحاب لما عرفت انه
سماء بحسب معناه اللغوي او انه ينشأ من اسباب سماوية وتأثيرات اثيرية والى هذا اشار بقوله او
من اسباب سماوية تثير اي الاسباب السماوية نازلة من السماء اي تحرك الاجزاء الرطبة من
اعماق الارض اي من داخل الارض توضيحه ان الشمس اذا سامتت بعض البحار والبراري اثارت من الى جو الهواء فتنعقد سحابا ماطرا
البحار بخارا رطبا ومن البراري بخارا يابسا والبخار اجزاء هوائية يمازجها اجزاء صغار مائية لا
تلطفت بالحرارة ولا تمايز بينهما في الحس لغاية الصغر لان ما يجاور الماء من الهواء يستفيد كيفية
البرد من الماء فاذا صعد البخار الى طبقة الهواء الثالثة التي تنقطع عنها تأثير شعاع الشمس تبقى
باردة فاذا بلغ البخار في صعوده اليها تكاثف بواسطة البرد فان لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك البخار ١٠٦
وتقاطر الاجزاء المائية فيه للثقل الحاصل من التكاثف والانجماد فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر
هو المطر قوله او من اسباب سماوية اشارة الى ان السماء مجاز عن تلك الاسباب فذكر السماء
واريد الاسباب بعلاقة الحالية والمحلية وانما صح كون ابتداء نزول الماء من تلك الاسباب مع انه
ابتداءه من السحاب لانه لما كان ابتداؤه من السحاب الناشئ من صعود الابخرة الناشئ من الاسباب
السماوية جعل ابتداؤه من تلك الاسباب فان الشيء الناشئ من شيء آخر ناشئ من ذلك الآخر
ولو بالوسائط ولا يبعد كونه مجازا لان بعض الوسائط كذلك والقياس المساواة منتج في مثل هذا
فيكون من للابتداء المجازي وانت خبير بانه لما امكن الحمل على الحقيقة لا يصار الى المجاز لا سيما
في الموضعين وخصوصا بناء على مذهب الحكماء الذين يضيعون اوقاتهم فيما لا يعنون فلا جرم ان هذا
الاحتمال سخيف جدا والمراد من الارض في اعماق الارض جهة السفل فيشمل البحار والانهار كما في قوله
تعالى خلق السموات والارض الآية فلا وجه لما قيل لا وجه لهذا التخصيص بل هذا الوجه لكان قليلا وانما
الاكثر ارتفاع الاجزاء الرطبة من البحار والانهار والمراد بالجو ما بين السماء والارض لا الهواء قوله
ومن الثانية للتبعيض بدون الاولى وان جوزنيه على ان التقدير انزل من مياه السماء ولا يخفى
تعسفه وجه دلالة قوله تعالى واخرجنا به ثمرات انها نكرة مع جموع القلة وفيه تأمل اذ النكرة تعم في بدليل
الاثبات كقوله تعالى علمت نفس ما قدمت والجمع القلة كثيرا ما يستعمل في موضع جمع الكثرة قوله واكتنف المنكر
له والاكتناف من الكنف بمعنى الجانب اي بدليل احاطة المنكرين له لكونه ما قبله وهو ماء وما بعده وهو ٥ عنه عاد ورزقا
رزق محمولين على البعض بناسبه كون المراد به بعضا منها وهذا ضعيف ايضا اذ لا كلام في حسن قول
بعض الحيوانات انسانه وكل انسان حيوان وبعض المتحيز ضاحك بالفعل فالتعليل بانه هكذا الواقع اذ لم ينزل
ولا اخرج بالمطر كل الثمرات كاف في اثبات التبعيض غاية ان الوجهين الاولين يفيدان الظن بالدلالة
واما الدلالة فقطعا قلّ واما الوجه الثالث فيفيد البعضية قطعا والقول بان الدليل شاهد لا يفيد اليقين والظن

بعض: كما انه قال وانزلنا من السماء الماء

والظن ضعيف اذ الثالث ولسيما في اطلاق واحد عنه ظاهر قوله فاخرجنا به بعض الثمرات بيان حاصل المعنى وتوا
شايع في كلام النحاة حيث قالوا في نحو شربت من الماء اي بعض الماء فكما لم يكن في كلامهم اشارة الى انه مفعول
شربت بل تنبيه على حاصل المعنى كذلك ليس في كلامه اشارة الى انه مفعول اخرج ولو قيل انه مفعول اخرج
ان اعتبر من اسما بمعنى البعض وبيان حاصل المعنى ان جعل حرفا لم يبعد فانه قيل كون من اسما اذا كان للتبعيض
ليس بثابت في كلامهم قلت كونه من اسما حين كونه بمعنى التبعيض ما يخرجه النحو والنقل زائد من القوة وهكذا الواقع اذ لم ينزل جميع اجزاء السماء الا كله
الى الفعل كما صرح به العصام في شرح شرح العقائد ويؤيده تمام البحث في تفسير قوله تعالى ومن الناس من
يقول آمنا بالله وباليوم الآخر الآية فوكد ليكون بعض رزقكم اشار به الى ان رزقا مفعول له وفيه ان ولا يجعل كل المرزوق ثمارا
الاحتمال وعلة تحسينيه قوله ولا اخرج بالمطر جميع الثمرات بل بعضها اذ ما خرج اقل قليل بالنسبة الى
ما لم يخرج بعد ولو لا المعنى ولا اخرج بالمطر جميع الثمرات بل بعضها يخرج بماء الانهار والعيون لا برد ثم يغيبهم
عليه ما قيل هذا بناء على ما سيأتي في سورة الزمر من ان كل ما في الارض فهو من السماء ينزل منها الى الصخرة
لان هذه الرواية على تقدير صحته فما انبثق المراد به بحسب الظاهر ان فانه بعض الماء بالنسبة الى حصابر
المطر وانه كان في نفس الانزال لا من السماء قال المحشي في تفسير قوله تعالى حتى اذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في عين
حمئة الآية ولعله بلغ ساحل المحيط فرآها كذلك اذ لم يكن في مطمح نظره غير الماء انتهى الفاء في فاخرج
باعتبار المبدأية فانه عقيب نزول المطر يشرع الثمر في الخروج وان كان ظهوره متراخيا وفي بعض المواضع
نظر الى ظهوره فقيل ثم يخرج به قال تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض ثم يخرج به
زرعا الآية او للتبيين ليتحقق شرط من البيانية وهو صحة اطلاق المجرور على المبين وهنا كذلك ٥٥ و ٦ مفعول
بناء على ان رزقا بمعنى المرزوق واما في الاحتمال الاول فلكونه بمعنى المصدر لا يصح اطلاق الثمر عليه فلا ريب
انه ليس للتبعيض ورزق مفعول به لا مفعول له كما في الاول قدم على المبين لانه لا اهم كونه مرزوقا واخرجه ١٠٧
هذا الاحتمال لما عرفته من التكلف قوله كقولك انفقت من الدراهم الفا تأييد لما ذكره فان من في هذا القول
لا احتمال للتبعيض اذ المعنى انفقت جميع ما عندي من المال المعين لا انه عنده اكثر من ذلك وانفق منه
الفا لانه هذا لا يلائم مقام المدح فعلى هذا المراد بالثمرات الجنس باعتبار تحققه في ضمن بعض الافراد
لا في ضمن جميع الافراد كما في الاحتمال الاول بقرينة التبعيض والمفهوم منه ان بعض الثمرات لا يكون رزقا
لهم وهو كذلك واما في التبيين فلا تعرض له لا منطوقا ولا مفهوما ثم المراد بالثمر جسم قام به طعم ولون ود وف الزمان
ورائحة ورطوبة كذا فهم من تقرير الامام الرازي فتعميمه الى الزرع في غاية البعد نعم باعتبار اصلها وهو
والنبي ويقال ثمر الله ماله وكثره وعلى هذا سمي حمل الشجر وبهذا يعم الزرع ايضا لكن في العرف يختص بما وكونها
ربما يؤيده تقابل الزروع بالثمرات في اكثر المواضع والقول بان قوله تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر وآتوا حقه يوم
حصاده صريح في عموم الثمرة لان الحصاد انما يكون للزرع ضعيف جدا اذ الحصاد كما يكون للزرع يكون للثمر
ايضا وبهذا القائل يفهم من كلامه في سورة الانعام عموم الحصاد وفي الكشاف فان قلت بم انتصب رزقا
قلت ان كانت من للتبعيض كان انتصابه بانه مفعول له وان كانت مبينة كان مفعولا لاخرج

انتهى وقد مر توضيحه وكلام فارق لعو مفعول له لرزقا واللام لتقوية العمل لتعدي المصدر اليه لكونه عاملا ضعيفا
اي اخرج بعض الثمرات لاجل ان رزقكم وقد جوز فيه انه بمعنى بعض الثمرات مفعول اخرج ورزقا حال
من المفعول اي مرزوقا او نصب على المصدر لاخرج وعلى التبيين رزقا مفعول اخرج كما مر والقول الاول
هو الاظهر المعول ق وانما ساغ او جاز الثمرات اي انها من الجموع السالمة وهي جمع القلة والمقام يقتضي
الكثرة اذ الثمر الخارج بالماء كثير جدا وايراد ثمرة ثمار يرى حسنا في التبع في ذلك واجاب عنه بثلثة اوجه
الاول قوله لانه اراد الخ اي انها جمع الثمرة التي يراد بها الكثرة بناء على ان التاء للوحدة النوعية فتناول
افرادا كثيرة فانها اذا لوحقت واجتمعت يطلق عليها الثمرة بناء على الوحدة النوعية الحاوية الافراد
الكثيرة فالثمرات جمع الانواع لا الاشخاص فح بدل من الكثرة ما لا بد لعليه الثمار فانه نوقش بانه الثمار
ايضا جمع الانواع فلا اقل من المساواة وفيه نظر يعرف بالتامل بعد الكلام في انه من اين يعلم ذلك مع ان التاء
الثمرة الواحدة بالشخص بناء على ان التاء للوحدة الشخصية فالثمرات جمع الاشخاص ضرورة وادركت ثمرة بستانه
في ذلك القول نشأ من للاشخاص الموجودة في ذلك البستان بقرينة اضافته الى البستان ولا قرينة على ذلك
في النظم الجليل ومن ههنا قالوا ويؤيده قراءة من قرأ من الثمرة وانت خبير بان اللام في الثمرة للاستغراق
واستغراق المفرد اشمل على ما قيل والثمرات جمع ثمرة لا جمع الثمرة باللام فانه التأييد وانه نظر الى اللام
فهو لا جمع الى التوحيد انتهى فليكف براد لا كما هو الظاهر ق او لان الجموع يتعاور التعاور من قولهم
من قولهم تعاور القوم كذا واعتوروا اذا تداولوه فاخذه مرة هذا وتارة اخرى ذاك والمراد هنا انه يقع
كل منها موقع الآخر اي يستعمل احدهما للآخر مع وجود ذلك الآخر والعلاقة التقابل فان بين القليل
والكثير تقابلا نقيضا بهذا اذا كانا منكرين واما اذا كانا معرفتين فلا فرق بين وبهذا فيما اذا لم يكن للفظ الا جمع
وظاهر كلامهم فيه انه حقيقة واما اذا كان له جمعا او جموع فلا يقع احدهما موقع الآخر منكرا الا مجازا والدال
الى المجاز هنا التنبيه على انه الخارج لكم وان كان في نفسه كثيرا لكنه بالنسبة الى مقدوره تعالى قليل وبما اورد بلفظ
جمع الكثرة كانه كثير بالنظر الى نفسه ق كقوله تعالى كم تركوا من جنات وعيون فانه الجنات جمع قلة وقع موقع
الكثرة اذ المراد الكثرة لان كم للتكثير ولان العيون لكونها جمع الكثرة تقتضيها والنكتة في ايراد القلة ما ذكر آنفا
وقوله ثلثة قروء وقع موقع اقرأ مع وجود اقراء والنكتة فيه انه الثلثة من القرء سواء كان بمعنى الحيض
كما هو مذهبنا او بمعنى الطهر كما هو مذهب الشافعي لاشتمالها على ازمنة متعددة لا سيما الطهر في حكم الكثرة
في شأن المطلقات فالمدة القليلة بالنسبة اليهم كثيرة لان ايام الهموم طوال ق او لانها لما كانت محلاة
باللام اي معرفة بها وهذا الجواب هو الظاهر الصواب اذ قد صرح ائمة الاصول انه لا فرق بين القلة والكثرة
في كونهما عاما مستوعبا لجميع ما يصلح له اذا كانتا معرفتين باللام فلا حاجة الى الجوابين الاولين بل لا وجه
لهما كما عرفته الا ترى انه لو خرجت عن حد القلة بسبب ارادة الاستغراق المناسب لمقام الامتنان فقد ظهر
للجوابين الاولين ومن هذا قال بعض الافاضل الفرق بين القلة والكثرة مخصوص بحال التنكير واما في حال التعريف
فكل جمع للكثرة انتهى ونقل عن الشيخ الرضي ان الظاهر انه جمع السلامة لمطلق الجمع من غير نظر الى القلة

٢ والموضع موضع الكثرة

٤ بالثمرات جماعة الثمرة التي في قولك

٤ على التوحيد ٥ بعضها موقع بعض

مطلق العلاقة في التقابل

فيه رد على الشهاب

والقلة والكثرة فيصلح لهما ق خرجت عن حد القلة ودخلت في حد الكثرة اذ لا واسطة بينهما والظاهر
ان يذكره ولا يكون حمل لام الثمرات على الجنس حتى يبطل معنى الجمعية فيتناول القليل والكثير لانه انما يجب حمله على
تعريف الجنس اذا لم يكن للعهد قرينة ولا مساغ للاستغراق وقد عرفت صحة الاستغراق فلا وجه لحمله
على الجنس قال صاحب التوضيح ولانه اذا لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف
الجنس انتهى فصرح بان الحمل على الجنس فيما اذا لم يكن مساغ للعهد ولا للاستغراق ق كانه قال رزقا اياكم
اشارة الى ان اللام في لكم حينئذ زائدة لتقوية العمل كما نبهنا عليه واما على الاحتمال الاول فلكم ظرف مستقر
له وفائدته الترغيب على شكر رازقه لان الانسان اذا نظر الى ما انعم الله به عليه حمله حب النعمة والرضى وبهذا الاعتبار
كان هذا الاحتمال راجحا ولذا قدمه مع كونه مجازا لكون الرزق بمعنى مرزوق حقيقة في العرف وهو
راجح لكونه الحقيقة مشهورة ق متعلق باعبدوا اي متعلق به تعلقا معنويا بالعطف والتنبيه على ذلك قال
على انه نهي معطوف عليه والجامع بينهما التضاد فيحسن العطف بالفاء ح ما اشار اليه المحشي في قوله
واعلم انه معطوف الا انه مرتب حيث قال وبيانه انه رتب الامر بالعبادة على صفة الربوبية ثم
لما كانت هذه الامور لا يقدر عليها غيره تعالى شاهدة على وحدانيته رتب عليها النهي عن الاشراك انتهى
فنبه به على انه مرتب فلا تجعلوا على هذه الامور لا على اعبدوا فقط فلا ريب في ترتب النهي عن
الاشراك على هذه الامور لكنه تسامح هنا فقال متعلق باعبدوا ومراده متعلق باعبدوا مع ما هو فيه
وحاصله الترتيب العبودية التي تثبت بها ربوبيته من كونه خالقهم وخالق اصولهم ومخرج ما يحتاج اليه الآخر
ما ذكره هناك ولعل هذا اشار الى قوله تعالى اعبدوا الله ولا تشركوا به حيث علق العبادة بذاته وعدم الشرك
به ايضا فان سبب العطف بالواو اذ العبادة ليست سببا للتوحيد بل التوحيد رأس العبادة واصلها
فلا يترتب التوحيد واما هنا كما عرفت فالترتيب على العبادة التي علقت بالربوبية المثبتة با
الخالقية وقد ثبت في موضعه ان محط الفائدة في الكلام المقيد مثبتا او منفيا القيد فالترتيب في
الحقيقة على المعبود وان كان على العبادة ظاهرا حيث عطف عليه فلا اشكال اصلا وارباب الحواشي كانهم
لم ينظروا الى قوله الآتي رتب على هذه الامور النهي عن الاشراك ولم يقل رتب النهي عن الاشراك على
الامر بالعبادة او على العبادة فسلك كل منهم الى مسلك صعب ومذهب تعب فمنهم من قال ان الفاء للعطف
المحض بدون التعقيب او التعقيب بين الامر والنهي دون المأمور به والمنهي عنه ومنهم من اختار انه
العبادة من زعم اراد دينه وبعضهم ذهب الى ان القصد هنا الى النهي عن الشرك بعد العبادة لانه يجعلها
ومنهم من حمل الترتيب على الترتيب الذكري وقال فيكون لا تجعلوا موضحا لاعبدوا وغير ذلك من التعسفات
البعيدة عن الاذهان السليمة والحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب ق او نهي منصوب لكونه جوابا
للامر مثل كونه سببا فيكون على قراءة النصب جوابا لكن في قوله لعلكم فانما يقول لكي تتقوا فاز مولانا السعدي
مراد المحشي بذلك ان النصب تشبيها بجواب الامر من حيث مجيئه بعد الامر وليس بجواب من حيث المعنى انتهى
لكن المراد هنا فلا يرد ان النصب باضمار ان انما يجوز اذا كان هناك سببية والعبادة ليست سببا لعدم

وفي هذا الخلاف في تعريف الشهاب

٥ ولكم صفة رزقا ان اريد به المرزوق

٧ ومفعوله ان اريد به المصدر

٤ او باضمار ان جوابا له

الشرك بل التوحيد اصلها والاصل في الجواب ما حققناه آنفا من ان العبادة المقيدة بتلك القيود
سبب لعدم الاشراك باعتبار ترتيبها كانه قيل كونوا واصفين ربكم الذي خلقكم وخلق اصولكم من قبلكم
عبادته وطاعته ان كنتم واصفين ربكم بهذه الامور فلا تجعلوا لله اندادا فهذا مقتضى كلامه الآتي فلا بد
في حسن كونه جوابا لاعبدوا من ملاحظة ذلك المعنى قال بعض الكملة والفاء للسببية اي تسبب عن ايجاد هذه
هذه الآيات الباهرة النهي عن اتخاذ الانداد ولولا هذا الاعتبار لكان الانسب عطفه بالواو كما في قوله تعالى
اعبدوا الله ولا تشركوا به وهذا اي يكون جوابا للامر على تقدير العطف يكون جوابا للاستئناف على تقدير ان
يكون منصوبا باضمار ان فلا حاجة الى الجواب بانه يجوز ان يكتفي بسببية الاول للاجتناب بمعونة المقام
كما في قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله مع ان في هذا انشاء يحتاج الى تأويل معقول في صحته ولا يخفى انه
تكلف او بلعل نقل عن الرضي انه قال كثير من النحاة ان اهل العربية انما اشترطوا في نصب ما بعد
فاء السببية بتقدم احد هذه الاشياء لانها غير حاصلة المضمون فيكون كالشرط الذي ليس بمحقق الوجود
ويكون ما بعد الفاء كجزائها على ما حققناه في حواشيه ومنه علمت ان وجهه عندهم انما هو عدم تحقق
الوقوع في حال الحكم الا انتفاء لعدم صحته في الامر المطلوب الذي هو اعظم اقسامه كما هنا وهذا متحقق
في التمني والترجي لان التمني اقوى منه لوسوحه في العدم فلذا نصب بلعل انتهى وظاهر كلامه ان لعل
الباب كما اختاره ابن مالك في التسهيل ومنهم من جعلها ملحقة بليت كالزمخشري لتنزيل المرجو لبعده عن
عن الحصول بمنزلة المتمنى ولم يرتض المص به لان تبعيد المخاطبين ولو منهم المفلحون عن التقوى ببعد الا ان
يقال ان المراد التقوى الحقيقي الذي هو صعب الوصول اليها ولو مفلحين او لعل هاهنا ومثله دليل على ان
الى ما جعل جزاء له ولم يرتض به قال الحاقا لها بالاشياء الستة التي هي الامر والنهي والاستفهام والعرض والتمني
والنفي ثم بين وجه الحاقها بعقود الاشتراكها في انها غير موجب بفتح الجيم او بكسرها اي مضمون ما بعدها
لم يقع وتحققه في المستقبل غير معلوم موجب من الايجاب بمعنى الاثبات ويقابله السلب فهذا المعنى يدخل
الترجي اذ المعنى فيه على خطر الوجود والعدم فيوجد فيه معنى الشرط والرجاء في الترجي لا ينافيه بل في
التعبير مع الرجاء دلالة الى تعبيرهم وشبه حالهم ولو بالنسبة الى بعضهم حيث جعل ما هو الراجح منهم لا لتعداد
لذلك كغير الراجح ولا حاجة الى ان يقال ان الاشياء الستة مشتركة في عدم الايجاب باعتبار بعضها من قبل
استنادها للبعض الى الكل لان هذا بناء على ان المراد بالايجاب هو النفي والنهي والاستفهام لا غير
عرفته من معنى الايجاب وهذا التوجيه موافق لما اختاره المص من ان جملة لعلكم استعارة وتمثيلية والمعنى
خلقكم في صورة من يرجى منه التقوى التي هي المرتبة العليا لتحليكم باجتماع اسبابه فترجح الوجود
فلا معنى لتوجيه النصب بلعل بتشابهه بليت في ان يقتضي كون الترجي شايبا من التمني وهو خلاف
ويبنى هنا على كون لعل بمعنى الترجي بالتحقيق الذي به اما ما قيل من انه تعليل للخلق اي خلقكم لكي تتقوا
فلا وجه للنصب به والمعنى ان تتقوا لا تجعلوا ندا اي على جعله جوابا للعل بعدما ذكره وعدت
وبيان للسببية المستفادة من جعله جوابا للعل اي انه ادعم البقاء على التقوى لا تجعلوا ندا فا

ى انه يحبط العمل والتقوى او انه اردتم التقوى لا تجعلوا ندا فتح بتناول جميع المخاطبين من المؤمنين
والكافرين بناء على عموم التقوى للمرتبة الاولى والعليا والاول بناء على تخصيص الخطاب بالمؤمنين اذ
تقرير المص في قوله تعالى لعلكم تتقون ظاهر مختص بهم وان كان اول كلامه صريحا في عمومه ثم قوله ان تتقوا
بيان حاصل المعنى لان انه متعذر في النظم لان ذلك التقدير انما يكون فيما يجزم المضارع في جواب الاشياء
الخمسة سوى النفي لكن المنصوب بالفاء يكون مجزوما بعد حذف الفاء ولهذا عطف المجزوم
على المنصوب في قوله تعالى فاصدق واكن من الصالحين والى هذا اشار باسقاط الفاء حيث قال ان
تتقوا لا تجعلوا ندا مع انه في النظم الكريم بالفاء وجعل الانداد مفردا نقال ندا للتنبيه على انه
المنهي عنه ند واحد لا انداد لانه يجتمع مع الندين والند لكنه عبر عنه بالجمع لان جعل الند الواحد
والانداد سواء في ترتب الجزاء قال تعالى انه من قتل نفسا بغير نفس فكانما قتل الناس جميعا
من حيث انه هتك حرمة الدماء وسن القتل وجرأ الناس عليه او من حيث ان قتل الواحد
والجميع سواء في استجلاب غضب الله تعالى والعذاب العظيم ومثل كلا الوجهين جار هنا او نقول ان
اسم الجنس حامل للعدد والجنس فالمقصود بالنفي اما العدد فيقال دون الجنس او الجنس فيلزم انتفاء العدد
بطريق الاولى فالقصد هنا الى نفي الجنس ونبه المص عليه بقوله لا تجعلوا له ندا او بالذي اي او متعلق بالذي عطف
على قوله بلعل او بقوله باعبدوا انه استئناف به اي ان جعلت الذي مبتدأ على ان فلا تجعلوا انه نهي لا نفي اذ لا وجه
لاسقاط النون في دفع خبرا وقد ورد ان النهي يكون انشاء لا يكون خبرا الا على تأويل معقول فيه لا تجعلوا في
الخبر يكون مفردا وهو مفعول والجملة الانشائية مقول القول في الرابطة اسم الظاهر الواقع موقع المضمر
وهو جائز عند سيبويه والاخفش اذا كان في معرض التفخيم كما نحن فيه وقد يستفاد من كلام الشيخ الرضي
انه يجوز كون الانشاء خبرا بلا تأويل حيث قال كما نقله البعض بانه اي الكوفيين قالوا ان الخبر ما يحتمل
الصدق والكذب والانشاء ليس كذلك وهم منشأ من ابهام لفظ الخبر وليس خبر المبتدأ ما يحتمل الصدق
والكذب انتهى فيفهم جواز كون الانشاء خبرا بلا تأويل لكن بعد الى وبل كما اختاره المص ومختار السيد الشريف
فلا وجه للاستبعاد اصلا او خفت عليهم واما ما قيل من ان الصلة ماضية ولم يشبه الشرط فلا يزاد
في جزئه الفاء فمنقوض بقوله تعالى ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم الآية وعن
هذا وقع تصريح المحقق الرضي باب الموصول قد يكون خاصا وصلته ماضية مع دخول الفاء في جزئه
من حفظكم وفي بعض النسخ من حفظكم بالفاء اي من جعلها محيطة بكم مستديرة حولكم وفي هذا مبالغة عظيمة
ان لا تشركوا به اي يجب انه لا يشرك به اذ العقل يقتضي ذلك قوله والمعنى ان التنبيه على نكتة تخصيص ترتب عدم الاشراك
على مضمون الذي جعل لكم الارض اي ان هذه النعم لا سيما اعظم الاوجود لما كانت محيطة بهم في عموم الاحوال والاوقات
مع كونه نعم عظيمة لا يستحقها على ما تحتاج اليه في بقائه بوجودهم وتشخصهم وان هذه الآيات العظام
والآيات المذكورين حيث دلالتها على التوحيد وكمال القدرة والارادة تسمى آيات ومن حيث يستلذ بها
الانسان تسمى نعما حسنت ترتب عدم الاشراك عليها الظهور سببيتها وارادة ترتيبها عليها كنت حسن

١٠٥

١١٠

في النهوض من نتق واصل الهمزة
كون النوا وهو
من الصحاح

دخول الفاء السببية على الجزء وتقديم لله يصح ان يكون للحصر لان عدم الند والمثل مخصوص به تعالى اذ ما
من ممكن سواه وصفاته ذاته لنظائره فيكون من قبيل قصر الموصوف على الصفة اي عدم جعل المثل مقصور على
الاتصاف بكونه لله تعالى لا يتجاوز الى الاتصاف بكونه لغيره تعالى ويجوز للاهتمام بدون ملاحظة القصر ○ والند
المثل المناوي بضم الميم وكسر الواو اسم فاعل من ناواه ومعناه المعادي له في اصل اللغة اذ اصله من النوء وهو البعد
فتجوز به عن المعاداة اذ العدو يتباعد من عدوه ولو يقبله لكن لا يراد هنا هذا المعنى لانه يوهم ان له تعالى
المثل المناوي اذ النفي متوجه الى القيد في الاكثر ولذا قال حفص بالمخالف المماثل وفسر ابو عبيد بالضد
حتى جعله بعضهم من الاضداد والذي يراه مآل التفسيرين واحد فلا يكون من الاضداد اذ المثل المعادي هو الضد
قال الراغب ند الشيء مشاركه في جوهره وذلك ضرب من المماثلة فان المثل يقال في اي شيء مشارك كان
وكل ند مثل وليس كل مثل ندا وكذا في التفسير الاول للند اخص مطلقا من المثل ○ قال جرير اتيما تجعلون الي
ندا الجعل بمعنى التصيير القولي الصادر عن اعتقاد ومعنى الي بضموها الي وضمنه معنى الضم فتعدى
بالى فهو حال من تيما لكونه مفعول تجعلون ولا يضره كون الجعل من دواخل المبتدأ او الخبر والمعنى
اتجعلونه تيما مضموما الي او تضمونه الي جاعلين اياه ندا والمحقق التفتازاني جعله حالا من ندا
اي اتجعلونه تيما ندا حال كون الند مضافا الي وقال قدس سره انه حال من تيما ولا يصح جعله حالا
من ندا لانه خبر المبتدأ كانه قدس سره نظر الى ان الحال يجوز عن المبتدأ اي جوزه ابن مالك لكن نقل السيوطي
عن ابن مالك ايضا انه جوز وقوع الحال عن خبر المبتدأ فلا وجه للفرق بينهما على ان الظاهر انه لو
في المبتدأ والخبر في الاصل لكنهما بعد كونهما منصوبين على انهما مفعولين للجعل لفظا ومعنى لا نزاع
في كونهما ذا الحال نعم لا يبعد ان يقال ان تيما لتقدمه ينبغي ان يكون ذا حال واما القول بانه لا يصح جعله
حالا منه تيما لان المقصود انكار ان يجعل تيما ندا مضموما الى الشاعر وبالنظر اليه اي منالة لا انكار
جعل تيم المضموم الي مطلقا فمدفوع بان انكار جعل تيم المضموم الى الشاعر ندا في قوة انكار جعله
بقرينة الضم فلا يكون مطلقا كما زعمه القائل وانما هو في المفعول الاول لان المفعول الثاني هو المنكر لا
وانما المنكر بالانكار الواقعي هو المفعول ○ وما تيم لذي حسب نديد فكيف تجعلونها ندا المثني مع علو
نسبي ولم يقل وما تيم لي ند لقفلة وزن الشعر مع الاشارة الى علة الحكم والبيت قبله ذكر
من قبلة اخرى وبين العلم معاداة ظاهرة فلا اشكال بان البيت لا دلالة على المعاداة بل على كونه
بمعنى المثل واما كونه بمعنى المثل المعادي فلا وقيل الند هو المعادي المخالف في القوة كما ان المثل هو المساوي
في القوة وقيل الند والمثل هو الشريك في الذات والشبه والضد هو الشريك في الصفات والنظير
هو الشريك في الافعال ○ خص بالعرف اي في عرف العام او في الشرع خاصة وهو المراد هنا ○ وتسمية
ما يعبده المشركون جواب سؤال مقدر بان المشركين لما يعبدوا الاصنام لاعتقادهم انها شفعاء عند
الله لا انها شركاء له تعالى فلم قيل ذلك فاجاب بما حاصله ان النهي عن الجعل للتهكم بهم بتنزيلهم
منزلة من جعل له تعالى اندادا والغرض في التشبيه كان فلا يضره عدم كونه المشبه به محققا وما قد

شيخ زاده

١١١

* من تدعونا اذا القرونا وددت
الرجز خالفته

* بالمخالف المماثل في الذات كما حفص
المساوي بالمماثل في القدر

* من دون الله اندادا وما زعموا انها
تساويه في ذاته وصفاته ولا انها
تخالفه في افعاله

وما ينبغي زعموا انا نيه والجملة حالية من المشركين انها اي الاصنام والثابت بهذا الاعتبار والمرجع
لفظا في ذاته وصفاته اشارة الى معنى الند فالمناسب لقوله حفص بالمخالف المماثل في الذات الاكتفاء
بقوله في ذاته والظاهر من كلامه ان الند هو المساوي في ذاته وفي صفاته والمخالف في افعاله ولا يوافق
هذا ما مر من تفسير الند بوجوه كثيرة الا ان يقال ان النزاع في المساوي في الذات كالمثل وهو يستلزم
المساواة في الصفات والمخالفة في الافعال ○ لانهم لما تركوا الخ جبر لقول وتسميته الى عبادتها اي
مائلين الى عبادتها فهو متعلق بتركوا بالتضمين وهذا بنا على ان عبادة الله تعالى مع عبادة غيره
كلا عبادة لمن عبد مع عبادتها كانه عبدها ولم يعبده والا لم يتركوا عبادة الله تعالى راسا وسموها
آلهة فيه اشارة الى ان عبادتهم الاصنام باعتبار اسام اطلقوا عليها من غير حجة تدل على تحقق
مسمياتها فيها فكانهم لا يعبدون الا الاسماء المجردة فبسبب عبادتهم التسمية فلو قيل لانهم لما سموها
آلهة فتركوا عبادته تعالى لكان احسن سبكا واتم نظما ○ شابهت حالهم جواب لما يرد انهم لم
يعتقدوا الندية اذ يستحيل ان يزعم عاقل ذلك الامر البديهي الاستحالة لكن انهم لما فعلوا بهم ما يحق
الواجب لذاته من العبادة وغاية التذلل شبهوا بحال من يعتقد انها واجبة بالذات فهذا اللفظ المركب
الموضوع للمشبه به واريد الهيئة المشبهة وقد عرفت ان من يعتقد انها واجبة مفروض غير محقق ويكفي
في صحة التشبيه ذلك الفرض وقد مر الكلام مفصلا في تفسير قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الاية ○ فتهكم بهم
اي هذا استعارة مصرحة محققة تهكمية اي الغرض منها التهكم بهم بانهم جعلوا الجماد ندا للواجب القادر
التام القدرة والارادة التامة بناء على ان الاستعارة بناء على تناسي التشبيه فلا يلاحظ التشبيه وان كان
على طريق التشبيه كما عرفت ولذا قال المص وشنع عليهم بانه جعلوا اندادا ○ ولم يقل بانه شبه حالهم
بحال من جعلوا الجماد الخ انه قال اولا هكذا قيل يعني استعارة تبعية تهكمية بجعل غاية عجزهم بمنزلة القوة
تهكما بادعاء احد الضدين بمنزلة الضد الآخر كما جعل الحاتم بمنزلة الجواد باستعارة الحاتم للبخيل فاطلق الند
على كل منهما كما اطلق الحاتم على البخيل انتهى كانه اراد به ان هذه الاستعارة التهكمية هنا بالمعنى المشهور وانت
خبير بان قول المص شابهت حالهم حال من يعتقد الخ صريح بان المص حمل الكلام على الاستعارة التمثيلية دون
التبعية التهكمية فهو في نفسه كلام جيد لكنه شرح لا يطابق المشروح فالحق ما قاله قدس سره ان هناك استعارة تمثيلية
وليست تهكمية اصطلاحا اذ ليس استعارة احد الضدين للآخر بل احد المتشابهين لصاحبه لكن المقصود منها التهكم
بهم لتنزيلهم منزلة من يعتقد انها آلهة شتى انتهى فان قيل ان النهي لا يقتضي وجود المنهي عنه ايهم انهم
جعلوا اندادا قلنا ان الخطاب مع المشركين وهم ممن عبد الاصنام فهم جعلوا له تعالى اندادا ابتداء
قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا لما دل على انهم جعلوا له اندادا لما ذكرنا اعتبر ذلك الكلام المفهم استعارة تمثيلية
يقصد بها التهكم فان التشبيه والاستعارة يجريان في الكلام المفهوم كجريانهما في المنطوق فان قيل ان ظاهر
هذا الكلام ان الخطاب للمشركين كما اوهمه كلامه هنا وفي قوله وانتم تعلمون لكن ان الخطاب عام مثل اعبدوا
كما صرح به المص هناك لكن المسلمين لما لم يجعلوا له تعالى ندا لم يتعرض لبيان احوالهم بل تعرض لبيان احوال المشركين

* عبادته

* ذوات * قادرة عليه
تدفع عنهم باس الله وتمنحهم
ما لم يرده الله بهم من خير

* لم يمتنع ان يكون
له ند

[illegible]

ان النهي لا يقتضي وجود المنهي فتوجيه الخطاب اليهم جميعا للمنع عنه بالنسبة الى المؤمنين وللزجر عما هو واقع
بالنسبة الى المشركين او توجه النهي عنه اليهم جميعا لان ذلك الجعل وقع بينهم وان لم يجعل كلهم كما قال المص
في قوله تعالى ويقول الانسان أئذا ما مت الآية من سورة مريم المراد بالجنس بعض افراده فان المقول معقول فيما بينهم
وان لم يقل كلهم كقولك قتل بنو فلان وانما القاتل واحد منهم والرضاء ليس بشرط كما صرح به السعدي هناك ولان
ان نقول الخطاب للمشركين خاصة بطريق التلوين وتشنيع عليهم بانهم جعلوا انداد اى بايراد لفظ
الجمع وجه التشنيع هو ان من يستحيل ان يكون له ند كيف يجعلون له اندادا وقد عرفت نكتة ايراد الجمع بغير هذا
وقيل انهم كانت لهم اصناما كثيرة فجمع نظرا الى الواقع وليس بشيء اذ الاصنام جنس واحد وند واحد ولو سلم
ان بعض المشركين عبدوا الاصنام وبعضهم عبدوا ذوي العقول وهم المسيح وعزير والملائكة فجمعت
انقسام الاحاد للاحاد لم يبعد ف ولهذا اى ولان عبادة غير الله يستلزم انه رب واجب لذاته قال
موحد الجاهلية والمراد بالجاهلية الملة الجاهلية التي هي متابعة الهوى وهو زمن الفترة زيد بن عمرو بن نفيل
بن رباح بن عبد الله ترك هو وورقة بن نوفل وعبد الله بن جحش وعثمان بن الحويرث عبادة الاصنام
وخرج كل منهم الى جانب يطلب الدين الحق فلقي زيد احبار اهل الكتاب بالشام وسألهم عن الفلان
والدين الحق فدلوه على ملة ابراهيم فدان بها ولقي النبي عليه السلام قبل الوحي وقيل انه اوحى اليه ما يحتاج
اليه لكمال نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره نقل الجلال الدواني في اوائل شرح العقائد العضدية
فعلى هذا يكون نبيا ولا يكون تابعا لملة ابراهيم عليه السلام ولعدم الجزم بذلك قال المص فالموحد الجاهلي
في استعارة النهي عن امور الجاهلية منها ما اورده المص وهو برمته كما ذكره ابن عساكر ف اربا واحدا مفعول
ادين اى اطيع من دان له انقاد واطاع وادخل الاستفهام على المفعول لان المنكر استواؤهما لا التدين
اى لا استواء بين رب واحد وبين ارباب متفرقة في الانقياد والاطاعة فكيف اترك ربا واحدا واختار اربابا
متفرقة فلا يصح لي ذلك واراد بذلك التعريض كقوله تعالى وما لي لا اعبد الذي فطرني الآية والمراد بالالف
مجرد التكثير لانه آخر المراتب العددية البسيطة قوله اذا تقسمت الامور اى تفرقت روي على بناء المجهول
اى جعل الامور مقسومة بين الخلق وروي ايضا على بناء المعلوم من قولهم قسمهم الدهر فتقسموا
اى فرقهم فتفرقوا اى اذا تفرقت الامور وفوض اختيار هذا الامر الي اختار ربا واحدا ام الفا
اى كيف اترك ربا واحدا واختار اربابا متعددة كذا نقل عن الطيبي قوله تركت اللات والعزى جواب
اذا واللات صنم كانت لثقيف في الطائف او لقريش بنخلة والعزى سمرة لغطفان كانوا يعبدونها
والتفصيل سيأتي في سورة النجم واراد بهما الاصنام جميعا اذ شأن الموحد ذلك وتخصيص الذكر بهما اما
لشهرتهما او لعدم مساعدة الوزن بذكر غيرهما قوله كذلك الخ ان في مثلها العينية او تصدقه الكناية الرجل
البصير من له بصيرة وادراك حقائق الاشياء على ما هي عليه من البصيرة لا من البصر ونفيل بنون وفاء ولام
مصغرا علم جد زيد وقيل يعني اشتكال وهو انه لم يظهر فرق بين توسلهم بها وتعظيمهم اياها وبين توسل
المسلمين بالانبياء والاولياء في الامور اظهار الافتقار عندهم فان التوسل الاول شرك يوجب العقاب

ف ام الفا رب ادين

ف جميعا ف يفعل

٥

٤٤

العقاب والثاني توحيد يستلزم الرحمة والجواب ان التوسل الاول مقارن باعتقاد مشاركة المتوسل
بالله تعالى في وصف الالوهية والربوبية وبترك عبادته تعالى الى عبادتها بخلاف التوسل الثاني كذا قيل
وانت خبير بان السائل غافل عما يقوله فلا يحتاج الى الجواب وكذا قوله في الجواب عن الاشكال المذكور ان
المشركين على صنفين صنف يعتقدون الالوهية وصنف بمجرد الشفاعة يعتقدون فانه لو لم يكن
غافلا عما يقوله لما قال ان الذين يعتقدون مجرد شفاعتهم من المشركين ف مطرح اى منزل منزلة
اللازم فيكون ح تقييد الحكم الشرعي اذ التكليف مشروط بكون المكلف من اهل العلم والنظر وحاصله
اى وحالكم انكم من اهل العقل الكامل الذي هو شرط التكليف ولستم ممن فقد ذلك كالمجنون والصبيان
وليس المعنى وحالكم انكم من اهل العلم دون الجاهلين فانه ح لا مساغ لتقييد الحكم الشرعي بذلك اذ العلم
ليس بشرط التكليف الا ان يقال ان المقصود منه التوبيخ ايضا لا تقييد الحكم كما اختاره صاحب الكشاف
لكن قول المص وعلى هذا فالمقصود منه بأبلغ نوع الالباء وبالجملة حمل الزمخشري على التوبيخ الاكيد
بناء على ان المعنى وحالكم انكم من اهل العلم دون الجاهلين ويؤيده عطف المعرفة على العلم واختار
المص ان المعنى وحالكم انكم من اهل العلم والعقل الكامل ويؤيده عطف النظر على العلم فلا جرم
انه ح يكون تقييد الحكم كما عرفته والنظر بمعنى الفكر باي فكر كان ولا يلزم كونه على قانون الميزان اذ لا يقدر
عليه الا ذوي العرفان بل اللازم الاصابة ولذا عطف عليه قوله واصابة الرأي اى الفكر التأمل اعادة النظر
مرة بعد اخرى مثل التدبر فلا حاجة في الاصل تفعل من الامل والتدبر معناه النظر في ادبار الشيء ثم استعمل في
تأمل المكث وتحقيق الحال ف اضطر عقلكم وهذا مؤيد ما قلنا من ان المراد بالعلم في هذا الوجه العقل التام
على ما اختاره المص الى اثبات موجد للممكنات اثباتا معتدا به فان اثباتهم واعتقادهم بذلك مع عبادة
غيره تعالى كلا اثبات الا يرى الى قوله تعالى وما هم بمؤمنين مع ان المنافقين لكونهم من اهل الكتاب يؤمنون بالله
واليوم الآخر قال المص هناك فانهم كلا ايمان لاعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد والظاهر اضطر عقلكم
برفع العقل ويجوز النصب اى الجاء ذلك التأمل الصائب والفكر الثاقب واحتياج الممكنات دون الواجب
الى ان علة الاحتياج الى الموجد هو الامكان وتمام الكلام فيه في تفسير قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير متفرد
الذات قال المولى السعدي في اواخر سورة الحج ان مشركي العرب والنصارى لا يدعون للاصنام الوجوب
والصنع بل يعرفون بوحدة الصانع الواجب واسناد الجميع اليه انتهى ومع ذلك ان عرفانهم ذلك كلا عرفان
كما عرفته ف او منوي معطوف على مطرح ومفعول تعلمون منوي مقدر غير منزل منزلة اللازم
والمنوي والمقدر في اصطلاحهم بمعنى الا انه يلاحظ في التقدير جانب اللفظ وفي المنوي جانب المعنى
ويزيد في النسبة الذهنية المال واحد وهو اى المفعول المقدر انها لا تماثله والنهي عن جعلهم له اندادا
اى امثالا بناء على الاستعارة التخييلية كما سلف فلا منافاة وفيه اشارة الى ان العلم هنا بمعنى المعرفة
لا متعد الى المفعولين وانه سد مسد المفعولين والقرينة على تعيين المحذوف قوله تعالى اندادا وقيل
العلم بمعنى المعرفة يتعدى الى مفعول واحد اى وانتم تعرفون عدم كونها اندادا لم يبعد ويجوز ان يجعل

عنى زاده والسائل جعفر النصارى

ف حال من ضمير فلا تجعلوا
ف ومفعول تعلمون
ف من اهل العلم والنظر واصابة
الرأى فلو تاملتم ادنى تامل

١٠٣

ف فلو تاملتم ادنى تامل

ف وتفرد بوجوب الذات
متعال عن مشابهة المخلوقات

وبهذا البيان ظهر خلل ما في
بعض الحواشي منه
كازرونى

وقد اشار اليه المص اتفق بقوله
وما زعموا انها تساويه
منه

٤ بانها العلة لوجوبها

اسباب وجوب العبادات كما سيأتي (٥) استعارا بان الربوبية العلة لوجوب العبادة ووجه الاستعار
هو ان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية اذ هذا الوصف متقدم رتبة وان تأخر ذكرا ولا يخفى عليك
ان العلة والسبب ترادف النعم لوجوب الشكر بالعبادة صرح به ائمة الاصول واشار اليه فيما مر حيث قال
في قبيل قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا الاية لانها لما وجبت عليه شكرا لما عدده من النعم السابقة
لكن المتأخرين من اصحاب الاصول جعلوا الاوقات سببا لها مثلا في الصلوة والصوم وغيرهما وما قاله
المص مذهب القدماء ومختار المحققين ومن هذا ظهر خلل ما قيل من انه او ورد الخبر معرفا باللام لافادة القصر
الاظهر فان كونه تعريف الخبر باللام مفيدا للقصر حين كون اللام للجنس وهو ممنوع هنا ولو سلم فليس بكلي وعدم
القصر قد قام عليه قرينة كما عرفته والنعم غير مقصورة على الربوبية الا ان يقال الربوبية حاوية لجميع النعم
فيناسب عدم القصر ثم المراد بالعلة المؤثرة في الحكم بجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة
تيسيرا لنا كالاوقات عند المتأخرين والنعم المتعاقبة عند المتقدمين وهو مختار المص فهذه الامور
مؤثرة في الاحكام بالنسبة الينا بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عند اهل السنة واما السبب الحقيقي فهو
الايجاب القديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا فقول البعض والمراد بالعلة في قوله
استعارا بانها العلة لوجوبها الدليل على وجوبها بناء على ان العلة المقتضية الايجاب القديم وتلك العلل
امارات عليها لكن قوله اولا والمقتضي بعد ذكر العلة آب عنه فالتعويل على ما ذكرنا من ان المراد بالعلة المؤثرة
بجعل الله تعالى كما عرفته (٦) ثم بين ربوبيته بقوله الذي خلقكم الاية وخالق اصولهم اشارة الى ان المراد
والذين من قبلكم الامم السالفة والاجداد الماضية فمن عمم الى السموات والارض وغيرهما كما هو دأب
لم يصب قوله وما يحتاجون اليه المستفاد من قوله تعالى الذي جعل لكم الارض الاية من المقلة يعني الارض
من اقله بمعنى رفعه وحمله والمظلة يعني السماء من اظل بمعنى اقبل ودنا كأنه الحق ظلاله فالمقلة والمظلة
اسم فاعل من الافعال وقيل المظلة من اظله اذا جعل عليه ظله وهي كالسقف وهذا هو الملائم لقوله تعالى
والسماء بناء والمطاعم والملابس لما لم يكن ذلك مذكورا في النظم ظاهرا اشار الى وجهه فقال ان الثمرة المذكورة
في قوله فاخرج به من الثمرات اعم الخ اشارة الى ما ذكره الراغب من ان الثمرة ما يحمله الشجر ثم عم لكل ما يكتسب
ويستفاد حتى قيل لكل نفع يصدر عن شيء هو ثمرته فيقال ثمرة العلم العمل فيشمل الرزق من ماكول ونحوه
وملبس سواء كان من الثياب كالقطن والكتان او لا لكن الثمرة استعمالها بهذا المعنى غير متعارف في العرف
المراد بقوله ثم بين ربوبيته تفصيلها اذ ذكر الربوبية اولا اجمالا ثم تفصيلها ثانيا اوقع في النفس ومتضمن
للمدح من بيته وتقرير لعلية الحكم والظاهر من كلامه في سورة الفاتحة ان الرب معتبر في مفهومه التدريج
حيث قال التربية تبليغ الشيء الى كماله شيئا فشيئا والخلق اعم من التدريج والدفعي وجميع ما ذكر
هنا كونه مخلوقا على سبيل التدريج محل تأمل اذ المتبادر من التدريجي كونه مخلوقا اطوارا وكون الارض
والسماء كذلك غير مسلم ولو قيل المراد بالرب هنا بمعنى الخالق مطلقا لزم ارجاع احد [illegible] الى
الاخرى فيظهر ضعفه بالتأمل الاحرى الا ان يقال الرب انه كالخاص لكن اريد بها المعنى الاعم

٥ وبانه تعالى خالقهم

تعلمونه المنزل منزلة اللازم مطلقا كناية عن ذلك العلم حال كونه متعلقا بمفعول مخصوص دلت عليه قرينة
ونهي قوله تعالى اندادا بادعاء الملازمة بين مطلق العلم وعلم انها لا تماثله وفيه من المبالغة ما لا يخفى فعلى
هذا يكون المقصود التوبيخ في الوجه الاول فليحمل كلام الكشاف عليه وحمل كلام المص عليه فيه نوع بعد
قوله ولا يقدر على مثل ما يفعله وانما ذكره مع انه مستفهم من قوله لا تماثله اذ معناه نفي المماثلة من جميع
الوجوه تنبيها على ان استحقاق العبادة بالخلق واليه الاشارة بقوله افمن يخلق كمن لا يخلق الاية
فلو قال ولا تقدر على شيء اصلا فضلا عن ان تقدر على مثل ما يفعله لكان بعيدا عن سوء الايهام
(٥) وعلى هذا فالمقصود منه التوبيخ اي التقريع وانكار الواقع بانه ما وقع منهم ما كان ينبغي ان يقع
للعاقل فضلا عن العالم لانهم ملابسون ما يقتضي خلاف ما ارتكبوه وهو العلم بانها لا تماثله اصلا
وهذا العلم يوجب ان لا يجعلوا الانداد واحدا فضلا عن واحد والتثريب التعيير والتقبيح تفعيل من
الثرب وهو الشحم الذي هو غاشية الكرش ومعناه ازالة الثرب اذ التفعيل قد يجيء بناؤه للازالة
كالافعال فضرب مثلا للتقريع الذي هو يمزق العرض ويذهب بماء الوجه فالمراد بهذا في قوله وعلى
هذا كونه مفعول تعلمونه منويا اذ على تقدير كونه مطرحا لا توبيخ فيه بل تقييد الحكم كما مر توضيحه
وفيه من لطف الكناية ويجب الظاهر كما عرفته آنفا والحاصل ان المص حمل العلم على الوجه الاول واشار الى
التكليف لانه لا يجوز الاحكام العقل فيجوز قبل اشتهار عن ذلك الترك حال وجود اهلية التكليف
في تقبيح مفهوم المخالفة وهو انه لا تكليف عند عدم الاهلية بخلاف الوجه الاخير لان قيد الحكم وهو
العلم بالمفعول المخصوص ليس مناط التكليف انما مناطه العلم فقط وهو العقل الكامل فهذا القيد
يفيد فائدة اخرى وهي التقريع سوى مفهوم المخالفة فلا مفهوم في مثل هذا ولو عند القائلين
وجعل الحال جملة اسمية لتفيد الدوام والثبات وتقديم المبتدأ على الخبر لتقوية الحكم دون الحصر اذ
لا يناسب هنا فان قلت قرن التقييد لنفي النهي يستدعي تخصيص الخطاب بالكفرة قلنا قد سبق ان نفي
التخصيص لان اسنادها للبعض الى الكل شايع في كلام البلغاء كاسناد القتل الى جنس الانسان في قوله تعالى
ويقول الانسان أئذا ما مت لسوف اخرج حيا مع ان هذا القول مختص بالكفرة وقد صرح المص هناك ثمة
الى البررة والرضا في مثل هذا الشرط كما فهم من كلامه هناك وقد صرح به الفاضل السعدي على ان تخصيص
الخطاب بالكفرة ليس بغريب مع عموم الخطاب اولا لان تلوين الخطاب شايع لدى اولي الالباب فلا وجه لما
مولانا ابي السعود هنا مع انه اعترف تبعا للشيخين في تلك الاية الكريمة كون المراد بالانسان الجنس باسره بطريق
المجاز العقلي فلم لا يجوز ان يكون الحال هنا كذلك (٥) واعلم ان مفهومه الاستئناف اي يا ايها الناس الى
الى وانتم تعلمون هو الامر بعبادة الله تعالى اي الامر بها اجمالا بعد الامر بها تفصيلا بخصوصها كالصلوة
والصوم وقد وقع التوضيح فالامر للوجوب والنهي عن الاشراك به تعالى اشار به الى ان الراجح في ان لا تجعلوا
نهيا والى انه على تقدير كونه ان لا تجعلوا نفيا يكون المراد بالنهي على وجه المبالغة والاستادة الى ما هو
المتعالي بقوله ربكم الذي خلقكم الاية فانه اشارة الى علة الامر بالعبادة لكونه من النعم الجليلة التي هي

٥ لا تقييدا للحكم وقصرا عليه فان العالم والجاهل سواء في التكليف

ثم لما كانت هذه الامور اي ما خلق من الانسان والارضين والسموات وما فيهما قوى شاهدة على
اي كما انها نعم جسيمة على الوجوب العبادة كذلك آيات دالة على وحدانيته وسائر صفاته العلى
رتب عليها النهي عن الاشراك اذ قوله فلا تجعلوا نهي لفظا ومعنى او معنى وفيه تنبيه على ان الفاء
في فلا تجعلوا الترتيب ما بعدها على ما قبلها وان مراده فيما مر بقوله متعلق باعبدوا انه متعلق بالامور
المذكورة المتعلقات لاعبدوا ان بهذا الاحتمال في فلا تجعلوا راجح على غيره من النكات وقد مر الكلام في تفصيله
ولعل سبحانه وتعالى صيغة الترجي لعدم الجزم فيه اراد من الاخيرة وهي قوله تعالى الذي جعل لكم الارض الاية
مع ما دل عليه الظاهر انما قال مع ما دل عليه الظاهر لئلا يتوهم انه حمل الارض على البدن والسماء على النفس الى غير
ذلك فانه لا يمكن اذ لا علاقة معتدا بها بينهما ومع ذلك يأبى عنه قوله فراشا وقوله بناء وغير ذلك وفي قوله
مع ما دل تنبيه على ان هذه الدلالة اصل متبوع وما ذكر تابع فان ذلك المعنى منفهم من الاية الكريمة بطريق
الاشارة والظاهر مفهوم بطريق العبارة لكون الكلام مسوقا لاجله فلو قال مع ما دل عليه النص لكان اولى
لقوله وسيق فيه الكلام وفي ذلك رد على الملاحدة الباطنية حيث يدعون ان ظواهر الايات غير مراد وان
التكليف ما لم يطلع على البطون واذا اطلع سقط فانه انكار للشريعة الغراء على طريقة التمثيل متعلق بدل
وبيان لكيفية استفادته اي اراد الاشارة اليه على طريق التشبيه بان ذكر ما يشابه تفصيل خلق الانسان
فانه ذكر احد المتشابهين بينتقل منه الى الآخر وان لم يكن الكلام مسوقا له ولم يرد بالتمثيل الاستعارة التمثيلية
لما عرفت ان المعنى المدلول عليه مراد ومسوق له الكلام فلا مجاز في الكلام اصلا ولا يراد به التشبيه
اصالة بل التشبيه مشار اليه يفهم من هو اهل لفهمه كالعقل فمثل البدن بالارض في انه مستقر تنقل
منبت الشوكي ان الارض منبت النباتات فنموه مشابه للنبات وظاهره مشابه للبر وباطنه للبحر والنفس بالسماء
في العلو ورأسه ايضا مشابه بالسماء وروحه يشبه بالشمس والعقل بالماء في كونه سببا للحيوة الروحانية
كما ان الماء سبب للحيوة الجسمانية والعقل ايضا كالقمر يزداد وينقص والحواس كالكواكب السيارة
سوى النيرين وما افاض اي مثل ما افاض عليه وفي هذا التعبير اشارة الى انه موهبة عظيمة وانه
كان للكسب مدخل ما من الفضائل العلمية قدمها على النظرية لان الفضائل النظرية انما تكون منجية
اذا قارنت الفضائل العلمية وبهذا الاعتبار كانت اهم وان كانت النظرية لكونها اساسا وموقوفا
عليها اهم واتم قوله بواسطة استعمال العقل وهو قوة للنفس تدرك بها الغائبات للحواس الخمس الظاهرة
والباطنة بهذا ناظر الى الفضائل النظرية قدمها لان الفصل الواحد اولى من الفصلين وللاشارة الى
تستحق التقدم من وجه كي سلف كون الفضائل النظرية تحصل بواسطة استعمال العقل الحواس فيما
لا يتوقف على الشرع كالاعتقاد بوجوده تعالى ووحدته الى غير ذلك مما لا يتوقف على السمع واما فيما يتوقف
عليه فتحصيلها بها مع المراجعة الى السمع ثم وازدواج القوى النفسانية ناظر الى الفضائل العلمية والمراد
بالقوى النفسانية القوى المحركة والباعثة والقوى البدنية الاستعدادات المختلفة للافعال المتنوعة
ثمرات متعلق بمثل المقدر في قوله كما افاض ثم قوله الفاعل اشارة الى الخبيئة ما ذكره ثانيا في تفسير فاخرج

فاخرج به من الثمرات الآية بقدرة الفاعل المختار متعلق بالمتولدة اشارة الى ان خروج الثمار بقدرة الله
ومشيئته لكن اجرى عادته بربط المسببات بالاسباب كما نبه عليه المصنف فيما سلف وقدمنا بيانه في سورة
الفاتحة في قوله الحمد وقيل عنى به اي بالعالم الناس ههنا فان كلا منهم عالم من حيث انه يشتمل على نظائر ما في
العالم الكبير وانت خبير بان التشبيه لا يقتضي اشتراك الطرفين من كل وجه بل يكفي فيه اشتراكهما وما يستبهما
في وجه خاص معتد به وقد عرفت ان العقل والماء مشتركان في كونهما سببا للحيوة وكذا الفضائل المذكورة والثمرات
مشتركات في التولد بواسطة الوسائل فيحسن ذلك التشبيه فلا وجه للايراد بان العقل انما يقوم سماء
النفس وكذا الفضائل غير قائمة بالبدن فلا يلائم تفسير الماء النازل من السماء بالعقل اذ ليس نازلا منها
بل قائما بها وكذا تشبيه الفضائل بالثمرات المستخرجة من الارض فان لكل آية ظهرا وبطنا قال مولانا
خسرو تلميح الى ما روي عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه انه قال قال رسول الله عليه السلام انزل القرآن على
سبعة احرف ولكل آية منها ظهر وبطن ولكل حد مطلع ثم قيل ظهر الآية لفظها المتلو وبطنها المعنى الذي يعلم
منه وقيل ظهرها ما ظهر منها من المعنى الجلي المكشوف وبطنها ما خفي من معناها ويكون سرا بين الله وبين
المصطفين من اوليائه انتهى وهذا المعنى الاخير هو الملائم لمذاق كلام المصنف وقيل ظهره ما استوى فيه المكلفون
من الايمان به والعمل بمقتضاه والبطن ما وقع التفاوت في فهمه بين العباد على حسب مراتبهم في الافهام قال
الطيبي في شرح المشكوة فهم دقائق القرآن فلا يفي الاعمار باسرار اقل آية بل كلمة منه انتهى ولذا قال عليه
السلام في حديث طويل ولا ينقضي عجائبه اي لا ينتهي غرائبه التي يتعجب منها حتى قال باب مدينة العلم سيدنا
علي كرم الله تعالى وجهه ورضي الله تعالى عنه لو شئت اوقرت سبعين بعيرا من تفسير القرآن الفاتحة ولعل المصنف
حمل الظهر والبطن على هذه اللطائف فلذا اورده تأييدا لما قاله ولكل حد اي طرف من الظاهر والبطن
مطلع اي موضع اطلاع على ان يكون المطلع اسم مكان او اسم مفعول من الاطلاع بتشديد الطاء وبل المطلع عليه اي الذي
يصعد عليه ويرى منه ما يقصد رؤيته فمطلع الظاهر تعلم العلوم العربية عن آخرها وتتبع ما يتوقف عليه معرفة
الظاهر من اسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمطلق والمقيد والمجمل والمشكل وغير ذلك مما بني في اصول
الفقه ومطلع البطن تصفية النفس والرياضة مع موافقة الشريعة باتعاب الجوارح والقريحة والعمل بمقتضى
ظواهر النصوص والادلة ما لم يوجد القرينة القوية الصارفة عن تلك الظواهر السنية في بذل الجهد بحيث
الرياح اللطائف من الفياض الوهاب فينكشف ينابيع الحكمة ودقائق المعرفة فيرى منه ما لا يرى غيره
من بطن العرفان وحقائق العرفان والحمد والمنة لله الملك الديان لما قرر وحدانيته بقوله فلا تجعلوا
لله اندادا مع ملاحظة الامور المذكورة التي لا يقدر عليها غيره كما اشار اليه بقوله وبين الطريق اليه والطريق
الموصل الى العلم بها النظر والفكر في الآيات الافاقية والانفسية كما مر تحقيقه اصل التقريب جعل النبي فاذا
استعمل في بيانه المعنى بالعبارة كان المختبر بالبيان بالكناية فيلزم الاثبات والمعنى لما اثبت وحدانيته والمراد
بالعلم التصديق يعني الايمان والظن بل التقليد ايضا على ما اختاره الائمة الشافعية واما عندنا فيهما فيقل ومراده
بهذا البيان الاشارة الى الجامع للعطف لان التوحيد وتصديق نبوة رسوله عليه السلام لا ينفك احدهما عن الآخر

فالجامع بينهما خيالي وقيل اشارة الى انه معطوف على اعبدوا ربكم دالي مع التناسب بين الغرضين اسهى
اي من قبيل عطف القصة على القصة وشرط التناسب فيما سبقنا له لا التناسب جزءا واشت و نوظهر
التناسب فيما سبقنا لم يذكر وجوب عبادته لما عرفت ان الاهم من ذكر الامور التي لا يقدر عليها غيره تعالى
اثبات الوحدة ولذا قال فيما سبق شاهدة على وحدانيته ولم يتعرض لكونها علة لوجوب العبادة ذكر
عقيبه ما هو الحجة ثم نبه به على ان الغرض المسوق له من هذه الاية اثبات النبوة كي يتفرع عليه على عبدنا
عليك ان اعتقاد حقية القران الناطق بوجوب العبادة واثبات التوحيد للاعتقاد به على سبيل الاعتقاد
غرض مهم ومطلب علي فانه تبيان لكل شيء ومأخذ كل حكم فنقول لما قرر وحدانيته وبين السبيل المؤدي الى
العلم بها واشار الى وجوب العبادة وعلتها الظاهرة شرع في تحقيق ان القران المجيد الذي من جملة الايات
الناطقة بوجوب العبادة وبيان الوحدة منزل من حكيم حميد على عبده الهادي الى الرشد واوضح السبل الموصلة
الى انه من عند الله تعالى لا من عنده بحيث لا مجال للارتياب لاولي الالباب وشرط التناسب فيما سبقت الجملتان
متحقق ايضا وهذا هو المناسب لمذاق الكلام وتحقيق المرام فلا يعرف وجه اختيار ما اختاره وترجيحه على
ما حققناه في توضيح المقام بل لا يبعد ان يقال والمقصود من هذه الاية الكريمة اثبات الطلبتين من اثبات
اعجاز القران والبرهان على نبوة نبي اخر الزمان والعلم عند الله الملك المنان (ق) وهو القران المعجز بفصاحته
اي بلاغته فانها فوق سجي فصاحته وفيه اشارة الى رد من قال ان اعجازه بالاخبار عن الغيب فانه لا يلائم هذا
النظم الشريف التي بذت بالانزال المجيد بعد بابا بوحده بمعنى غلبت فصاحته كل منطيق بكسر الميم من البليغ
المبالغ من النطق وهو البليغ الكثير النطق وفيه اشارة الرد من قال ان اعجازه بالصرفة ودفع الرد بان
ان بلاغة القران في المرتبة الاعلى لا يقدر على اتيانه مثله الادنى والاعلى لانه يعجز ولكنه تعالى صرف
فانه هذا الى ما سبق من ان لما دل عليه ظاهر هذه الاية الكريمة (ق) واتى به بالفاء والى المعلمة اسكات الخصم بالحجة
حتى يسود وجهه بجريان الحجة وهو باعتبار اصله مستعار للالزام ثم شاع فيه فصار حقيقة اصطلاحية بعطف
على فصحه عطف المعلول على العلة لكن سببية المعطوف عليه للاعجاز في الخارج وسببية المعطوف في الذهن بالعكس
فاستعمل ما قيل ان عطفه على فصحه يقتضي انه من طوب سبب الاعجاز وليس كذلك بل الامر فانه الاعجاز
سبب في الخارج لا فحام وهو سبب للعلم بالاعجاز وهذا مطرد في الاسباب الخارجية والمسببات (ق) من مصاقع جمع
مصقع بكسر الميم وفتح القاف اسم فاعل للمبالغة لمجذوم اذ هذه الصيغة مشتركة بين الالة واسم الفاعل وهو يطلق
على البليغ وعلى العالي الصوت وعلى من لا يرتج عليه كلامه ففي الاول ينافي احد المعنيين الاخيرين الى الاحراز الخطيب يعني
البليغ ايضا فالمناسب الحمل على احد الاخيرين بل الاولى حمل الخطيب على العالم واضافة الصفة الى الموصوف
من العرب العرباء اي الخلص منهم من قبيل ظل ظليل فانهم اذا ارادوا المبالغة في شيء يأخذون من لفظه
صفة ويؤكدونه بها كذا قال الامام المرزوقي في اسناد العرباء الى العرب مجاز (ق) في المضادة مفاعلة من
الضد بمعنى المعاندة والمضادة مفاعلة من الحرص وتنبيها للكبرياء اي شدة حرصهم المعارضة بالزام الحجة
المغالبة والمعارضة بالراي المهيمن الخاصة من الموزة وهي المكروه معقد من عره اذا عراه ما يكرهه وعرب

٧ على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

النبي

٣ من طولب بمعارضة

٤ الخطباء

٥ مع كثرتهم وافراطهم

٦ على

تصحيح اولنجق

وعرف عطف على فكونما يعرف به اعجازه حيث امر امر تعجيز بالمرتابين بالمعارضة وارشدهم الى انه
تام وسعهم والاستعانة بكل من ينصرهم ويعينهم فان عجزوا ويكونون عاجزين البتة لزمهم الاعتقاد والاقرار
بانه كلام الله الملك الغفار (٢) وانما قال مما نزلنا يعني اختار صيغة التفعيل المفيد للتدريج على اصله
لكونه بناء للتكثير على الانزال الخالي عن ذلك الافادة وان كان يستعمل كل منهما في موضع الاخر كما مر
بيانه الوافي في قوله تعالى الذين يؤمنون بما انزل اليك الاية لا لان نزوله نجما فنجما اي مفرقا ومرتبا فنجما
حال تؤل فنجما عطف عليه بالفاء فتلك الحال يدل على الترتيب نحو علمته النحو بابا بابا والنجم في الاصل اسم
للكوكب ولما كانت العرب توقت بطلوع النجم سموا الوقت الذي يحل فيه الاداء نجما تجوزا ثم توسعوا الوظيفة
لوقوعها في الوقت الذي يطلع فيه النجم واشتقوا منه فقالوا انجمت التي اذا فرقت ورعته على ما ترك
عليه اهل الشعر والخطابة فانهم ينشئون الشعر والخطابة نجما فنجما بحسب الوقائع وقوله مما يرتبهم اي يوقع
الريب والشك ايا هم حيرانه (٥) فكان الواجب اي اللائق كالواجب بمقتضى الحكمة تحديهم اي طلب
المعارضة والاتيان بمثل اقصر سورة في الاشتمال على كمال البلاغة والبراعة من الحداء بتعارض فيه
الحاديان على هذا الوجه اي على سبيل التدريج ازاحة ازالة للشبهة فانه اسهل من انه ينزل القران
جملة فيتحدى بها فاذا عجزوا عن اتيان هذا الاسهل مع ادعائهم بانهم في ذروة العليا من البلاغة زال
عنهم الريبة والشبهة في كونه الزاما للحجة وعن هذا قال المص في سورة هود تحداهم اولا بعشر سور
ثم لما عجزوا عنها سهل الامر عليهم وتحداهم بسورة فاذا عجزوا عن عشر سور فما ظنك بجميع السور
فانهم ربما يعتذرون بان عجزهم لكثرة ما تحدى به واما سورة واحدة فلا مجال لهم ابراز المعذرة
وعند ذلك يتحقق ازاحة الشبهة والزام الحجة كانه قيل ان ارتبتم في شان ما انزلناه على مهل و
وتدريج فهاتوا انتم مثل نوبة فذة من نوبه ونجم فرد من نجومه فانه ايسر عليكم من انه ينزل جملة
واحدة ويتحدى بالكل وما موصولة ونزلنا متعدى مفعوله محذوف راجع الى ما اي مما نزلناه
وكونه متعديا بالابناء في التكثير وللتدريج ولو بالاشارة اذ مثل هذا يكفي فيه انفهامه من الكلام ولو
لم يكن مقصودا في بيان المرام الا يرى ان المص قد صرح انفا بانه في قوله تعالى الذي جعل لكم بانه فيه تمثيلا بطريق
الاشارة فلم لا يجوز هنا ان يكون التدريج منفهما بالاشارة فيما يكون التدريج صحيحا حسن فيه كما فيما نحن فيه
اذ التكثير في الفعل مطابق للواقع فلا يناسب تخطئة الشيخين في مثل هذا الامر الهين وانكار استعارة
البلغاء وخواص التركيب من اقبح المكابرة ثم مراد المص انه لو اختير الانزال لم يفوت مطابقة الواقع
لان الانزال ليس بمختص بالدفعي مطلقا بل اذا قوبل بالتدريجي كما صرح قدس سره في اوائل الكشاف واما
اذا لم يقابل فهو اعم من الدفعي والتدريجي كما فيما نحن فيه فلا يفوت مطابقة الواقع ونكتة التبكيت
ايضا فانه ح يراد به التدريجي بمعونة ان الواقع كذلك لكن التنزيل لكونه مختصا به غير محتمل للدفعي
ما لم يدل عليه قرينة اختير في التنزيل المجيد لتتم التبكيت والزام الحجة واما اذا لم يكن ذلك التبكيت
مقصودا فاختير الانزال كقوله تعالى الذين يؤمنون بما انزل اليك الاية وقوله تعالى انا انزلناه في ليلة

٢ ويتيقنوا انه من عند الله كما ينبغي

٣ بحسب الوقائع

٤ كما حكى الله عنهم فقال وقال الذين كفروا لولا انزل عليه القران جملة واحدة

٥ والزاما للحجة

مطلب كون التفعيل للتدريج مع ان المقصود منه التعدية

العبد الآية ٥ واضاف العبد الى الله أي فائدة الاضافة تعظيم المضاف والتعبير بنون العظمة والتعبير بالعبد
لمزيد التعظيم اذ العبد من اشرف اسمائه وصفاته تنويها أي ترفيعا وتعظيما بذكره لما ذكرنا من انه اشرف
حتى من الرسول يقال نوه به تنويها رفع ذكره وعظمه ٥ وتخصيص به أي الاضافة مع افادة التعظيم تفيد
الاختصاص واستفادته من هذا معنى الاختصاص يريد به محمدا وامته اذ القرآن وان نزل على رسوله
عليه السلام لكن الامة لما كانوا متعبدين باحكامه تفصيلا فهو منزل عليهم ايضا والاولى كونه المراد الرسول
عليه السلام تعظيما كما يراد بالملائكة في قوله تعالى فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب
جبرئيل عليه السلام كما صرح به المص هناك وصدر الجملة بالذي للشك مع انه تعالى لم يكن شاكا في ارتيابهم
للاشعار بانه حقه ان يكون مشكوك الوقوع لقوله لا ريب فيه لانه لوضوح برهانه بحيث لا يرتاب العاقل بعد
النظر الصحيح في كونه منزلا من عنده تعالى فارتيابهم كلا ارتياب فلم يكن الارتياب محققا بهذا المعنى
فما وقوع الارتياب منهم مشكوكا في نفس الامر فحسن التعبير بكلمة الشك وللمحقق التفتازاني في تحقيق هذا
المقام في المطول وانما لم يقل وان ارتبتم مع انه اوجز للمبالغة في وقوع الريب من جهتهم وان تنزه شان
التنزيل عن شائبة وقوع الريب فيه كما سلف توضيحه حيث اورد كان المفيد لدوام ثبوت خبره لاسمه
وجعل الريب ظرفا لهم محيطا بهم احاطة الظرف بالمظروف كأنه قيل انه استغرقتم في ريب على الدوام و
التفصي عنه كالمحال عندكم فطريق ازالة تلك الريبة ان يعارضوا بمثل سورة فاذا عجزتم زال
تلك الشبهة ووضح لديهم الحجة والكلام في خطاب به مثل الكلام في خطاب فلا تجعلوا وانتم
تعلمون ٥ والسورة الطائفة من القرآن الطائفة فرقة يمكن ان يكون حافة حول الشيء من الطوف
كذا بينه في اوائل سورة النور كونه في تفسير القرآن كذلك لا يحل تأمل والاولى السورة طائفة من كتاب الله
تعالى لم يتناول سورة الانجيل وسائر كتب الله تعالى ولذا قيل المراد تفسير سورة القرآن بتخصيص المعرف
المترجمة أي المسماة باسم خاص كسورة البقرة والفاتحة الترجمة تستعمل بمعنى نقل الكلام من لغة
الى اخرى والناقل ترجمان بفتح الجيم او بضمها وبمعنى مطلق التبليغ وبمعنى التسمية وهو المراد هنا أي
المسماة كما سبق ويحتمل ان يكون كل منها حقيقة او واحدها حقيقة والباقي مجازا التي اقلها ثلث ٥ وصف
احترازية اذ به خرج الآيات المتفرقة من سور متعددة وخرج الآيات المتعددة من سورة واحدة كا
لعشر الحزب بين وانما وصفها بقوله التي اقلها اشارة الى انها تتفاوت قلة وكثرة في افرادها
وغايته قلتها ثلث آيات فهو وصف لجنس الطائفة لزيادة الكشف باعتبار تحققها في ضمن الافراد لا باعتبارها
في نفسها فلا يرد انه بهذا القيد يوجب انه لا يصدق التعريف على شيء واحد انتهى ثم يكون بهذه الصفة لزيادة
الكشف لا للاحتراز ولهذا قيل في حواشي الكشاف التعريف تم بمجرد قوله الطائفة من القرآن المترجمة وقيل
وقال الحفيد [illegible] الفاء من قيود التعريف ان يكون اوصافا للافراد لا حالا للجنس والقلة والكثرة من
من صفات الجنس لكن بالنظر الى الافراد ربما كان هذا اللفظ صحيحا سواء كان من التعريف اولا انتهى وذلك انه نقول
قوله ان التعريف للماهية لا للافراد ويقتضي ان يكون القيود حالا للافراد الا يرى انه قيد الدلالة على احد

الى نفسه تنويها بذكره
وتنبيها على علو شأنه
وفي عبادنا يريد محمدا صلى الله عليه وسلم وامته
ثلث آيات

وانما عرفها بالتعريف مع انها اسم لم تعرف الا بمراده لما عرفت [illegible] التخصيص بالقرآن

على احد الازمنة وصف للجنس اذ لا فرد من افراد الفعل الا انه يصدق عليه انه يدل على احد الازمنة الثلثة
وغير ذلك فهل يسوغ لاحد ان يقول انه ليس بقيد في التعريف اذ لا يصدق على شيء من الافراد انه يدل على احد
الازمنة الثلثة مطلقا سواء كان ماضيا او حالا ومستقبلا كما هو المراد من هذا القيد فلا جرم ان قيود التعريف
اوصاف للجنس باعتبار تحققها في ضمن الافراد لا على التعيين والا لاختل كثير من التعريف فقوله اقلها
ثلث آيات من تتمة التعريف ووصف لجنس تلك الطائفة المسماة بالسورة باعتبار تحققه في ضمن فرد
لا بعينه فالاشكال بانه لا يصدق على شيء من السور انها طائفة مترجمة اقلها ثلث آيات بناء على ان القيد
المذكور في التعريف يجب تحققه في كل فرد فرد فيشكل عليه مثل التعريف المذكور للفعل ونحوه فاذا ثبت كونه
كونه من التعريف خرج عن التعريف مثل آية الكرسي فلا نقض بها كما توهم ولا حاجة الى الجواب بان مجرد
تركيبا اضافيا ثبت لقبا كسورة الاخلاص مثلا اذ ربما يكون ان ينافيه بالالتزام عدم كونها لقبا فانه
ورد في الحديث الشريف كما ورد سورة البقرة فالفرق بينهما تحكم اذ اكثر السور من قبيل الاضافات ايضا
ثم هذا التفسير تعريف حقيقي اسمي لا لفظي اذ شرط كون التعريف لفظيا كونه بلفظ مرادف اشهر منه وحقه ان يكون
بالمفرد وانه لم يوجد هنا الفاظ مركبة يقصد بها تفصيل المعاني لا تحصيلها ولا ريب ان المراد هنا تحصيل المعاني
لا تفصيلها لانه بعد حصولها ولم يحصل معنى السورة قبل هذا كيف لا وقد اضطرب الفحول في حل اجزاء التعريف
بحيث يتحير العقول نعم لو كان هذا التعريف معلوما لاحد لكن لا يعرف ان السورة موضوعة لهذا يكون تعريفا
لفظيا بالنسبة اليه والبديهة قاضية ان الامر ليس كذلك بالنسبة الى من القي هذا التعريف فالقول بان
هذا التعريف لفظي لانه في صدد تفسير الالفاظ الواقعة في الآية لا تحقيق المعاني غاية ما في الغفلة او من التعصب
لانه يقتضي ان لا يكون تعريفا من التعاريف اسميا حقيقيا والتزامه مكابرة عقلية وتفسير الالفاظ والفرق بين
كونه حقيقيا اسميا وكونه لفظيا منفهم مما ذكرناه آنفا ٥ منقولة من سور المدينة من قبيل نقل اسم المشبه به
الى المشبه كما اشار اليه بقوله لانها محيطة الخ لكنهم فرقوا بينهما في الجمع فجمعوا الاول على سور بضم فسكون و
الثاني على سور بضم ففتح وقيل وما في القاموس مما يوهم التسوية بين الجمعين نظر لا يخفى وعدل عن عبارة
الكشاف وهي لانها طائفة من القرآن محدودة محوزة على حيالها كالبلد المسور اذ يرد عليها انها تقتضي
ان تسمى تلك الطائفة مسورة لا سورة تشبيها بالبلد المحوط وان اجاب عنه شراحهم بان السور بمعنى
الى انها جعلت ذات السورة وهو المحدود كما يراد بالحائط المحوط ثم نقلت الى الطائفة المحدودة من القرآن
لكونه نقلا بعد تجوز وبهذا فرقوا بين هذا الوجه والوجه الثاني فانه النقل فيه من المعنى الحقيقي بدون
التجوز لكن عدم وروده اولا اولى من دفعه بعد وروده ولا يرد على المص ان السورة على ما فسرها آنفا نفس
المحوزة لا ما يحيطها اذ المراد بالسورة الطائفة المعروضة للهيئة الاجتماعية الموحدة المسماة باسم خاص وهي
المحيطة والحائط بكل كلمة منها بل كل آية منها بدون ملاحظة انضمام البعض الى البعض فلا اشكال والاشتباه
انما نشأ من التعبير بالطائفة في المحل واذا كان المراد بالطائفة الحائطة ما ذكرنا واندفع ذلك الاشتباه كونه من سور المدينة
اشارة الى حل ما في الكشاف من كونه من سورة المدينة وهي حائطها فان سور المدينة محدود له القرآن فانه بالنسبة لسورة النبأ

الى ان القيود المذكورة في التعريف وصف للجنس باعتبار تحققه في ضمن فرد ما
وهو ان جعلت واوها اصلية
مفرزة
أي نقل السورة الى المسورة ثم نقلها الى تلك الطائفة

نقل عن الصحاح ان السور حائط المدينة وجمعه اسورة وسيران والسور ايضا جمع السورة مثل بسرة وبسر

وهي كل منزلة من البناء ومنه سورة القرآن لانها منزلة بعد منزلة مقطوعة عن الاخرى والجمع سور انتهى

وما في الصحاح لا يتناول سورة الانجيل مثل سورة الامثال وسورة سائر كتب الله تعالى لانها ليست منزلة بعد

منزلة ومن هذا لم يتعرض له الشيخ انه قيل ومن هذا يتبين ضعف ما في لمعة من ان الاسوار المدينة يجمع على

سور بسكون الواو وسورة القرآن يجمع على سور بفتحها انتهى وفيه نقل لا يخفى وقد مفروزة بمعنى مفصولة

عن غيرها بالمبدأ والمقطع من فرزت الشيء افرزه اذا عزلته ومبينه محوزة مجتمعة على حيالها اي

انفرادها عن غيرها مستقلة ممتازة يحفظها محوزة ثم كانت كيد لمفرزة وانما ذكرها لانه لو كانت لانها

محيطة بطائفة من القرآن لا يكفي في التعريف النقل لانه شاملة مثل اية الكرسي ولا يقرع كون هذا وجها مستقلا

للنقل مع قطع النظر عن معنى الاحاطة كما ذكره القرطبي حيث قال وقيل سميت بذلك لانها قطعة من القرآن

على حدة ولا يتجه في اعتبار المتأخر على المتقدم وانما الاضطراب في العكس او محوية الخبر بلفظة او للمنع

اذ يقال ان وجه التشبيه من في بيت البلاغة على انواع من العلم نوع منه متعلق بالاعتقاد ونوع آخر بالعبادات

ونوع آخر بالاخلاق وبالقصص والامثال احتواء سور المدينة اشارة الى وجه التشبيه وهو الاحتواء

المشترك بينهما وانه لم يكن بين المحتويين مناسبة ولا يلزم منه ان يكون القرآن والسورة اسما للالفاظ

والمسور المحاط بها هو المعاني اذ القرآن عبارة عن نظم دال على المعنى وهو المحتوي المشتمل والمحتوي عليه

العلم كما صرح به على انهما من البيوت والدار والمحلات والاسواق ولا يبعد عدم مناسبتها للانواع العلمية

لما عرفت ان وجه التشبيه مجرد الاحتواء والاشتمال قال ولرهط حراب بالحاء والراء المهملتين والراء

المعجمة غير مشهور وقد بالقاف وتشديد الدال المهملة رجلان من بني اسد قيل وقال الصغاني هما ابنا

بلك سورة اي رتبة في المجد ليس غرابها اي غراب السورة والرتبة مطار الباء زائدة مطار اسم مفعول

من اطار والكلام بناء على التمثيل ففيه استعارة تمثيلية والمعنى اي مجد كامل ثابت بفنائه ارض لا يطير غرابها

اي مخصبة كثيرة الثمار بحيث اذا وقع الغراب والطير فيها لا ينفر عنها ثم قيل ارض لا يطير غرابها ان لم يكن

بها عراب ولا اطراد وقيل كناية عن رفعة الشأن والمرتبة اي لا يصل اليها الغراب لعلوها ورفعتها

ليطار اي لا اعراب ولا اطارة او لا يصل الاشارة الى غرابها لكمال علوها حتى يطار مع انه يطير بادنى دبيبة

وبهذا ان المعنى الاخير انه هو الانسب للبيت تشبيه الهيئة المنتزعة من رهط حراب وقد ورفعتهم

بحيث لا يتأتون من صنيع غيرهم بالهيئة المنتزعة من ارض ورفعتها وعلوها بحيث لا يزجر غرابها

لا يطير بزجر احد وبحيث لا يصل اليها الغراب لعلوها فاطلق اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبه

على الهيئة المشبهة ص لان السور كالمنازل يتقبل بقوله اومن السورة التي هي الرتبة وبيان وجه المناسبة ان

ان سورة القرآن كالمنازل المرتبة في العلو لكن لا في نفسها بل بالنسبة الى القارئ فان القارئ يترقى بها

بالقراءة يترقى من سورة الى سورة في الرتبة حسية او يترقى من ظاهرها الى باطنها ومن نكتة اخرى

الى اخرى باعتبار تصفية الباطن وتحصيل الحد المطلع فالرتبة معنوية وهذا ممكن في المنازل فان السالك

ع على انواع من العلم

ع على حافرة

والبيت المذكور من قصيدة للنابغة الذبياني مسطور في ديوانه كذا قيل

٤ او من السورة التي هي الرتبة

٤ وقد سورة

٥ والمراتب يرتقي فيها القارئ

٨

لان السالك في قطع المنازل كلما ترقى من مرتبة الى مرتبة اعلى منها حسا ترقى العارف حين يسير حسا من مرتبة

العرفان الى مرتبة اخرى بحيث هدت آثار القدرة واسرار العناية ومائدة الهداية ويستوي لديه البداية

والنهاية فانه افتح الابواب مائلة الى ابواب الدين فيما يعين له في كل حين وبوابه ما قيل في تفسير قوله تعالى لعلي

آتيكم منها بقبس او اجد على النار هدى من ان المراد هاديا يهديني الى ابواب الدين ص او لانها اي السورة

مراتب في نفسها مع قطع النظر عن القارئ لانها في انفسها منفصلة بعضها عن بعض متفاوتة في الطول

والقصر والتوسط فالرتبة ح حسية ومتفاوتة ايضا في الشرف والفضل باعتبار اشتمالها على التوحيد والعرفان

وبيان صفاته العلى كما ورد ان سورة الاخلاص يعدل ثلث القرآن فلكل شرف وفضل بالنسبة الى غيره

واشتمالها على الفصاحة والبلاغة وفي الاعجاز بعذوبة نظمه وجزالة معانيه لكن لبعض منه شرف وفضل باكثر التوزيع

على بعض منه بالاعتبار المذكور فلا محذور فعلى هذا الرتبة معنوية ص وان جعلت اي واو السورة مبدلة من

الهمزة لكونها وضمها ما بعدها وهذا مجرد احتمال ذكره لتكثير المزايا والا فانها لا تكن جعلها اصلية لا يصار

الى غيرها الا لتكثير الفوائد واللطائف موته في السورة التي هي البقية فيكونه من قبيل نقل اسم العام الى

نوع منه وكونه السورة الكريمة نوعا منه محل فكر اذ البقية اسم ينبئ عن قلة بها وحقارة كيف وانحا استعماله

فيما فضل بعد ذهاب الاكثر ولا ذهاب هنا لا تحقيقا ولا تقديرا باعتبار النظر اليها انفسها لا بهم الذهاب

الانفصال التام وهنا ليس كذلك اذ الاكثر معنى ذهاب الاكثر الفناء ففيه سوء ابهام بفناء الاكثر وبقي ما بقي فهي كما

خير من تعرضه واما تضعيفه من حيث اللفظ بانه لم يستعمل مهموزة في السبعة ولا في الشاذة المنقولة في كتب

مشهورة وانه اشعر به كلام الازهري حيث قال واكثر القراء على ترك الهمزة في لفظ السورة فضعيف

لان ابدال الهمزة واوا داخل تحت القاعدة فعدم وروده على الاصل لا يضر مثل قال وكلا ولم يستعمل بالواو

مع ان اصله بالواو فيمكن ان يقال وفي كلمة فيه فلعل هذا مثل ذلك والفرق بين الوجوب والجواز لا يجدي نفعا

مع ان البعض نقل عن الدر المصون انها لغة تميم وغيرهم يقولون سورة بالهمزة ص والحكمة في تقطيع القرآن

سورا وكذا الحكمة في تقطيع الانجيل وسائر كتب الله تعالى ما ذكر والمعنى جعل القرآن سورا منفصلة قيل اشار

بلفظ الحكمة الى ان التقطيع بالسور منزل لكن يدل عليه قوله فأتوا بسورة من مثله وانه اختلف في ترتيبها

انتهى والتقطيع بالسور كونه منزلا لا اظن احدا انه يخالفه ص افراد الانواع الحكمة الاولى من الامور

الستة ومعناه ان معاني السور لما كانت انواعا مختلفة من حيث المجموع وان اتحدت في بعض المعاني

حسن افراد كل نوع في سورة فانه اعون في الضبط والعلة مصححة لا موجبة فلا يرد ان مثل سورة البقرة

ينبغي ان تكون سورا متعددة بالنظر الى هذا الوجه وثانيها تلاحق الاشكال جمع شكل بالفتح بمعنى المثل ود

تبصل بان يوجد في كل منها الآيات المتلائمة كما لا يخفى على من تتبع كتب التفسير لا سيما التفسير الكبير فانه في اكثر

المواضع يبين ارتباط بعض الآيات ببعض في سورة واحدة وثالثها تجاوب النظم اي تناسبه والتئامه وبهذا

باعتبار النظم والثاني باعتبار المعنى والحاصل ان الحكمة الثانية جمع المعاني الملائمة في سلك واحد والثالثة

جمع الآيات الدالة على المعاني المتناسبة في نسق واحد والنكتة متغايرة ولو كانا نكتة واحدة لم يبعد وراجعها

ع والفضل والشرف وثواب القراءة

ع فهي السورة التي هي البقية والقطعة من الشيء

سالكو

بتنشيط القارى وكذا المحرك بل وكذا الكاتب وخامسها تسهيل الحفظ فان القرآن اذا لم يكن مقاطع فان
حفظه لا يحصل له التنفس والسرور ما لم يصل الى اخره بخلاف ما اذا كان مقاطع كما سيأتي وسادسها الترغيب فيه
بطريق الاشارة العلية فانه اذا ثبت ان مسلك تسهيل الحفظ ترغيب على الحفظ بلا ريب وظهر من قوله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اى لحافظونه من التحريف ببقاء الحفاظ الذين يحفظونه معانيه واسراره
بحسب طاقتهم فاقتضت الحكمة انزاله على وجه تسهيل حفظه وهذا الوجه مما صرح به بعض الثقات في شرح الكشاف
وله وجوه اخر مذكورة في التفسير ج فانه يقلل تنشيط القارى وتسهيل الحفظ تنفسه ذلك تفعل من النفس
بفتح الفاء وله معان دلوكا بعضها مجازا منها الفرج وهذا منه والمعنى خفف تعبه وزال نصبه بسبب اعياء
انه احذ من القرآن حفظا وافيا كما سيأتي قيل كلمة من للتبعيض لا صلة لتنفس فانها عن دونه من لم يكن
ان يكون من بمعنى عن ومعنى التبعيض ها غير ظاهر كالمسافر تشبيه للقارى للاستيناس والتوضيح فان
حسى اذا علم انه قطع ميلا ثلاث فراسخ او طوى بريدا نقل عن الفائق انه في الاصل البغل الذى
يرتب في السكة معرب بريده دم لان بغال البريد كانت محذوفة الاذناب سميت به المسافة التى
بين السكتين وهى فرسخين والسكة الموضع الذى يسكنه الفيوج المرتبون انتهى والبريد
اثنا عشر فرسخ ميلا والميل ثلث فراسخ والفرسخ اثنى عشر الف خطوة وطى البريد قطع المسافة
ونفس فذكر الفعلى ظاهره انه مجاز متفرد في القطع والى فقط سمى حذقه اى اتم قراءة السورة بجاهله
ذال معجمة وقاف بمعنى الكامل يتنوع بالاضافة يقال سكين حاذق اى قاطع اشد القطع وعالم حاذق اى
ماهر في العلم فالحذاقة في السورة اتمام قراءتها وحفظها وهذا ما قال بعض والحذق في الاصل الذكاء
الادراك وعظم ذلك عنده نفسه وبذلك ابتهج اى صار مسرورا اشد السرور حين اعتقد انه
الى تسهيل الحفظ وابتهج به ناظر الى قوله الترغيب فيه وفيه خفاء الى غير ذلك اى الحكمة في التقطيع ما ذكره
غير ذلك من الفوائد ومنها الى غير ذلك من الفوائد منها انه اتم في اظهار الاعجاز لانه اذا قطع القرآن
سورا متنوعة بتقطيع البلغاء كلامهم ومع ذلك عجزوا عن اتيان سورة مثل اقصر سورة كان ذلك اظهر في كونه
من الله تعالى ومنها انه لو تحدى به جملة مرتبا لكانوا يعتقدون ردا انهم لكثرته عجزوا عنه ومنها تسهيل القراءة في
الصلوة ومنها ان الترتيب في النظم كترتيب فرائد نفيسة ودرر مرغوبة بعضها فوق بعض كما يعرف
وتفضلا ولو نزل على نسق واحد لفات ذلك صفة سورة احترازية وظرف مستقر كما اشار اليه
اى بسورة من مثله اى بمن مثل ما نزلنا والضمير في مثله لما نزلنا ومن يحتمل وجوه ثلثة اما للتبعيض فقدم
مع انه قد سبق ذكره بانه يوهم ان للمنزل مثلا عجزوا عن الاتيان ببعضه كانه قيل فأتوا ببعض ما هو مثل المنزل
فالمماثلة المصرح بها ثابت من تحدوا المتحدى زعما حتى يفهم انه منشأ الاعجاز انتهى وانت خبير بان العجز عن بعض
ما هو مثل المنزل يستلزم العجز عن المثل اذ لو كان للمنزل مثلا لكان ذلك المثل من مخترعات البشر اذ الكلام
فالعاجز عن اتيان البعض عاجز عن اتيان الكل بالطريق الاولى فالمماثلة المصرح بها من تحدوا المتحدى زعما عنه
انه منشأ العجز بل نقول اتيان عجز المثل يعلم بطريق الكناية وهو ابلغ وعن هذا رجح المصنف وقدمه

او التبيين في يكون اطلاق المجرور مبنى على المبين صحيحا اى فأتوا بسورة هى مثل حاصله مماثلة للقرآن
يكون التبعيض فلذا زاد في تفسيره هنا اى بسورة مماثلة للقرآن دون التبعيض وان كان لهما واحد
بين والبعض النفت الى المآل فقال اى فأتوا بسورة مماثلة للقرآن تفسيره على تقدير ارجاع الضمير الى ما نزلنا على
التقادير الثلثة ثم بينه ولا يرد الوهم المذكور في التبعيض اذ الامر باتيان سورة مماثلة للقرآن لا يوهم
وجود سورة مماثلة للقرآن والا لاشتد باب التعجيز اذ السورة المفروضة التى تعلق بها الامر التعجيزى هى
سورة مفروضة مماثلة للقرآن في النظم والبلاغة والبراعة ولا سبيل الى بيانه سوى ذلك او زائدة
عند الاخفش فانه والكوفيين جوزوا زيادتها في الاثبات لكنه مذهب مرجوح لقوله تعالى قل فأتوا
بسورة مثله الآية لا يدل زيادة من ها لاستقامة المعنى في كلا بها لو آية اى بسورة مماثلة للقرآن تفسير
نظير للزيادة والتبيين معا والتخصيص باحدهما ليس بمناسب وقد عرفت ان التبعيض جوز كونه تفسيرا
على جميع الاحتمالات او لعبدنا عطف على قوله لما نزلنا اى الضمير للعبد في قوله على عبدنا وما كان كونه
من للتبعيض والتبيين والزيادة غير صحيح بما قال ومن اى حينئذ للابتداء اى انه الابتداء لا مساغ له
في الاحتمال الاول فعلى هذا لا يفهم المماثلة بين المنزل وبين المأمور باتيانه مع انه لا بد منه ونقل عن
السعد الدين والسيد الشريف انهما قالا المماثلة منفهمة من سوق الكلام بمعونة المقام وذلك انه تقول
المماثلة المذكورة مستفادة من كون المأمور باتيانه سورة ناشئة من مثل العبد ولهذا التكلف فيه
اخره وايضا انه لا وجه لتخصيص البشر مع انه معجز للثقلين كما قال تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن
على ان يأتوا بمثل هذا القرآن الآية فلو قال ممن هو على حال من كونه اميا لم يقرأ الكتب لخلا الكلام
الكلام عن هذا الخلل وايضا فيه ضعف آخر وهو ان التعجيز بكونهم مأمورين باتيان السورة من
الامى الذى لا يقرأ واما من الاديب الاريب لقى شئ فيه لما هو في بابه فلا عجز وبهذا خدشه بعظمته
الا انه يمنع انفهام ذلك وبالجملة هذا الاحتمال ضعيف فتركه اولى قيل ومعنى الاتيان المجئ بسهولة
سواء كان بالذات او بالامر والتدبير ويقال في الخير والشر والاعيان والاعراض ثم صار بمعنى
الفعل والتعاطى كما في قوله تعالى ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى انتهى والله اعلم بحقيقته او صفة
فأتوا عطف على قوله صفة سورة كما قيل من قول بعضهم وبهذا ظهر وجه لتخصيص جعل من مثله صفة
فأتوا باحتمال كون الضمير للعبد يقتضى عطفه على قوله للابتداء في الكشف ومن مثله متعلق بسورة صفة
لها اى بسورة كائنة من مثله والضمير لما نزلنا او لعبدنا ويجوز ان يتعلق بقوله فأتوا والضمير للعبد
واستشكل المحقق القاضى العضد به فقال ليت شعرى ما الفرق بين فأتوا بسورة كائنة من مثل
ما نزلنا وفأتوا من مثل ما نزلنا بسورة وتجويز رجوع الضمير لما نزلنا وللعبد اذا كان الجار والمجرور صفة
لسورة ومنعه على تقدير تعلقه بقوله فأتوا رجوع الضمير لما نزلنا وتخصيص الرجوع بالعبد
اجاب صاحب الكشف ثم رده النحرير التفتازانى وطال فيه الكلام وقال مولانا خسرو فان قيل لم لا يجوز
رجوع الضمير الى المنزل كما في الوصف اجيب بان المتبادر من قولنا فأتوا بسورة من مثل ما نزلنا انه له

مثلا محققا وان عجزهم عن الاتيان بشيء منه ولا شك في الفوائد في البلاغة بخلاف من مثل عبدنا
فانه لم يتلبس البشرية والعربية والامية وهذا التخصيص انما هو من مقتضى مقام التحدي وان لم يكن رسول
عليه السلام اكمل المخلوقات فابى لمثل ذلك انتهى وانت خبير بانه لو كان له مثل محقق فاما ان يكون
من قبل الله تعالى فلا كلام فيه او يكون من قبل البشر فيكون اتيانه مقدورا لهم فامعن قولهم انه لا مثل محقق
وان عجزهم عن الاتيان بشيء منه ثم ان المثل المحقق من قبيل الانبياء بشيء منه فاذا ثبت عجزهم عن الاتيان
بشيء منه ثبت عجزهم عن المثل المحقق قطعا وقد يرتبش بهذا في احتمال كون من للتبعيض في تصحيح رجوع
الضمير الى المنزل اذ المراد المثل المحقق المقدر فلا محذور وبين بعضهم وجه التخصيص بانه لا احتمال لكلمة من
حينئذ الا الابتداء لانه لا يحتمل التبعيض لان البعض ما اي بد ولاما ان منه ولا بد من كلمة البيان من
التبعيضية والابتداء ولا مجال له على انه لا يبقى حينئذ صلة الاتيان ولا التبيين اذ لا ابهام على ان من
للتبيين يكون ظرفا مستقرا ابدا ولا الزيادة وهو ظاهر ولا يجيء في خواص الابتدائية على الكل بالنسبة
الى الجزء انتهى وهو حاصل جواب صاحب الكشف ويرد عليه ان جميع معاني من راجعة الى الابتداء نحو
شربت من الماء ابتدا شربي من الماء فيصح معنى التبعيض في كل موضع يصح فيه الابتداء فلو لم يجيء
دخول من الابتدائية على الكل بالنسبة الى الجزء لم يجيء دخول من التبعيضية على الكل بالنسبة الى الجزء
وقال النحرير التفتازاني على ان كون القرآن مبدأ مادياً للاتيان بالسورة ليس بابعد من كونه مثل العبد
مبدأ فاعليا له انتهى فاتضح صحة رجوع الضمير الى المنزل حين تعلقه بفاتوا على انه من ابتدائية او تبعيضية
ولا يبعد عدم استقامة حملها على البيانية وابقى القول بان الذوق السليم يعترف بان الامر التعجيزي بالاتيان
بشيء من شيء يقتضي وجود المأتي منه كالامر بالاتيان بشيء كائن من مثل الشيء اذ كان بعضا من مثل شيء
فانه لا يقتضي وجود المثل فتأمل اسهل مدفوع ايضا لانه ان اراد بانه يقتضي وجود المأتي منه انه يقتضي وجوده
المحقق فلا نم ذلك اذ القرينة القوية قائمة على انتفائه وان اراد انه يقتضي وجوده المقدر او مطلقا
فنسلم لكن لا يضرنا ولعل لهذا قال فتأمل فتفطن وبالجملة اطال الفحول الكلام فيه والفوا فيه رسائل
مفقودة بوت منها في الاشباه والنظائر النحوية كذا في بعض المحشين وقد نقلنا خلاصة ما في العقد بذكر
مع رده فاستشكال القاضي العضدية قوي والجواب عنه ضعيف (ق) والرد الى المنزل اوجه اي احسن
لكونه من مثل صفة سورة ارجح لانه الوجه الاول من الوجوه الستة اي لانه المطابق لقوله فاتوا
بسورة مثله فانه المماثلة فيه صفة السورة لا مساغ لارجاع الضمير الى العبد لعدم ذكره ولسائر آيات
التحدي مثل قوله تعالى فاتوا بعشر سور مثله وقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن الاية اذ الاصل
توافق الايتين لكنه لا يقتضي الوجوب بناء اذ انسجام المعنى في عدم التوافق كما هنا لك فيقتضي الاولوية
والترجيح (ق) ولان الكلام في المنزل لا في المنزل عليه اي الذي سيق له الكلام وقرض فيه الارتياب في
المنزل حيث قيل وان كنتم في ريب مما نزلنا ولم يقل وان كنتم في نبوة عبدنا وان كان الغرض اظهار الحجة
على النبوة نذكر العبد لكونه منزلا عليه وبذلك صح رجوع الضمير الى العبد كما صرح به محققه انه

عصام

في فيه

ان لا ينفكا عنه اي عن المنزل بعود الضمير اليه لا الى المنزل عليه ليتسق الترتيب وليلتئم الشرط مع الجزاء
اتساقا تاما فان الشرط كما عرفت فرض الارتياب في القرآن المنزل فكمال الانتظام في القول فيها توا
سورة مماثلة مما نزلنا الذي فرض ارتيابكم فيه وهذا كالبديهي واما تحقق اصل الانتظام في صورة
ارجاع الضمير الى العبد فباعتبار كونه منزلا عليه وملحوظا في جانب الشرط فلولاه لما ساغ لهذا الاحتمال
مع انفهام المماثلة بين المنزل والمأمور باتيانه على تقدير عود الضمير الى العبد ايضا من مذاق الكلام بمعونة
المقام كما صرح به المحقق التفتازاني والشريف الجرجاني واما القول بان رد الضمير الى المنزل كان تكرارا لا
بقية الآيات المسوقة للتحدي للمنزل فالعود الى العبد راجح فسخيف جدا اما اولا فلانه متاخر في الآية
عن سائرها غير معلوم ولو سلم فمطابقة الآيات لا تعد تكرارا ولو سلم فالتكرار للتوكيد حسن شايع في
كلام العرب صرح به المهرة في سورة المرسلات وايضا بقية الآيات التي هي متعددة كما اعترف به فيلزم
التكرار فيها فما هو جوابه فهو جوابنا واما ترجيح عود الضمير الى المنزل فلما اوضحناه آنفا (ق) ولانه مخاطبة الجم
الغفير اي اذا كان الضمير راجعا الى العبد يقتضي كون احاد من الاميين عاجزين عنه فان المأمور على
هذا التقدير جماعة من الاميين سواء كانوا متفرقين او مجتمعين والا خرج الاتيان عن ذلك البلا
الاتيان بخلاف عود الضمير الى المنزل فانه يقتضي كونهم عاجزين عن الاتيان بمثله سواء تفردوا او جميعا
وسواء كان بلغاء عالمين او اميين جاهلين ولا شك انه الاعجاز على هذا التقدير اقوى على انه
الاعجاز والتحدي مع البلغاء وهذا مشهور وقد اشار اليه المهرة في ديباجة الكتاب حيث قال فالجم من تصدى
لمعارضته من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان وهذا يقتضي عدم جواز عود الضمير الى العبد لكن ذكره
على وجه الاحتمال لئلا يتوهم الا ما هو الارجح بين مرجوحيته بوجوه شتى وايضا بهذا كله انه اقوى في الاعجاز كذلك
اقوى في التعجيز اذ تعجيز قوم فيهم امي وبليغ اديب حاذق في فنه اقوى وابلغ من تعجيز الامي وحده
(ق) ولانه معجز في نفسه هذا رابع الوجوه اي ان المنزل لكونه في مرتبة العليا من البلاغة معجز في نفسه لا باعتبار
الكونه العبد اميا لم يقرأ الكتب ولو رد الضمير الى الرسول عليه السلام لتوهم ان اعجازه باعتبار حالة
من كونه اميا وان كان مصدوقا بانه الاعتبار تعجزهم عن الاتيان بمثله سواء كان اميا او لا المنزل اعليه ثم ايده بقوله
تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن الاية وجاز ان يعتبر ان المراد بالقرآن في هذه الآية البعض منه ولو
مقدار اقصر سورة بدلالة الآية الاخرى والقرآن كما يطلق على المجموع يطلق على بعضه كما صرح به المص
في اوائل سورة يوسف فيلزم عجزهم عن اتيان بعضه فضلا عن كله فلا يرد ما قيل من ان القرآن اسم للمجموع
فيلزم العجز عن الكل ولا كلام وانما الكلام في العجز عن البعض ولا دلالة له (ق) ولان رده الى عبدنا يوهم نظرا
الى ان التقييد يفيد انتفاء الحكم عند انتفاء القيد اذا لم يوجد فائدة اخرى وهنا كذلك وهذا بمفهوم
الى الفقه والمصحح ممن يقول به وفيه تأمل اذ القرآن وان كان معجزا في نفسه لكن ظهوره من الامي الذي لم يتبشش
عن بعضا ولا خطبة ثم قرأ عليهم كتابا شانه كذلك فيظهر بسببه ظهورا باهرا انه معجز به من الله تعالى بهذا فيه ما
في سورة يونس في قوله تعالى فقد لبثت فيكم عمرا من قبله افلا تعقلون فلا مفهوم عند القائلين بالمفهوم

شيخ زاده
اكر كانقد البعض

والجم من الجموم وهو الاجتماع والكثرة
والغفير من الغفر وهو التغطية
والستر كانهم لكثرتهم يسترون به
وجه الارض

بان يأتوا بمثل ما اتى به
واحد من ابناء جلدتهم
ابلغ في التحدي من ان يقال ليأتوا بنحو ما اتى به هذا الخ مثله

ومنه يظهر خلل ما قيل فيه
الاعجاز في الاول اقوى لكن التعجيز
على الوجه الاخر اقوى وما هو اقوى
في التعجيز ابلغ في مقام التحدي

ايده بقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس
والجن على ان يأتوا بمثل
هذا القرآن لا يأتون بمثله

ايوهم امكان صدوره ممن لم يكن
على صفته

فضلا عند من انكره ويظهر من هذا ضعف ما ذكره آنفا من قوله ولانه معجزة في نفسه لا بالنسبة اليه قوله
يوهم بها اشارة الى ما ذكرناه ولا ايهام في هذا الايهام عوده الى عبدنا بل بعيد مرجوحيته وهو غرضه في
وجه فلا تغفل ق ولا بلاغة قوله وادعوا شهداءكم من دون الله اي على جميع الوجوه اذ كان ملائما على
بعض الوجوه يكون عود الضمير الى المنزل غير ملائم لذلك البعض من الوجوه فنشأ وبالقول جدا وهو بيان
غرض المص قوله فان ترجح بيانه لعدم الملائمة اذ الامر بالاستعانة بكل من ينفعهم انما يلائم ظاهرا امرهم
بالاتيان بمثل القران لا الاتيان بسورة من مثل النبي عليه السلام في الامية اما اذا اذا اريد دعاء الشهداء
للاستعانة بهم في التحدي والمعارضة اما حقيقة او ادعاء كما في الوجه الاول من الوجوه الست فان الامر
للاستعانة بطائفة فيما هو فعل واحد ايضا يلزم المنافات اذ لا يستعين بهم فيه لم يكن المأتي به مطلوبا
بل من احدهم فلا معنى للاستعانة غاية الامر انه يرجح باعتباره على اتيانه المثل فالملائم حج شبهة الشهداء
ذلك الامي باي معنى اريد من الشهداء لانهم شهداء له لا لهم واما اذا اريد دعاء الشهداء للاستعانة بهم
اما حقيقة او ادعاء كما في الوجوه الباقية فان الاستعانة لا يجب ان يكون في المعارضة فقط وان كان هو الظاهر
فلذا قرره وجعله بل يجوز ان يكون لترويج الدعوى فلانه اضافة الشهداء اليهم انما تحسن اذا كان الاتيان
صادرا منهم لا من واحد منهم والا كانوا شهداء له لا لهم فخصصهم انه يضلوا اليه اليهم مع ان الاضافة في النقل
اليهم وهذا جار في كل احتمال لا يختص بما سوى الوجه الاول من الوجوه كما صدر عن بعض النحارير وضم ورجوع
الى العبد يوهم ان دعاء هم الشهداء يشهدوا بانه ذلك الواحد مثل له لا انه ما اتى به مثل للمنزل وهذا لا
محل بمتانة المعنى وفخامته وترجيح رجوع الضمير للمنزل بمقتضى كون الظرف صفة للسورة ايضا كما قرره السيد
وقد اشار اليه المص بتقديمه واما القول بان عدم الملائمة ممنوعة لجواز ان يكون الامر طلب الاتيان بسورة من
المنزل اليه وان في طلب لمن الكل على سبيل التوزيع فمدفوع بانه ان اريد بالكل كل الامي فلا يكون له
او مثل المنزل اليه مثل له على سبيل البدل وان اريد كل فصيح بليغ فلبعد ساحة التنزيل قبل العقل …
جزالة النظم الجليل وان اريد الكل مطلقا ايا كان او بعضا فيلزم ما لزم في الاحتمال الثاني فلا جرم انه
ليس طلبا للاتيان بل الامر بالاستطاعة في اتيانه المأمورين باتيانا بمثل المنزل اليه فيلزم المحذور المذكور فالراجح عود
الضمير الى المنزل اليه قوله بان يستعينوا بكل من ينفعهم تفسير له بحاصل معناه على كل الوجوه الآتية ولذا
لم يذكر صلة للنصرة والاعانة ولم يقل ويعينهم في كذا واشار الى ان ادعوا امر من الدعاء بمعنى الاستعانة
اذ معنى النداء والتسمية ليس مناسبا هنا ومعنى الاستعانة له مجازي لازم للمعنى الحقيقي وهو النداء لان الشخص
انما ينادي المحضور ليستعان به في الغالب ونقل عن ابي البقاء انه جعل ضمير مثله للانداد ووجه تذكيره كتذكير
انعام مما بانه الانداد اسم جمع ولذلك عده سيبويه في المفردات المبنية على الافعال كاخلاق واكياس وما
قال انه جمع يجعل الضمير للبعض او لواحد او له على المعنى فان المراد به الجنس كذا بينه المص في قوله تعالى
نسقيكم مما في بطونه في الانعام … هذه الاية من سورة النحل لكنه بعض الاحتمالات لبعيدا بسببنا ولكونه تكلفا
اما لفظا فلما ذكرنا واما معنى فلان الانداد اذا اريد بها الاصنام كما هو الظاهر فلا حسن له في التحدي

في التعجيز لم يلتفت اليه المص لاغتراره وتركه قول الكشاف في تفسير قوله من مثله ولا قصد الى مثل ونظير هنالك
ولكنه نحو قول القبعثرى للحجاج وقد قال له لاحملنك على الادهم مثل الامير حمل على الادهم
والاشهب اراد مثل من كان على صفة الامير من السلطان والقدرة وبسطة اليد ولم يقصد احدا يجعله
مثلا للحجاج لان ظاهره مخالف لما سيق له الكلام من التعجيز فالقصد الى المثل المقدر ق جمع شهيد جمع
شاهد بمعنى الحاضر قدمه لانه الاصل كما يشير اليه قوله اذ التركيب للحضور او القائم بالشهادة ولم يقل او الناصر
لكلام الالتباس فانه ثم كان يرد بمعنى القائم بالشهادة لكنه يحتمل لمعنى الحضور والشهادة اخبار عن علم من
الشهود وهو الحضور كذا قاله في سورة المنافقين فمعنى الحضور معتبر فيها ايضا لكن الحضور فيه بالقلب لانه
الشهادة لا تساغ لها الا عن قلب حاضر ويقين تام وتقابله بالحاضر تقابل الخاص بالعام او تقابل
المقيد بالمطلق وكذا الكلام في الناصر والامام لانه تمام النصرة بالحضور قوله فكانه … بيان لكونه الحضور
معتبرا فيه وخص الكلام به مع ان القائم بالشهادة والناصر كذلك لكمال الخفا فيه لكن لا اشعار في كلامه انه
الحضور معتبر فيه فلو قدم قوله اذ التركيب للحضور وقال فكانه سمي به لكان احسن سبكا واتم نظما النوادي
جمع نادي وهو كالندي المجلس العام اي المملئ باهله ويبرم منه الابرام وهو فصل القضايا على وجه الاحكام
وابرم فتل الحبل فتلا قويا ثم اطلق على القضاء المذكور لمشابهته في القوة والاحكام وما وقع في كلام العوام
الابرام بمعنى الالحاح والتشديد في الامر فتشبيه له بابرام الحبل في التشديد وانه … معنويا
وهنا لا حسيا والقضية المذكورة مهملة لا كلية قوله بحضره الامور مناسب للامام وهو السلطان عند اهل العرف
العام وتخصيصه بامام الصدق باصطلاح اهل الشرع وهو ليس بمناسب هنا وفي الاصل الامام كل مقتدى
في اقواله وافعاله وهذا ايضا ليس بمناسب هنا فالمراد السلطان فوجه الحضرة فيه ان الامام ولظهور الحضور
في القائم بالشهادة والناصر لم يتعرض له والقول بان الضمير راجع اليها بتأويل كل واحد ضعيف ومثال الحاضر
مثل قوله تعالى او القى السمع وهو شهيد ومثال الامام قوله تعالى ونزعنا من كل امة شهيدا ونقل عن الواحدي
انه قال يقال انا شاهده وشهيده اي ناصره ق اذ التركيب للحضور علة لما يستفاد مما ذكره في
وجه تسمية الامام شهيدا من ادعاء كونه الشهيد بمعنى الامام من افراد معنى الحاضر اي انه حضور شهيد
باي تركيب ركبت واي معنى اريد لا يخلو عن الحضور فالشهيد بمعنى الامام معتبر فيه معنى الحضور وهو فرد من افراد
الحاضر ق اما بالذات يقابل التصور اي بان يكون ذات الشخص نفسه حاضرا كما في الاول فانه المتبادر
من اطلاق الحاضر وهو عام … لانه الناصر والمعين بحضرة عند المعاونة كما نقل عن الامام الواحدي وابن
… كما ذكره المص قوله او بالتصور كما في القائم بالشهادة لما ذكرناه من ان الشهادة لا تساغ لها الا عن قلب
حاضر وانت خبير بان الحاضر هو التصور لا القائم بالشهادة فالاولى ان يقال ان القائم بها حاضر بشخصه حين
الشهادة في مجلس الشهادة ويؤيده ان كلام المص لانه يحضر النوادي يعم له كما اختاره البعض غاية ان الحضور
في القائم بالشهادة لا يكون بالتصور ايضا فلفظ او في قوله او بالتصور لمنع الخلو فقط فتم لما ذكرنا ان الشهيد
بمعنى مطلق الحاضر بلا تقييد وبمعنى الحاضر المقيد هو المعاني الثلثة المذكورة فيقابله مطلق الحاضر لما ذكرنا

للحضور التركيب انه لا يبعد بهذا الاعتبار

من مقابلة العام بالخاص او المقيد بالمطلق ثم المراد بحضور التصور حضور العلم اذ العلم صفة حقيقية
ذات اضافة او نفس اضافة فيه من القائم بالنفس ومن قال لان العلم هو الصورة الحاصلة عند العقل
فقد اختار مذهب الفلاسفة في اشرف العلوم الشرعية ٥ ومنه اي من الحضور اما بالتصور او بالذات
قيل للمقتول في سبيل الله شهيد لانه يحضر اي يتبين ما يرجوه بسبب الوعد الكريم من النعم ابدا فيكون
من الحضور بالتصور فالحضور وان كان حال العلم وصفته لكن اطلق على المقتول لادنى الملابسة ولك
ان تقول لانه يحضر بشخصه اوبروحه النعم المؤبد في الدار الخلد او عند الرب الاصدق فيكون من الحضور
بالذات او الملائكة حضروه فيكون من الحضور بالذات فعلى هذا يكون الشهيد بمعنى المفعول ولم يكن في
كلامه السابق اشارة اليه سوى قوله اذ التركيب للحضور فانه فيه نوع رمز الى ان الحضور فيه معتبر مطلق
سواء كان بطريق القيام او بطريق الوقوع والمراد بحضور الملائكة حضورهم للتبشير بالسلامة
والامن من الخوف والحزن وكذا الحال في سائر المتقين قال تعالى تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا
الاية لكن لا يشترط الاطراد في وجه التسمية فالمراد ملائكة الرحمة ٥ ومعنى دون هو اصله للتفاوت
في الامكنة فهو ظرف مكان كعند الا انه ينبئ عن دنو واختلاط ولذا قال ومعنى دون ادنى مكان
من الشيء اي اقرب مكانه منه لكن مع اختلاط قليل ودنو اي قرب كثير والى هذا اشار بلفظ
افعل التفضيل بمعنى اقرب فحاصله قرب كثير واما الاختلاط فلما عرفته من اصله للتفاوت
في الامكنة واما القلة فلان القرب الكثير لا يلائمه الا اختلاط الكثير ومنه اي اخذ منه باعتبار اشتمال
معنى القرب الكثير تدوين الكتب الاخذ بالاشتقاق يجري في الجوامد ايضا فلا يضره كونه دون اسما جامدا
ثم بين المناسبة بين المأخوذ والمأخوذ منه بقوله لانه ادناء البعض من الكتب الى بعض آخر منها حسا
فيكون البعض منها قريبا من البعض الآخر اذ الادناء هو التقريب يستلزم القرب فلا اشكال
بانه لا وجه لقوله لانه ادناء البعض الا بتكلف وقد نبه على هذا في بعض الحواشي ولم يلتفت الشيخ الى
ما اثبت في اللغة من انه مأخوذ من الديوان بكسر الدال وفتحها الدفتر لانه مع كونه فارسيا وانه معرب
لا يحسن كونه مأخوذا منه لانه يحتاج الى اعتبار كون الديوان مقدما في الوضع على وضع التدوين وبنا مشكل
٥ ودونك اي ومنه اخذ ايضا ما عد من اسماء الافعال وهو دونك بهذا اي خذه من ادنى مكان منك
واقربه نقل عن الرضي دونك بمعنى خذ واصله دونك زيد برفع ما بعده على الابتداء فاقتصر من الجملة على
الظرف وكثر استعماله حتى صار اسم فعل بمعنى خذ وعمل عمله فيقول كذا من ادنى مكان اي اصله خذه من ادنى مكان
واقربه ثم عمم لكل اخذ انتهى اذ مطلق الاخذ لا وجه لاخذه من دون المشتمل على القرب فاخذ منه الاخذ من
ادنى مكانه للمناسبة ثم شاع لمطلق الاخذ اطلاقا لاسم الخاص على العام او اطلاق اسم المقيد على المطلق كما
المعروف في مثله فلا منافاة لما صرح بالنحاة ٥ ثم استعير للرتب اي جوزوه بمعنى ادنى مكان من الشيء للرتب
اي للتفاوت في المراتب المعنوية تشبيها لها بالمراتب الحسية ثم شاع حتى كثر استعماله لرتبه اكثر من الاصل فصار
كالحقيقة العرفية وان اعتبر القرب مع التفاوت فالاستعارة باعتبار المعنيين جميعا والا فباعتبار المعنى

كان ٧

فلا اشكال باعتبار هذا الوجه يقتضي كون الملائكة شهداء ايضا ويقتضي كونه ... شهداء ايضا ... منه

بحث دون لفظ

المعنى الثاني قوله اي في الشرف مع ان الشرف متحقق في زيد ٥ ومنه الشيء الدون وهو الردي الدني
الحقير وفيه اشارة الى رد الكشاف حيث ذكره بعد قوله ومعنى دون ادنى مكان من الشيء ثم ذكر الاستعارة
مع ان الصواب ان يذكر بعد ذكر الاستعارة ولعل العلامة نظر الى ان الشيء الدون مأخوذ من دون
ادنى مكان لاشتماله الاختلاط بلا ملاحظة القرب ٥ ثم اتسع اي تجوز اي في هذا المستعار فاستعمل
في كل تجاوز وهذا يؤيد صحة المجاز من المجاز ولهذا اعترض من انكر هذا المجاز وسره على ما اشار اليه ... انه لما شاع وصار هذا المجاز مشهورا نزل منزلة الحقيقة حتى يبني عليه مجاز آخر بمرتبة او بمراتب
ولو اراد المنكر المجاز الغير المشهور لا يبني عليه مجاز آخر لم يبعد والمراد بالاستعارة هنا اصطلاحية لكون
العلاقة المشابهة اذ الذي ادنى مكانه من الشيء تجاوز من حد الاستواء معه ثم مطلق التجاوز مشترك
بينهما ويحتمل ان يكون مراده النقل لكن لما كان هذا النقل من قبيل نقل اسم الحقيقي ولو تنزيلا الى
المعنى المجازي عبر بالاستعارة بل هو الاظهر المتعارف لا سيما في العرف بانه لا يجاز انه يوجد استعمال دون
في غير هذا المعنى وهو امارة النقل قوله قال الله تعالى لا يتخذ المؤمنون الاية عرفت من هذا ان حمل دون
على التجاوز اولى لما ذكرنا من انه منقول او في حكمه مع استقامة المعنى لان المعنى ح كما صرح به لا يتجاوزوا ... ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين مطلقا سواء كانت مع المساواة مع ولاية المؤمنين او على الاختلاط
عنها وما قاله الزجاج من ان المعنى ان المكان المرتفع في باب الولاية مكان المؤمنين دون الكافرين
يرد عليه انه يكون النهي المراد من النفي النهي عن الولاية على الاختلاط والنهي عن الولاية على طريق
المساواة يحتاج الى القول بانه اولى فلذا لم يلتفت اليه المص واستدل على ذلك بالاية المذكورة كذا نقل
من تقرير بعض المحشين الواو في ولاية مفتوحة بمعنى الصداقة ويجوز الكسر بمعنى الموالاة ٥ وقال امية
بصيغة التصغير وهو امية بن ابي الصلت الثقفي عرابي جاهلي ادرك الاسلام قال المص في تفسير قوله تعالى واتل
عليهم نبأ الذي اتيناه هو علماء بني اسرائيل او امية بن ابي الصلت فانه كان قد قرأ الكتب
وعلم ان الله تعالى مرسل رسولا في ذلك الزمان ورجا ان يكون هو فلما بعث الله تعالى محمدا صلى الله
تعالى عليه وسلم حسده وكفر به انتهى وبيت امية اصدق من وحد الله تعالى في زمن الفترة وترك
الشرك وهذا ابتداء شعره يا نفس ما لك دون الله من واق تماما وما للسبع بنات الدهر
من راق وهذا شاهد على ان دون يدل على تخطي حكم الى آخر وتجاوزه وعن هذا قال المص اي اذا تجاوزت
بكسر التاء خطاب النفس وقاية الله تعالى فلا يعقبك غيره بناء على ان ما الاستفهامية للانكار الوقوعي
الابطالي وحاصله ما ذكره المص واراد ببنات الدهر المصائب التي تحدث في الدهر والزمان كانه يلدها والتعبير
ببنات دون ابناء لنكتة ابنيه مع ما في لفظ الوزن شبه الدهر بالام في المحلية اذ هو محل حدوث الحوادث
كما ان الام محل حدوث الولد وبواسطة هذا التشبيه شبه الحوادث المصائب بالاولاد والبنات وهذا
يدل على كونه موحدا لكنه لا ينفعه لما ذكره المص في اواخر سورة الاعراف ولو قدم المص هذا البيت
لكان انسب بمرامه اذ الاصل الاستشهاد قال عمر رضي الله تعالى عنه عليكم بديوانكم لا تضلوا قالوا وما ديواننا

٢ فقير زيد دون عمرو

٣ فيه ٤ حد الى حد وتخطى امر الى امر آخر

١٢٧

٥ الكافرين اولياء من دون المؤمنين

٦ اي

عنو زاده

قال الشعر الجاهلية فانه عنه بتفسير كتابكم ومعانى كلامكم نقله المص فى تفسير قوله تعالى او يأخذهم على
تخوف الآية لكنه قدم الآية تأدبا واشار المص بقوله تجوزه الى انه قريبة من ادوات الاستثناء وقيل قال
قال قدس سره قول صاحب الكشاف ويقال بيانه لاستعمال دون بمعنى ادنى فيكون على حقيقته الاصلية ومبنى
هو اشارة الى استعماله فى انحطاط محسوس لا يكون فى ظرف كقصير القامة فهذا اول توسع فيه ثم
استعير للتفاوت فى المراتب المعنوية تشبيها بالمراتب الحسية وشاع استعماله فيها اكثر من استعماله
فى الاصل ثم اتسع فى هذا المستعار فاستعمل فى كل تجاوز حد الى حد ولو بدون تفاوت وانحطاط
وهو فى هذا المعنى مجاز فى المرتبة الثانية على ما وجهناه وفى المرتبة الثالثة على هذا القول وبالجملة
هو بهذا المعنى قريب من ان يكون بمعنى غير كانه اداة استثناء انتهى فاحفظ هذا فانه يندفع به
ما خلج فى صدرك من انهم فسروا دون بمعنى الغير واخذ الغير فى توضيح معناه كما فعله المص مع
انهم لم يعدوا الغير من معانيه ولو مجازا ق ومن متعلقة بادعوا اشارة الى ان من للابتداء اذا كان
بمعنى التجاوز فانه كل فعل تعلق به من دون فقد ابتدأ ذلك الفعل من التجاوز وقد تجدونه بقرينة
كما فى البيت لكنه مراد فيه قال انه اذا كان دون بمعنى التجاوز كان من زائدة فلم يصب اذ لم يبق احد
بانه اذا كان دون بمعنى التجاوز يكون من زائدة والمعنى اى اذا تعلق من بادعوا وادعوا المعارضة
من حضركم اشار به الى ان الشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر قدمه لانه الاصل كما سلف والمراد بالحضور
الحضور فى المجلس مطلق غير مقيد بطريق النصرة او غيرها وباعتبار المذكور صار ركيكا او رجوعه وانه يلزم ذلك
مقابلا له مع انهم حاضرون للاعانة والحضور يتحقق فيه ايضا ولم يقل او اعانكم مع انه المناسب لان
يكون الشهيد بمعنى الناصر لان المناسب وهو الاعانة بالفعل وليس يتحقق بالنسبة الى المعارضة وانما المتحقق
الرجاء بزعمهم لكن الارادة رجاء المعونة من لفظ الشهيد مجاز ثم قال او اعانكم مراده بحسب الزعم كما قيل فى قوله
تعالى ابن شركائى او للتهكم كانه سأل عن المناقشة من اشكم وجنكم بيان لمن حضركم ورجوعهم ههنا بيانه
فهى تبيت كلمة من التى فى النظم حتى يقال ان ما ذكره المص يدل على ان الجار متعلق بالشهداء وهو مناف لما ذكر
اولا من تعلق من بادعوا فانه من فى النظم الجليل ابتدائية كى التى عليه الحسن له ومقتضى استقرار المعنى البيضاوى
فانه الجار والمجرور حال من ضمير ادعوا والمعنى متجاوزين الله تعالى وحاصله غيره تعالى وعن هذا قال المص غير الله
لانه معنى التجاوز قريب من ان يكون بمعنى غير من تحقيقه نقلا عن المحقق قد سره فعلم منه ان الخطاب فى قوله
فأتوا بسورة الآية للفصحاء من العرب العرباء وذكر الجن لقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان
يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله الآية والاضافة فى الجن للازدواج لا لاضافة الانس اوللمشاركة فى
المعارضة المفروضة ولم يذكر الملك لانه اتيانهم بمثله لا يخرج القرآن عن كونه معجزا لاحتمال كون اتيانهم
بمثله من الله تعالى لا لانه ليس بمعجز للملك وبهذا يحمل ما قاله المص فى تفسير تلك الآية لعله لم يذكر الملائكة لان
اتيانهم بمثله لا يخرجه عن كونه معجزا فلا وجه لرده لحسن محمله واما القول بانهم معصومون فلا يفعلون
غير ما يؤمرون فلا يتوهم ذلك منهم حتى يصرح به فضعيف لانه معروض فلا يقتضى الوقوع ومستوجب ذلك

بمثله
قوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين على ان الجن لكونهم مستورين عن الحس لا يتوهم ذلك
ايضا وكذا الكلام فى التهكم دعن بها قال المص بنى ليس ان وفى امرهم بان يستظهروا بالجماد ولا ريب فى ان
ان الامر بان يستعينوا بالملائكة تبكيت تام واسكات عظيم لكنه لم يتعرض لذكرهم لا من حيث قوته
غير الله نصب اما على الاستثناء او على البدلية من حضركم فانه لا يقدر دليل على ان المعنى ما ذكر
وبيان فائدة من دون الله تعالى اى ليس لهم طريق الى الاستظهار سوى الله تعالى فانحصر الاستظهار فيه
تعالى فاقتضى لهم ذلك قوله فانه لا يقدر على ان يأتى بمثله الا الله علة وسبب لكون المعنى ما ذكر وان ادعوا انهم لا يحتاجون
عاجزون عنه كى يثبت نقله عن البعض لكن الامر بذلك انما يدل على انهم انما امروا بان يستعينوا باعوانهم
دون الله تعالى ولا يفهم من ذلك انه لا يقدر على ان يأتى بمثله غير الله تعالى بدون ملاحظة ما بعده وكون
الامر للتعجيز وانه كان معتقدا لذلك لكنه مفهوم مما بعده فتأمل ق او ادعوا من دون الله شهداء كم هذا هو
الوجه الثالث فى كلام المص فمن فى هذا الوجه متعلق بادعوا ايضا على انها ابتدائية والمعنى فادعوا للشهادة
من يحكم لكم بالشهادة لكم من اشكم وجنكم والتهكم غير الله تعالى والفرق بينه وما سبق ان الدعوة هناك للمعارضة
وهنا للاستشهاد وان الشهيد هنا بمعنى الحاضر مطلق او الناصر وههنا بمعنى القائم بالشهادة
لا تقدرون على ما انتم به ذكر بانه مما اتيتم به مثله والمراد انكم الاستشهاد على انكم اتيتم به بقصر الهمزة مثله وعاجزون عن اقامة الحجة
عليه كى اشار اليه المص بقوله العاجز عن اقامة الحجة فاذا لم يكن لكم حجة وبرهان على ذلك فاتيانه مثله ليس
بمتحقق فانه كل قول لا دليل عليه غير ثابت كما سيصرح به فى تفسير قوله تعالى قل هاتوا برهانكم الآية وهذا مراد المص
يعنى ان تعاندوا وتعصبوا بان قالوا نحن اتينا بمثله فيؤمرون بان يدعوا شهداء يشهدون لهم انه
اتيتم به مثله فلا يوجد لهم شهداء كذلك فيعجزون عن اقامة الحجة فاذا عجزوا ظهر ان ما يدعونه من اتيان
مثله باطل لا اصل له من انه كلام لا برهان عليه غير ثابت وهذا ابلغ فى التحدى واظهر لعجزهم بالتبكيت
نفاه صاحب الارشاد وله بحث فيها بكلام طويل لا طائل تحته ولا تستشهدوا بالله ولا تقولوا الله يشهد انه
ما تدعيه من اتيانه مثله حق فانه اى الاقتصار على الاستشهاد بالله من دين المبهوت وهذا صريح فيما
ذكرناه من انهم اذا كابروا وادعوا انه ما اتيتم به مثله فطريق اسكاتهم امرهم باقامة الحجة والمبهوت
المتحير المدهوش والدين العادة قيل ورواه الخوارزمى بكسر الدال الاولى كانه اراد معرفة دينه وليس فى
النقل بكسر الفاء ق او شهداءكم اى ومن متعلقة بالشهداء عطف على قوله ادعوا هذا الوجه الرابع وكان
الشهداء مجرورا معطوفا على ادعوا ولذا رسمت همزته بصورة الياء فلا يرد ان حق العبارة او متعلقة
بشهداءكم لانه ما فائدة مقيد لهذا الحق الذين اتخذتموهم من دون الله اولياء اى ان دون مستعمل فى معنى التجاوز
على انه ظرف مستقر حال من الشهداء وهذا معنى التعلق بشهداءكم والعامل ما اشار اليه ما دل عليه
شهداءكم والمعنى فادعوا للمعارضة الذين اتخذتموهم اولياء او آلهة متجاوزين الله تعالى فى انى ذلك
كذلك وزعمتم انهم شهداء تشهد لكم يوم الحق انكم على الحق فالشهيد بمعنى القائم بالشهادة
يوم القيمة لا فى الدنيا واما فى الوجه الذى قبله فبمعنى القائم بالشهادة فى الدنيا فالوجهان متقابلان بهذا

Margin notes (red):
ای المعارضة من حضركم
ای كائنين دون
او آلهتكم غيره سبحانه وتعالى
يشهدون لكم بان ما اتيتم به مثله
العاجز عن اقامة الحجة
ای يوم القيامة

Margin note (black, lower left):
على تقدير ... موالاة ... لكنهما ... الفاصل

لو جد و زعمهم انها تشهد لهم يوم القيمة انه كما في العقيدة واقعا قال المدقق في تفسير قوله تعالى ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله تشفع لنا الاوثان فيما يهمنا من امور الدنيا او في الاخرة انه يكفي ببعث فكانهم كانوا شاكين فيه انتهى وينكشف من هذا انه لو قال وزعمتم انها تشهد لكم فيما يهمكم من امور الدنيا او في الاخرة لكان اتم بيانا واعم نفعا ويدخل في الشهادة فيما يهمهم من امور الدنيا شهادتهم لهم بانما اتوا به مثل القران وبهذا الاعتبار يزداد في اعتباره حسنا في انتظامه لعطف قبل وقد وقع في النسخ اختلاف هنا ففي اكثرها شهداءكم الذين اتخذتموهم بالجر بدون يا وفي بعضها اي الذين بزيادة اي التفسيرية قيل وهو الصواب وعليه دون للتجاوز ظرف مستقر حال عامله ما دل عليه شهداء وهو اتخذتموهم وفي بعضها او يشهد لكم الذين بالياء التي هي في اوله قيل وهو على الاول يحتمل عطفه على شهداء يشهدون له ويكون تعلق من بادعوا على حاله والتفاوت باعتبار المشهود به وهو المماثلة في الاول وما زعموا فيما ينفعهم يوم القيمة في الثاني انتهى وفيه من التكلف ما لا يخفى اذ قد عرفت ان الاحسن الابدال باي التفسيرية فعلى سقوطها يكون الذين عطف بيان معترضا قبله او الذين يشهدون لكم عطف على الذين اتخذتموهم فالكلام في الذين هنا مثل الكلام في الذين اتخذتموهم ههنا وجه ثالث من وجوه تعلق من يشهد لكم وعلى قول بعض من ان الذين اتخذتموهم يحتمل عطفه على شهداء يشهدون له يكون من وجوه تعلق من بادعوا لكنه خلاف الظاهر كما عرفت والتشهيد على هذا ايضا بمعنى القائم بالشهادة لهم يوم القيمة في التفاوت باعتبار كون دون هنا بمعنى قدام الشيء فلا تكرار وبين يديه مستعار من معناه الحقيقي الذي يناسبه اعني ادنى مكان من الشيء وهو ظرف لغو معمول للشهداء اذ يكفيه رائحة الفعل كما هو المشهور من ان الظرف معمول ضعيف يكفيه رائحة الفعل حتى يعمل فيه حرف النفي كقوله تعالى ما انت بنعمة ربك بمجنون ولا حاجة الى الاعتماد والى تقدير يشهدوا بين يدي الله على زعمكم وكلمة من على هذا تبعيضية كما سبق في الاعراف في تفسير قوله تعالى ثم لاتينهم من بين ايديهم الاية قال صاحب الكشاف انهم قالوا جلس بين يديه وخلفه بمعنى في لانهما ظرفان للفعل ومن بين يديه ومن خلفه لان الفعل يقع في بعض الجهتين كما تقول جئته من الليل تريد بعض الليل ولك ان تقول من ابتدائية لان ابتداء معانيها راجع الى الابتداء كما سلف وتوله من قول الاعشى تيك لكون دون بمعنى قدام اي هذا ماخوذ من قول الاعشى وحاصله اي كون دون بمعنى قدام من قبيل ما اشتهر في كلام العرب من جملة ما وقع في البيت والاعشى شاعر معروف جاهلي وهو افعل من العشا وهو نوع من ضعف البصر يمنع الرؤية ليلا لانها راوا اسمه ميمون بن قيس بن جندل وهو من بكر وائل ادرك زمن النبي عليه السلام وقد مدحه بقصيدة لكن سبقت شقوته فلم يات له تريك القذا بفتح القاف والذال المعجمة مقصورا شيء من التراب ونحوه يقع في العين او الشراب وتريك بضم التاء العوقية من الرؤية البصرية وفيه ضمير مستتر يعود للصهباء وهي الخمر الذي في البيت الذي قبله وهكذا تفسيره في شرح ديوانه كذا نقله البعض يصف الشاعر الصهباء وقيل يصف الزجاجة بغاية الصفا وانها اي الزجاجة تريك ذلك الزجاجة بما من شانه ان يحجب للخمر القذا وهي دونه اي والحال انها قدام القذا فدونها بمعنى قدام ومن

ترتيك القذى من دونها وهي دونه

ثم تأويل بعيد مثل القول بان الصهباء توصف بغاية الرقة فوقها وما خلفها بمعنى الكلمة يتصف بغاية الصفا وكانه بما خلفها فوقها ولا يخفى ان تريك فوقها ولا يخفى ان تريك جدا

والشطاع تنغلق من المطلق وهو التذوق والتصويت باللسان او هو سقف الفم والحنك الاعلى مع صوت من لسانه بالحنك الاعلى

ليعينوكم بالجهاد في معارضة القران العزيز غاية التبكيت والتهكم بهم

وهذا محل الاستشهاد اذ لا يحتمل دونه معنى غير قدام والوصف بالزجاجة هو الملائم بقوله تريك القذا اذ لا معنى لاراءة الصهباء القذا وما في اخر البيت اذا ذاقها من ذاقها يتمطق تفيد ذا قهار اجع الى الزجاجة باعتبار ما فيها على قياس قولك شربت كأسا ولا يأبى عدم سبق الزجاجة في هذا الشعر لانه ذكر وصفها بشعرها فهي مذكورة حكما وهذا الاحتمال هو الراجح لما ذكرناه من انه يبعد ولهذا اختاره بعض من شراح الكشاف في امرهم انه يستظهروا به وفيه اشارة الى ان المراد بالهتهم الاصنام لا ما يعمها وغيرها من ذوي العلم والمراد بالدعوة الدعوة للمعارضة وان المراد بالشهداء شهادتهم يوم القيمة لا اشهادهم انه ما اتوا به مثله والتبكيت الاسكات والغلبة بالحجة والتهكم الاستهزاء قيل فيكون الامر للتهكم والاولى الامر للتعجيز والتهكم منفهم بمعونة المقام اذ الدعوة الى الاصنام امر محال مثل الاية بسورة مثله قوله وقيل من دون الله اي دون اولياء الله بتقدير مضاف عطف على محذوف اي الوجوه التي تقدمت على تقدير كونه من دون الله على ظاهره وقيل على تقدير مضاف وصرح بصيغة التمريض اشعارا بكمال ضعفه والا فالوجوه المذكورة راجح بعضها بالنسبة الى بعض فالوجه الاول راجح بالنسبة الى الباقي لانه موافق معنى لقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن الاية كما اشرنا اليه وكذا ما ذكر بعده فهو راجح بالنسبة الى ما سواه وانه كان مرجوحا بالنسبة الى الاول وبيان جميع ذلك يؤدي الى طول الكلام لا يسعه المقام وفي هذا الوجه يجوز تعلق من بادعوا والشهداء اي يستفاد من الكشاف ودون بمعنى التجاوز وكذا في الوجوه الباقية سوى الوجه الخامس فانه فيه بمعنى قدام ولعدم تقدير المضاف فيه فرعه على هذا الوجه والمعنى وادعوا شهداءكم يعني وزراءكم في الدعاء اولياء الله تعالى اي ادعوا واستشهدوا لكم غير اولياء الله تعالى فانهم لا يشهدون لكم فان شهدوا لكم تيقنتم شهادتهم فهو المقصود وبهذا الامر ارخاء العنان والترقي الى غاية التبكيت اي تركنا الزامكم بشهداء لا ميل لهم الى احد الى ننسبكم كما هو العادة وهم اولياء الله تعالى والتعبير عنهم بالشهداء لصلاح ذلك الذين يشهدانكم المعروفين بالكذب والدفع عنكم في مهماتكم قوله يعني فصحاء العرب تفسير للشهداء اي غير اولياء الله تعالى ووجوه المشاهد الوجوه جمع وجه بمعنى الخيار مستعار من الجارحة للرؤساء والمشاهد جمع مشهد بمعنى المجلس الذي يحضره الناس الكبراء وقوله ليشهدوا لكم فيه اشارة الى ان الشهداء في هذا الوجه بمعنى القائم بالشهادة كما في الوجه الثالث المذكور بقوله او فادعوا من دون الله شهداء يشهدون لكم والفرق بينهما بالحمل على ظاهره هناك وبتقدير المضاف فيه ويظهر منه تفاوت المعنيين وانت خبير بانه الخطاب بالاتيان بسورة لكل الفصحاء فلا يبقى فصيح لم يتناوله الخطاب له حتى يكون مدعوا فضلا عن بقاء الفصحاء والصناديد ان يعلم ان الفصحاء الداعين من الفصحاء المدعوين ومجرد احتمال الامتياز بالحضور في دار الندوة وعدم حضوره بينها او القول بان المامورين بالاتيان ضعفاؤهم والمدعوين اشرافهم كما يلوح اليه قوله وجوه المشاهد في غاية من الضعف وانه لا وجه في الجواب ومن هذا يتضح ضعف هذا الوجه من جهة المعنى كما ظهر ضعفه من جهة المبنى في انه العاقل لا يرضى لنفسه ويستفاد من المقام كانه قيل فانهم لا يشهدون لكم ايضا وانه كانوا لكم في مهماتكم فانهم من العقلاء والعاقل لا يرضى وهذا كبرى يؤخذ منها صغرى وسهل الحصول كما اشرنا اليه

والظرف مستقر اي الذين يشهدون لكم حتى وزيرهم الله تعالى ومن ابتدائية والشهيد بمعنى الامام كذا قيل لكن الظاهر كونه بمعنى الامام لا يناسب كونه بمعنى القائم بالشهادة بل هو الملائم لتقرير المعنى

ان ما اتيتم به مثله

والعاقل لا يرضى لنفسه ان يشهد بصحة ما اتضح فساده وبان اختلاله

فينتج ما حاصله انهم لا يشهدون به لكن وهذا في غاية التكلف ونهاية الاستبعاد حيث صور في صورة
الانصاف المسكت للخصم المشاغب وفيه اشارة عليه بهية الى انه اعجاز القرآن قد يبلغ من الظهور حدا
لا يمكن معه الاخفاء وفي مناقشة وهي انه من تصدى لاتيان سورة مثله وادعى انه ما اتيناه مثله مع كونه
عاقلا يليق اذ لا يرضى لنفسه انه يدعي صحة ما ظهر بطلانه واتضح اختلاله فكيف يستبعد منه ترك
الشهادة المذكورة فقوله فانه العاقل لا يرضى الى منظور فيه والمستند ما ذكرناه فانه التعجب الذي
يصح ممن تصدى لاتيان السورة يصح ذلك ممن يريد الشهادة والا فالفرق بينهما وايضا فانهم لكونهم
حسبا وكانوا اما في العقل من صرح به المعرفة تقليد قوله تعالى في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا الآية فيجوز
منهم التصدي بالشهادة كالاشتغال بالاتيان وايضا يظهر من ذلك خلل اخر لذلك الوجه فلا يناسب
مثل هذا الوجه لجزالة النظم الجليل ثم الامر بالاتيان للتعجيز في الوجوه كلها والامر بالدعاء يحتمل انه يكون
للتهكم والاستدراج والتبكيت والتعجيز وقولهم ان الامر في بعض هذه الوجوه للتهكم وفي بعضها الاستدراج
وفي بعضها للتعجيز محمول على الامر بالدعاء ولو كان مرادهم الامر بالاتيان فيحمل على انه للتعجيز في الجميع
لكن يتحقق في بعضها مع ذلك التهكم وفي بعضها الاستدراج وفي بعضها الارخاء العنان بمعونة المقام
والسياق ق انه من كلام البشر اي في انه كلام البشر اذ حذف الجار قياسا مع ان وان واختار هذا التقدير لانه مناسب
لقوله تعالى ام يقولون افتراه الآية وقولهم انه هذا الا اساطير الاولين فلا وجه للاشكال بانهم لم يدعوا كونه
من كلام البشر بل ارتابوا فيه على انه قوله تعالى في ريب من باب التغليب تنبيها على ان غاية امرهم الريب دون
الجزم بانه من كلام البشر فلو قال في ريب مما ادلبه الجزم في نفيه من عند الله تعالى كما عرفت شمول لم يبعد وانما
مطلق الريب فلا يجري فيه الصدق والكذب الا بتأويل بعيد ق وجوابه محذوف اي فأتوا فجملة الا
ما قبله جزاء الشرط فهذه الجملة الشرطية كالتأكيد لما قبله فيحصل به التحدي كانه قيل ان كنتم جازمين في
كونه ما نزلنا كلام البشر فأتوا بسورة من مثله وادعوا وترك العطف للتنبيه على ذلك والتقدير بكلمة
الشك تهكم بهم كما سيجيء ق والصدق اي صدق الكلام لا صدق المتكلم ولا الاعم منه الاخبار المطابق
اي للواقع اي لكلام النسبة على ما هي عليه في نفس الامر وتعبيرعنه بالخارج والمراد ذلك اذ الخبر يرتب
في الخارج فالخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها فما له نفس الامر والمراد بالمطابقة نفس الامر المطابق
بحسب نفس الامر لا بحسب اعتقاد والمخبر حتى من اخبر جازما بان النسبة كذلك في نفس الامر ولم تكن كذلك في نفس الامر لا يكون
صادقا وفي عكسه يكون صادقا فالمعنى اخبار النسبة على ما هي عليه في نفس الامر بحسب نفس الامر لا بحسب اعتقاده او في
نفس الامر وصدق الخبر مطابقة حكمه للواقع ولم يتعرض له اذ الاهتمام في صدق المتكلم ق ولو مع اعتقاد
المخبر اي المتكلم فهو بزنة اسم الفاعل قال ابي حفظ من رؤس المعتزلة قوله بانه كذلك عن دلالة اي
اعتقادا ناشئا عن دلالة دليل يقيني وفي معناه الاعتقاد الناشئ عن البديهة اذ الاعتقاد لا يخلو
بما هو عن دليل فتوا اشار اليه تعالى ابانا او امارة اي اعتقادا ناشئا عن دليل ظني بناء على انه الاعتقاد
عام للحكم الجازم او الراجح بخلاف العلم فانه مختص بالحكم الجازم على ما هو المشهور في اصطلاح حتى يجد

كلام على المحشي
وهذا ما اوردناه ان المحشي يدعي ان
الذين كانوا كاذبة ولا يشهدون
الشهادة الكاذبة بل يكتمون ونقل
ناشئ من غفلته الوجه محرر

١٢١

واعترض عليه ما قيل

يجدون في اصطلاح الحكماء وعن هذا لم يبق مع علم المخبر والاولى عن دليل او امارة بدل عن دلالة وظاهره انه هذا
مذهب الجاحظ والاستدلال المذكور للنظام كما في المفتاح والتلخيص حيث قال النظام صدق الخبر مطابقته
لاعتقاد المخبر ولو كان ذلك الاعتقاد خطأ وكذبه عدم مطابقته لاعتقاد المخبر ولو كان خطأ بنده واسطة
بين الصدق والكذب عنده كمذهب الجمهور ليس ما ذكره المحشي واما الجاحظ فقال صدقه مطابقته مع الاعتقاد
بانه مطابق وكذبه عدمها مع الاعتقاد بانه غير مطابق وهذا ما ذكره المحشي بعينه نقل عن شرح التلخيص لابن
السبكي انه ابن الحاجب جعل هذه الآية دليلا للجاحظ وتبعه المحشي لانها تصلح له انتهى ووجه صلاحيتها له
ما قيل من انه ايراد المحشي ذلك من طرف الجاحظ ليس للاستدلال على تمام مذهبه وهو كون الصدق مجموع المطا
المطابقتين بل على ما تفرد به من الجمهور وهو ضم مطابقة الاعتقاد التي هي الاصل المسلم عندهم وبالجملة
فغرضه الزام الجمهور لا اثبات مدعاه ولا الزام النظام وانه جعل صاحبي المفتاح والتلخيص ذلك
دليلا لمذهب النظام ليس لاثبات مدعاه ولا الزام الجاحظ بل لالزام الجمهور وحينئذ يظهر من سوق كلام
النظام كذا قيل ولا يخفى ما فيه لانه قول المحشي لانه تعالى كذب المنافقين ظاهر في الاستدلال على تمام مذهبه
وحمله على الالزام لا يساعده الكلام وانه لا وجه في باب المرام وقال بعض الفضلاء مبنى ما ذكره المحشي على
ان مطابقة الواقع معتبرة في مفهوم الصدق بلا نزاع لكثرة الادلة عليها فلما كذب الله المنافقين علم اعتبار
شيء آخر وهو مطابقة الاعتقاد فتأمل انتهى وهذا مذهب الجاحظ بعينه فيرد عليه الايراد المذكور من ان
الدليل للنظام والباب المذكور لا يفيد شيئا ولعل لهذا قال فتأمل او نقول انه قد علم من تكذيب الله تعالى
المنافقين انه الكذب يتحقق بعدم مطابقة الاعتقاد وان كان الحكم مطابقا للواقع وهذا مذهب الجاحظ
بل في هذه الصورة ليس بصادق ولا كاذب عنده اما عدم الصدق فظاهر واما عدم الكذب فلان الكذب عنده عدم
مطابقة الواقع مع الاعتقاد بانه غير مطابق فكون الكذب عبارة عن عدم مطابقة الاعتقاد وان كان مطابقا
للواقع مذهب النظام لا مذهب الجاحظ وانكشف منه ان الجاحظ لا مساغ له لالزام الجمهور بهذه الآية فانه
يمكن ان يمنعهم الالزام كما عرفته من قولنا انه قد علم من تكذيب الله تعالى المنافقين ان عدم مطابقة الواقع
في الكذب وان عدم مطابقة الواقع كاف فيه فكيف يتم على الجمهور لالزامهم ما يقام عليه الالزام
يجعل هذه الآية دليلا للجاحظ في غاية من الغفلة غاية الامر ان الصدق عبارة عن مطابقة الواقع مع
الاعتقاد حيث كذب الله المنافقين في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع لما لم يعتقدوا مطابقته وان
الكذب فهو عدم المطابقة للواقع مع الاعتقاد بانه غير مطابق فلا يدل عليه هذه الآية فتأمل الغفلة كون
الآية دليلا على احد شقي مدعاه وهذا هفوة من طغيان القلم والله تعالى اعلم فالايراد قوي ودفعه دونه
ورد بصرف التكذيب الى قولهم نشهد انشاء لانه اي في معنى بلفظ يقارنه في الوجود والشهادة وجدت
بلفظ نشهد وقول مشايخنا في تعريف الشهادة اخبار بحق للغير على آخر بناء على ان لفظه خبر والا فكونه اي
معنى يطابقه في الوجود مما وسعه فيه لا احد فقد والائمة المجتهدين فالشهادة الخبر القاطع عند الحنفية وانشاء
عند الشافعي فالظاهر لا تحقيقي ويؤيد ما قلنا قول السروجي انه لا نعرفه وانما هي انشاء عندنا ايضا لكنه
تضمنه الاخبار من دعوى العلم يطلق عليه الكذب قوله لان الشهادة اخبار وعلم اشارة الى ما ذكرنا
اذ مراده ان الشهادة اخبار بحق للغير على آخر وهذا يتضمن بانه عالم به اي في التعريف اخبار مع انها انشاء

في قولهم انك لرسول الله لما لم
يعتقدوا مطابقته ورد بصرف
التكذيب الى قولهم نشهد
لان الشهادة اخبار
عن علمه وهم ما كانوا
عالمين

سعدي

١٢٢

مطلب ان جعل الآية المذكورة دليلا
للجاحظ في غاية من الغفلة

عند الشيخ على ما ذكرناه وايضا للتنبيه على ان المشهور به حرج في الصدق الاخبار المطابق بلا اعتبار مع اعتقاد
المخبر وتبين ان قول المص ووده بحرف التكذيب ليس في موقعه لانه انما يكون ردا لكلام النظام دون ما ذكره
الراغب حيث قال الراغب واما الصدق فانه يجد بانه مطابقة الخبر المخبر عنه لكن حقيقته وتمامه ان يطابق
في ذلك ثلثة اشياء وجود المخبر عنه على ما اخبر عنه واعتقاد المخبر فيه ذلك عن دلالة وامارة وحصول
العبارة مطابقة لهما فمتى حصل ذلك وصف بالصدق المطلق ومتى ارتفع ثلثتها وصف بالكذب المطلق
ومتى حصل اللفظ والمخبر عنه والاعتقاد بخلافه صح ان يوصف الا ترى ان الله تعالى كذب المنافقين في
اخبارهم انك رسول الله لما كان اعتقادهم غير مطابق لقولهم فاذا قال الاعمى اعتقد كون زيد في الدار
ان زيدا في الدار ولم يكن فيها صح ان يقال صدق اعتقادا وكذب انتهى ما ذكره الراغب وقد حمل هذا الرد
الفاضل كلام المص وبنى مع اعتقاد المخبر على انه مسلك الراغب دون النظام اعترض بانه بهذا الرد
غير واقع في موقعه اذ مراد الراغب بايراد الاية ذكر ما يدل على ان الكلام يوصف بالكذب باعتبار كونه اعتقاد
المخبر انه غير مطابق للواقع لا الاستدلال على ان مطابقة الاعتقاد معتبرة في اصل الصدق كمطابقة الواقع
كما هو رأي الجاحظ انتهى وفيه خلل اما اولا فلان الصدق والكذب متقابلان فلا يجتمعان في جزء واحد لو
من جهتين والاستقراء شاهد عليه واجتماع المتقابلين في محل واحد من جهتين اذا تحقق الجهتان مستقلتان
وها ليس كذلك واما ثانيا فلانه اذا لم يكن مطابقة الاعتقاد معتبرة في اصل الصدق كمطابقة الاعتقاد
فما معنى وصفه بالكذب اذ انتفاء كمال الصدق لا يوجب صحة اطلاق الكذب عليه حقيقة بل تغليطا وادعاء
فانه العمل معتبرة في الايمان الكامل فبانتفائه لا يصح اطلاق الكفر عليه الا تغليظا وتشديدا والا فالقول فانه
فانه اذا اراد الراغب وصفه التغليظ والتشديد فنسب عنه لكنه لا يقدم ولا يضرنا واما ثالثا فلانه ان اراد
ظاهره دون التغليظ فهو مسلك مستحدث لم ينقل احد من السلف فالحق الحقيق بالقبول هو ان ما ذكره
كى بوبه به التعبير بقوله عدم اعتقاد المخبر فانه مع ذا قرائته الجمهور
رأي الجاحظ والرد المذكور وارد عليه وان مراد الامام الراغب التغليظ والتشديد دون الحقيقة فلم يعارض
عن الجمهور ولم يترك المشهور كاطلاق الكفر على المؤمن المرتكب للمعاصي العقوبة واما قول النحرير في المطول
او المعنى انهم لكاذبون في المشهود به اعني قولهم انك لرسول الله لكن لا في الواقع بل في زعمهم الفاسد لانهم
يعتقدون انه غير مطابق للواقع فيكون كاذبا عندهم وان كان صادقا في نفس الامر فمراده ان النظم الجليل وارد
على زعمهم كقوله تعالى اين شركائي الذين كنتم تزعمون في اسماء الآية فانهم زعموا ان قولنا انك لرسول الله غير مطابق للواقع
فيجل كاذبون في هذا القول لعدم مطابقة الواقع فالكذب لعدم مطابقة الواقع في اعتقادهم اذ نفس الامر عندهم
الحاصر به نفس الامر في نفس الامر ونفس الامر في الاعتقاد وهذا مراد النحرير فلا يليق ان يقال ان الجمهور قد اعترفوا
به حين اجابوا عن استدلال النظام قال وترتب عليه ما هو كالفذلكة اشار الى ان الفاء في قوله فان لم تفعلوا لترتب
ما بعدها عليها قبلها ولو في الفذلكة كالنتيجة والفذلكة مصدر مصنوع كالحوقلة والبسملة من قولهم فذلك كان كذا
وكذا حاصله اجمال الحساب بعد التفصيل بان يذكر تفاصيله ثم يجمل تلك التفاصيل ويكتب آخر الحساب وارد
بها اجمال يقرب من النتيجة لا عينه النتيجة لما ستعرفه فلذا قال كالفذلكة ولم يقل فذلكة وهو اي ما هو كالفذلكة

لا يبين لهم ما يشرفون به من الرسول صلى الله عليه وسلم وما جاء به وميز لهم الحق من الباطل

هذا اولى من قول من ان مذهب الراغب بعينه مذهب الجاحظ فانه في كلام الراغب ما يأبى عن ذلك فتأمل منه

منلا خسرو

اذ اعتراف الجمهور ان الحكم بكذبهم لكونهم معتقدين بكذبهم والنظر على اعتقاد التي ط وهو كثير ما نظر على الراغب اعتقاد المخبر ما اخبر عنه دلالة وامارة وقت له ما بين الاعتقاد به منه

كالفذلكة انهم اذا اجتهدوا الاولى ان اجتهدوا اي بذلوا جهدهم وطاقتهم في معارضته باستفراغ
وسعهم وبدعاء شهدائهم وانصارهم وعجزوا عطف على الشرط واذا التحقيقية ناظر اليه وترتيب
الجواب اعني ظهر انه معجز بلاحظة هذا المعطوف وهذا في المعنى على كلامين اي اذا اجتهدوا في معارضته
عجزوا جميعا واذا عجزوا ظهر انه معجز منزل من الله تعالى وجميعا اشارة الى العموم المستفاد من خطاب
المشافهة وفيه ايضا على ان الامر للتعجيز ولم يتعرض لكونه للتهكم او للاستدراج كما مر من انهما مستفادان
من الفحوى وان الامر للتعجيز في كل احتمال او بما يساويه تقدمه اذ المساواة هي المتبادر من التشبيه اذ الغرض
من هذا التشبيه بيان مقدار حال المشبه في البلاغة لا بيان امكانه ووجوده ولا حاله وغير ذلك وقد صرح في
المطول ان بيان المقدار لا يقتضي الاتحاد والاقوائية بل يقتضي ان يكون المشبه به على مقدار المشبه لا ازيد
ولا انقص لتعيين مقدار المشبه على ما هو عليه نعم ان المشبه به لا بد وان يكون اشهر اذا كان الغرض من
التشبيه راجعا الى المشبه فما يستفاد من الآية تعليق الانتفاء بعدم الاتيان بما يساويه في البلاغة واما تعليقه
بعدم الاتيان بما يدانيه في البلاغة فبناء على ان ما يدانيه مثله في البلوغ الى حد الاعجاز وان كان القرآن في طرف
الاعلى من البلوغ والفصاحة فلا تنافي في تعليق الانتفاء بعدم الاتيان بما يساويه والتعليق بالعجز عن الاتيان
بما يدانيه وفيه اشارة الى ان المثل في قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله عام يعم ما هو مساو وما هو المشابهة التامة
وما يدانيه اي ما يقارب المساواة وكلاهما بالغ حد الاعجاز فكلاهما مستفاد من صريح اللفظ فانت
مخبر في اعتبار المساواة والمداناة فلا حاجة الى حمل او في قوله او يدانيه الى معنى بل ظهر انه معجز جزاء
لقوله اذا اجتهدتم وقد عرفت انه في المعنى كلامان اختار الجملة الخبرية في الجزاء بما لم يقل فاتركوا العناد
للتنبيه على محل الاختلاف لانه وقوع الانشائية جزاء للشرط بلا تأويل كما في خبر المبتدأ مختلف فيه فمنهم
من اوجب التأويل ومنهم من لم يوجبه ولما لم يصح قوله تعالى فاتقوا النار جزاء حقيقة لعدم الارتباط فيقول
الجزاء الحقيقي الذكر نزل لازمه منزلته بالخبر اولى من الابراز بالانشاء واما الزمخشري فقد رد الانشائية
حيث قال يقول لهم ان استبنتم العجز فاتركوا العناد واما موافقة الجزاء الصوري او تنبيها على ان
الانشائية وقعت جزاء بلا تأويل او مع تأويل مشهور بينهم كانه لا تأويل واما المصنف صوره بما يصلح
للجزاء اتفاقا ولم يعتبر الموافقة للجزاء الظاهري لعدم كونه جزاء حقيقة ولكل وجهة فلا اضطراب تقريره
الشرط ونوكه اذا اجتهدتم توضيحي لقوله فان لم تفعلوا اذ جزم انه يترتب عليه ظهور اعجاز القرآن حيث
اعتبر في جانب الشرط عجزهم عن معارضته جميعا اشارة الى فائدة قوله تعالى ولن تفعلوا الذي معترضة
بين الشرط وما نزل منزلة الجزاء فجعل الجزاء ثم ظهر انه معجز والتصديق به واجب فتفرع عليه قوله فامنوا به
واتقوا العذاب فهو داخل في لازم الجزاء اذ ظهور انه معجز والتصديق به واجب من اسباب الامر بالايمان
والامر باتقاء العذاب اذا لم يؤمنوا به وبهذا البيان انكشف حسن ما اختاره رحمه الله تعالى حيث جعل الجزاء
ذلك ولم يجعل آمنوا او اتقوا الدفع ما اختلج في صدر المتصلفين من انه يلزم الامر بالايمان معلقا باليأس عن
المعارضة بالقرآن مع انهم مأمورون به بالايمان منجزا اذ الا يلزم ان لا يعذب من مات منهم قبل ظهور اليأس

٣ ع: الايتان
٧ او بدايته

٤ والتصديق به واجب

٥ المعدة لهم كذبه

عليها على ترك الايمان وهذا ظاهر لمن تامل وفيها دا ٥ فعبر عن الاتيان الظاهر ان الفاء للتفصيل عن الاتيان المكلف
اى الاتيان به بما يساويه او بما يتبينه مراده بيان المعنى اذ لا مدخل للنفي في هذا البيان ولذا لم يقل فعبر عن عدم الاتيان
قوله بالفعل متعلق بعبر الذي يعم الاتيان وغيره اى بحسب المفهوم وان كان المراد هنا عدم الاتيان به ومراده بالذى
يعم بيان وجه صحة التعبير عن الاتيان بالفعل وهذا التعبير لا يكون مجازا اذا اطلق عليه باعتبار عمومه لا باعتبار
خصوصه الا في زمان التحرير في المطول اذا اطلق لفظ العام على الخاص لا باعتبار خصوصه بل باعتبار
عمومه فليس من المجاز كما اذا رأيت زيدا فقلت رأيت انسانا او رأيت رجلا فلفظ انسان او رجل لم
يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا الفعل هنا لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع
في الخارج على الاتيان وان اريد الاتيان بخصوصه يكون مجازا بطريق ذكر اسم العام وارادة الخاص ٦ اي زاد
هذا بيان الداعي الى العدول عن التصريح بالاتيان المكلف الى ذلك والمراد ايجاز القصر حيث وقع فان لم تفعلوا
موقع فان لم تأتوا بسورة من مثله وهو مؤدى لمعناه والمقام مقام الايجاز ولا كلام اوجز منه كما قال في الكشاف
الا ترى ان الرجل يقول ضربت زيدا في موضع كذا على صفة كذا او شتمته ونكلت به ويعد كيفيات وافعال فتقول
لبئس ما فعلت ولو ذكرت ما انبته عنه لطال عليك انتهى فاختير الايجاز دفعا للسامة والملال وتنشيطا
للسامع بذكر لفظ جديد مع افادة المعنى السديد ولو قيل فان لم تأتوا بلا ذكر المفعول اي ايضا فلا هذا ايجاز
حذف وايجاز الاختصار البلاغي ايجاز الحذف مع ان في تكرار ذكر الاتيان في التعبير لا يستوي مع الايجاز
اعلى اقسام البلاغة وهذا التعبير جرى مجرى الكناية ادم الاستارة في انه اذا انقدم ما انث اتى باحدهما الاخصر
وهذا مراد الزمخشري بهذا جار مجرى الكناية واما ما نقل عن السيد قدس سره بانه لا يقدح في كونه حقيقة
كما اذا جعل الفعل كنى مطلقا كناية عنه مقيدا بمفعول مخصوص فضعيف لما ذكرنا من انه حقيقة في حقه
التحرير التفتازاني المطول في الموضعين في بحث المعرف بلام الجنس وفي بحث الاستعارة ولا يخفى عليك ان في الآية
الكريمة ايجاز الحذف ايضا حيث حذف مفعول تفعلوا في الموضعين ويزيد بهذا حسن يوزن انسب ٨
رتبتها ٦ ودلّ لازم الجزاء وهو فاتقوا النار منزلة الجزاء وهو ظاهر انه مجاز على ما اختاره المصنف الموضع
بسبب الوعيد الاكيد ومن ثم ما يستشكل من ترتب الجزاء على الشرط لان الاتقاء من النار واجب فعلوا او لم يفعلوا
ادم ان عدم الفعل ليس سببا لما ذكر من الجزاء ولا ملزوما له انتهى وجه الدفع ان فاتقوا النار كناية عن
ظهوره اعجازه المقتضي للتصديق والايمان به او عن الايمان نفسه والاول هو الاوفق لتقريره فاندفع الاشكال
معا فوله على سبيل الكناية متعلق بنزل المراد بالكناية مصطلح اهل البيان وهو لفظ اريد لازم معناه كما هو المختار
فذكر الملزوم هنا وهو الاتقاء عن النار واريد اللازم وهو الايمان به وهو الصواب وما وقع في المصباح من انها
ذكر اللازم وارادة الملزوم فمدخول وقد صرح التحرير في شرح التلخيص بانه لا يصح ان يقال ان القاضي جعل
الاتقاء عن النار لازم الايمان الا انه يقال انهما متساويان فاللازم ملزوم ايضا لكنه تكلف تقريبا للكناية
عنه لما ذكر في موضعه ان الكناية كدعوى الشيء ومن هذا ابلغ الكناية ابلغ من التصريح وتهويلا لشأن العناد
حيث اسند اليه العناد وعدم قبول الحق بعد ظهوره الرشاد من دواعي التعذيب بالنار مع الاشتراك

عن الاتيان المكلف بالفعل الذي يعم الاتيان به وغيره

مع الاشتراك ٧ وتصريح بالوعيد بانهم يستحقون بالتعذيب على انكارهم وعنادهم فلولم يسلك مسلك
الكناية لفات تلك اللطائف قوله مع الايجاز كانه اشارة الى جواب سؤال بان يقال انه لو قيل ظهر انه
انه معجز واني التصديق به واجب فآمنوا واتقوا العناد الذي يجر اصحابه الى النار لحصل تلك الفوائد
فاجاب بان تلك المزايا حاصلة في صورة الكناية مع الايجاز بخلاف ما ذكر فانه فيه اطناب والمقام مقام الايجاز
لموافقة الجزاء الشرط فيه ولكون المقام مقام اظهار الغضب والملام لا بسط الكلام واد خال مع على الايجاز
للتنبيه على انه اصل متبوع في هذه النكتة فعلم من هذا البيان ان قوله مع الايجاز قيد للمجموع لا للاخير فقط
وجعل الايجاز وجها مستقلا كما في الكشاف لا يناسب لما عرفت من ان المذكور لا يتم بدونه ولا يحسن بدونه
وصدر الشرطية باي ٢ وهذا البيان جار في قوله تعالى وان كنتم في ريب الخ فلا يظهر وجه ترك التعرض هنا
وقد بيناه فيما مر والحال ٣ اى ومقتضى ظاهر الحال لا مقتضى الحال فان مقتضى الحال ما ذكر في النظم الكريم
كما ستعرفه قوله الذي للوجوب اى للتحقق والثبوت على ما هو مقتضى وضعه فان اذا الشرطية تقتضي الجزم
والقطع بمضمون الشرط ما لم يمنع مانع ولا مانع فيها هنا فان القائل يعين لاقتضاء المقام اذا الذي للقطع
قوله ولذلك ٤ اي لاجل انه تعالى لم يكن شاكا وهذا هو الظاهر ولا يخفى ما فيه الا ان يقال ان البيان على قانون
البليغ فاذا قال الفصيح الغير الشاك ان فلانا على حل هذه المسئلة الغامضة ولو يقدر على
ذلك فكذا فلا اشكال فتقول وصدر بان الذي للشك والحال يقتضي اذا الذي للجزم فان القائل لم يكن شاكا في
عدم قدرتهم ولذلك ٥ نفي قدرتهم معترضا بين الشرط والجزاء فلا اشكال ولا حاجة الى ان يقال الاشارة الى
الى العلم المستفاد من نفي الشك اى ولكونه عالما بنفيه اذ الاستفادة المذكورة غير مسلمة والقول بانه
اشارة الى التصدير بان الذي للشك في غاية البعد وكونه اشارة الى اقتضاء اي ابعد عن المرام وان
كان له وجه في حل المقام قوله معترضة اشارة الى ان قوله تعالى ولن تفعلوا جملة معترضة مع التنبيه على
فائدتها ٦ تهكما بهم اى تحقيرا لهم كما يقول الواثق بقوته الجازم بغلبة خصمه ان غلبتك لم ارحمك
وهو يعلم انه غالبه استهزاء به فالاستهزاء مفهوم في مثل هذا المقام بالفحوى لا بالمبنى ولا بلا لحفظ
حال المخاطب ولهذا قال او خطابا معهم الخ ولعل هذا مراد من قال تهكما بابراز المعلوم في صورة المشكوك
لتربيقهم بانهم يشكون في المتيقن الواضح انتهى وقيل قوله تهكما علة للتصدير بان اى استعمل الكلمة
التي للشك في الامر المتيقن استعمال الضد في الضد تنزيل اليقين منزلة الشك كما استعمل البشارة
في مقام الانذار فكلمة ان استعارة تبعية تهكمية انتهى وهذا وان صح لكنه تكلف والحمل على الحقيقة
في التعريض اسهل الطرق فيما جاء على خلاف مقتضى الظاهر وان احتمل ما ذكره القائل والكناية ايضا
٧ او خطابا معهم اى او هذا من قبيل ما جاء الكلام على وفق اعتقاد المخاطب وحاله فكلمة ان لعدم
جزم المخاطب بالوقوع واللاوقوع والاظن جانب الوقوع فان منهم من يقول لو نشاء لقلنا مثل
هذا اذ الظاهر ان هذا القول بناء على الظن وان احتمل كونه مكابرة قوله على حسب ظنهم اشارة اليه
والتنبيه على ذلك فان لم يكن محققا عندهم ولم يكن مشكوكا ٨ ولن تفعلوا جزم بلا اى مجزوم لا بان الشرطية

٢ التي للشك
٣ يقتضي اذا

٤ سبحانه وتعالى لم يكن شاكا في جزمهم ٥ في نفي اتيانهم

١٣٥

عصام

اما معانه لان النحاة اتفقوا على امتناع اجتماع عاملين على معمول واحد لاسيما اذا لم يختلف عملاهما
واما وجدها فلانه عمل لم راجح واستدل عليه بوجهين الاول قوله لانها واجبة الاعمال لا يتخلف العمل والجزم
عنها الا لضرورة او شذوذ او وجود مانع متصل بالفعل كنون التأكيد والاناث كذا قيل مختصة بالمضارع
فلا بد حين دخل على الماضي اصلا لانه يضعها لقلب المضارع ماضيا فيختص بمضارع ولا اختصاص له زيادة تأثير
في العمل متصلا بالمعمول اي في السعة واما قوله فاضحت معانيها قفارا رسومها كان لم سوى اهل من
الوحش تؤهل فللضرورة الشعر فلا نقض بمثلها والانفصال من اسباب ترجيح عمله لان في ان الامور
الثلثة فانه قد يتخلف الجزم عنه كما اذا دخل على الماضي ولا اختصاص له بالمضارع وقد ينفصل ان عن معموله
كما ينفصل عن جزائه وهذه الامور الثلثة علامة خارجية تفيد رجحان عاملية لم على ان فيكون لها الكل مجردا
لرجحان العمل ولن لم يفد كل واحد منها ولم يذهب الى التنازع لان المحققين صرحوا بان التنازع لا يكون بين
حرفين منهم ابن هشام صرح في كتبه بذلك وقال بعض الافاضل لا يخفى ان اعمال قاعدة التنازع ههنا يخل
بالكلام اذ التقدير حينئذ فان تفعلوا لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي الخ وشرط التنازع الاتحاد في
المعنى فلا يصح بقول من جاز التنازع بين الحرفين مستدلا بقوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا لما عرفت
من عدم استقامة المعنى هنا ولعل تجويز ابي علي الفارسي كما نقل عنه الشاطبي فيما يستقيم المعنى فيه لكن
المشهور هو مسلك الجمهور ۶ ولانها وجدنا من الاستدلالين اي ولانه لم لما صيرته اي المضارع ماضيا
صار كالجزء منه فانها لما اثرت في معناه بقلبه ماضيا اثرت في لفظه وصارت معه كشيء واحد كذا قيل وفيه
نوع مصادرة قوله وحرف الشرط مرفوع معطوف على الخبر المستتر في صارت لا على اسم ان لانه دخوله
على المجموع متفرع على صيرورة الفعل ماضيا كما يدل عليه قوله فانه تركيب الفعل لكن المقدر فوق المصدر
عليه صار مذكورا وترك التأكيد للفصل قوله فانه تركيب الفعل اي الاتيان الخ بحسب الظاهر
انهم تركوا مع انهم قادرون اذ المتبادر من المتداول في الترك عدم الفعل بالارادة او بترك الارادة فالاولى
فانه لم تقدروا الفعل ولن تقدروا ان والقول بان المعنى فان تركتم الفعل الخ لا يدفع الاولوية والحاصل
ان المقصود في مثل هذا المقام نفي القدرة على الفعل لا نفي الفعل وكذا اشار اليه المصنف في قوله تعالى ويعبدون
من دون الله ما لا ينفعهم ولا يضرهم الآية وما كالحرف الشرط كالداخل على مجموع لم والفعل فمحلها محلي
لكن فيه اشكال اذ المحل هو الفعل وحده فيلزم توارد عاملين على معمول واحد في نحو ان لم يقم
اذ محله مجزوم بلم لكونه مجزوما بلام ذلك او للجملة اي الفعل مع فاعله فالنفي ثم لم يعدوها من الجمل التي
لها محل من الاعراب وان كانت للجملة مع الفعل فلا يخلو عن اشكال على كل حال قيل وقد اطال
فيه شارح المغني بما لا طائل له ويمكن ان يقال ان محله القريب مجزوم بلم ومحله البعيد مجزوم بان
ولا نظائر كثيرة او الفعل وحده مجزوم بلم والفعل مع حرف النفي مجزوم بان وبعبارة اخرى الفعل
المنفي وحده مجزوم بلم اذ هي داخلة على المثبت فتنفيه فتأثيره في المنفي وحده بلا ملاحظة النفي والفعل
المنفي مع ملاحظة النفي معه مجزوم بان والى هذا اشارة في كلام المص اذ القضية المشار اليها معدد

معدولة ح فانها ربط السلب لا سلب الربط فيكون حرف السلب جزء فيكون مجموع المحل مجزوما به ۶ ولذلك
اي ولكونه كالداخل على المجموع ساغ جاز اجتماعهما والا لما جاز فانه لم للماضي وان للاستقبال وهما متنافيان
بل واما اذا اعتبر دخول ان على المجموع فانه يفيد استمرار عدم الاتيان المحقق في الماضي فلا منافاة انتهى قوله
عدم الاتيان المحقق لا يلائم ما سبق من قوله فانه العجز قبل التأمل لم يكن محققا عندهم وايضا الظاهر ان
المراد عدم اتيانهم في المستقبل بعد التحدي كما هو مقتضى السوق فانه يقتضي قلب الماضي مستقبلا فان المعنى
هنا على الاستقبال بقرينة قوله ولن تفعلوا ۶ ولن كلا في نفي المستقبل ح وقد فرق بينهما من وجوه كالاختصاص
بالمضارع وعمل النصب وقيل ونقل عن بعضهم انها قد تجزم وهو ليس بمرضي ومن جملة وجوه الفرق ما قاله المص
عنى انه اي لن ابلغ من البلاغة لافادته المبالغة والقول بانه من المبالغة يحتاج الى العذر بان افعل التفضيل يؤخذ
من المزيد عند الكوفيين ح وهو حرف اشارة الى الفرق ايضا مقتضب اي منقطع عن الغير والمص انه ليس
بمنقول عن الغير من القضب بمعنى القطع وهذا مراد من قال انه مرتجل وضع ابتداء هكذا وهذا معنى
آخر للمرتجل وفي التوضيح واذا استعمل اللفظ في غير معناه لعلاقة بينهما فمجاز ولا للعلاقة فمرتجل وهو حقيقة
ايضا للوضع الجديد قوله اصله لا ان حذفت همزة ان لكثرتها في الكلام وسقطت الالف لالتقاء الساكنين
فصار لن وقد جاء على الاصل في قول الشاعر يرجي المرء ما لا ان يلاقي وتعرض دون ابعده الخطوب اي
يرجي المرء ما لا يلاقيه ولن يجيء ورد سيبويه بانه لا معنى للمصدرية في لن كما كانت في ان وانه جاز تقديم معموله
عليه نحو عمرا لن يضرب والخليل انه يقول لا مانع ان يتغير بالتركيب مقتضى الكلمة معنى وعملا اذ هو موضع
مستأنف كذا نقل عن الرضي ومن هذا ظهر جواب ما قيل ان لن تضرب كلام تام وان مع الفعل اسم مفرد
غير تام لانه لما غير اصله غير معناه وصار لمجرد النفي قوله فابدلت الفه نونا كما يبدل النون الخفيفة الفا
في الوقف وكذا التنوين التابع لحركة الفتح ويرد عليه ان المبالغة في النفي لانه لنفي المستقبل نفيا مؤكدا
لم يكن مؤبدا وقد ذهب اليه المعتزلة خلافا لا وايضا لن مختص بالمستقبل دون لا وعمل النصب بخلاف لا
الا ان يقال لما غير لفظه غير معناه كما مر وبعد اللتيا واللتي هذا نزاع لا طائل تحته ۶ والوقود بالفتح اسم
هذا ابتناء على الفرق بين فعول بفتح الفاء وفعول بضمها والاول اسم لما يفعل به والثاني مصدر والاول
يجيء مصدرا نادرا وحتى قيل لم يسمع له ثان وانما هو مقبول وانه لم يجئ كذلك لانه حكى عن سيبويه الفاظ معدودة
وهي الولوع والقبول والوضوء والطهور وزاد الكسائي الوزوع وغيره اللغوب بمعنى التعب فتبصر
سبعة ۶ قال سيبويه بانه يجيء المصدر بالفتح قوله غالب بمعنى تغلب يقال لغة عالية وعلوية وداني
اللغة اعلى اي الفتح كذا قيل ولا يظهر وجه بل الظاهر ان غالب صفة قوله بالفتح على انه مصدر اذا العلوي يليق
للاسم قوله والاسم بالضم عطف على قوله المصدر بالفتح المصدر على الاسم وبالفتح على الضم على حد عطف الاسمين
على معمولي عاملين يكون الامر عكس المشهور قوله ولعله مصدر اي ما جاء بالضم مصدر اسمي به على سبيل
المبالغة نفيد الاشتراك والنام يجعل المفتوح ايضا مصدرا سمي به ليكون القرآن ان متوافقين
لانه يجيء المصدر كما مر على وزن فعول بفتح الفاء نادر ۶ بمعنى حذف المضاف اي المعنى على حذف المضاف

٧ كالداخل على المجموع
و لانه قال تعالى

لم يكن لتخصيصه ٢ وذلك قوله تعالى اعدت للكافرين الا ان يقال ان هذا التعذيب غير ذلك لانه بايقادها وجعلها
بقدرته مما يشتعل كالحطب وتعذيب ما نفى الذكوة باحمائها وكيهم لانهم لما تداووا بجمعها كانه آخذوا
الكي كما قال تعالى فتكوى بها جباههم الاية وشتان ما بينهما كذا قيل ولا يخفى ما فيه لانه بهذا الوجه يقتضي
ايضا عدم تعذيب الكفار بها الا بالاحماء والكي لا بالاشتعال في جهنم والايلام وقوله تعالى اعدت للكافرين
فالوجه للتخصيص هو ان هذا العذاب في الكفار للخلود والتأبيد هو الكامل المتبادر عند الاطلاق ٣ كأن عذاب المسلمين
لانقطاعهم كلا عذاب بالنسبة الى عذاب الكفار ٥ وقيل حجارة الكبريت وجه التمريض ظاهر من تقريره وهذا
اضعف كما ان الثاني ضعيف ولذا اخره عنه وبالغ في الانكار قوله تخصيص بغير دليل بخلاف التفسير الاول
الى بقين فانه قوله تعالى انكم وما تعبدون دليل على التفسير الاول وقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الاية
قرينة على التفسير الثاني والقول الثالث بعضه بعضا كما هو المشهور والمراد بالتخصيص هنا التقييد اذ
في الحجارة وذلك انه نقول الجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق عند عدم القرينة على العهد فهذا عام خص
منه البعض بدليل كما عرفت وكذا الناس عام خص منه البعض بدليل انه اعدت للكافرين ٥ وتعاقم لم يسبقها
عني به جواب عن قولهم ان القرينة العقلية قائمة عليه لانه لا يتقد من الحجارة غيره مع انه الثابت في التفاسير
المأثورة دون غيره فانه اخرجه مسندا في السنن وصحح روايته عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم
الطبراني والحاكم والبيهقي وغيرهم وحاصل الجواب ان صحة هذه الرواية غير معلومة ولئن سلم صحته فلا
بد وان يكون ماولا بانه الحجر كلها اي الاحجار التي يعبد ومنها تلك الذي لحجارة الكبريت ١ والداعي الى هذا
التأويل كون المعنيين الاولين مؤيدا بالايات كما عرفته والتفسير الوارد عن الصحابة فيما يتعلق بامور
الاخرة له حكم الرفع باجماع المحدثين لا يفيد اذ الاخبار الآحاد لا تقاوم بالآيات وكذا القول بانه قد رجح كثير
من المفسرين وعللوه بانه اشد حرا واكثر التهابا واسرع ايقادا مع نتن ريحه وكثرة دخانه وكثافته وشدة
التصاقه بالابدان فلتخصيصه وجه وجيه روايه ودرايه ضعيف لما عرفته من انه مثل هذا لا يعارض ما ذكره
المصنف ايده بالاية الكريمة ولقوله انه الاحجار كلها في النشاة الاخرى في غاية من الصفة لحجارة الكبريت ثبت في البعض
من البعض بعدما حقق المصنف انه بحيث لا مجال للانكار نقل هذا المقال بحيث يوهم الاشكال ٥ ولما كانت
الاية مدنية ٦ هذا شروع في بيان وجه تعريفها هنا وتنكيرها في سورة التحريم مع انها نار واحدة مذكورة بصفة
واحدة فلم عرفت هنا ونكرت هناك ولم يعكس او عرفت في الموضعين او نكرت فاشار الى وجه ما اختير في النظم الجليل
فقال ولما كانت الاية اي هذه الاية فاللام للعهد مدنية قوله نزلت بعدما نزلت ٦ تفسير لكون الاية مدنية واشارة الى
ان هذه الاية كونها مصدرة بيا ايها الناس وما في التحريم بيا ايها الذين آمنوا لا ينافي ما ذكر لانه ما ذكر عن علقمة
من انه كل شيء نزل فيه يا ايها الناس فهو مكي قد سبق توجيهه لكن قالوا ان سورة التحريم وجميع آياتها مدنية بالاجماع وقد
صرحوا به في هذه الاية بخصوصها فلا وجه للقول بان تلك الاية وحدها من التحريم جاز ان تكون مكية ان صح الاجماع الا
ان يقال ان الاجماع غير مسلم ويجاز كون السورة مدنية وهذه الاية مكية نزلت قبل الهجرة او نزلت بمكة ولو بعد الهجرة
هذه الاية نزلت بعدما نزلت تلك الاية وهذه النكتة تبنى المناسب لكلام المصنف لكن لا تخلو عن ضعف فالاولى ما يقال

٢ اعداد هذا النوع من العذاب بالكفار وجه

٣ وابطال بالمقصود

٤ اذ المعنى تهويل شانها بحيث تتقد بما يتقد به غيرها والكبريت يتقد به كل نار وان ضعفت فان صح هذا عن ابن عباس رضي الله عنهما فلعله اراد به ان الاحجار كلها لتلك النار كحجارة الكبريت لسائر النيران

والحجارة هي التي يعبد لانهم بزعمهم كانوا... قال ابن دريد... الكبريت يحمر... والكبريت الاحمر... الياقوت او الذهب

٦ يعني قوله تعالى في سورة التحريم نارا وقودها الناس والحجارة وبمعونه صح تعريف النار ووقوع الجملة صلة

ان المعنى على حذف المضاف مع تقديره في النظم كما قال اي وقودها اضراق الناس ظاهره بقراءة الضم فيعرف
حكم قراءة الفتح بالمقايسة اذ الوقود بالفتح كما ترجح اسما ومصدرا كما نبه عليه بقوله وقد جاء المصدر
بالفتح فانه اريد به الاسم سواء كان بالضم او بالفتح فالامر هين وان اريد به المصدر فيما قرأ بالفتح او بالضم
فعلى تقدير المضاف ولو اريد به مصدر فيهما سمي به ما يوقد به مبالغة كما صرح به آنفا لكان مستغنيا عن
تقدير المضاف وابلغ اذ بعد تقدير المضاف لا بد من تقدير آخر اذ الوقود ليس عين الاحتراق فالمعنى وقودها سبب
احتراق الناس وفيما ذكرنا غنى عن ذلك ٥ والحجارة جمع حجر ١ قد يطلق الجمع على اسم الجمع ولعل مراد المصنف
قال ابن مالك في التسهيل انه اسم جمع لغلبته وزنه في المفردات وهذا اولى من القول بانه جمع فعالة بالكسر
جمع لفعل بتحريك شذوذا وان كان هو مقدما قيل ٢ بلا مرية والمراد بها الاصنام لا مطلق الحجارة وان
ذكرت مطلقة اذ التقييد بالمطلق وتخصيص العام بدليل شائع ذائع ومن هذا قال ويدل عليه يريح بكون المراد
بالناس الكفار لا الاعم منهم ومن العصاة من الموحدين وفي تقرير المصنف تنبيه على ذلك التي نحتوها لا اولى
اطلاق الكلام منه وقرنوا بها انفسهم اشارة الى وجه اقترانها بهم في دار الانتقام وعبدوها دالة
عبادتهم ليتقربوا بهم الى الله زلفى والى ذلك اشار بقوله وطمعا في شفاعتها في امور الدنيا من مهماتهم او
في الاخرة لو كان البعث فلا اشكال بانهم لا يصدقون الحشر والآخرة قوله تحملها شتم كناية عن شرفهم
وعن نتيهم اصل المكانة المكان وهو محل لكونه تجوز للقرب والمرتبة والحمل للاصنام وضمير العقلاء في بعض
النسخ لكونه المعبودية من خواص العقلاء ومن نسخة بمكانتها وهو ظاهر وفي بعضها باللام بدل الباء اي لكونها
قال المصنف في سورة نوح في قوله تعالى ولا تذرن ودا ولا سواعا الاية تلك هي اسماء رجال صالحين كانوا بين
آدم ونوح فلما ماتوا صوروا ابتركا بهم فلما طال الزمان عبدوا وقد انتقلت الى العرب انتهى وبهذا ٤
زعمهم بمكانتها عند الله تعالى فتأمل قوله ويدل عليه قوله تعالى انكم وما تعبدون الاية فانه هذه الاية
نص فيه فانه قوله تعالى انكم في معنى الناس وما تعبدون من دون الله في معنى الحجارة حصب جهنم ٥ في معنى
وقودها وانما قلنا كما لتفسيرها بهذه الاية ولكنه وما نص فيه بدليل وما تعبدون وان كان عاما لغير الحي
ايضا كالشياطين وغير ذلك من الجمادات فالدلالة باعتبار عمومه الحجارة والمراد بحصب جهنم ما يرمى به اليها
ويهيج به فيعذب الكفار بتلك الحجارة التي ترمى اليها وتشتعل نار جهنم بها ولهذا قال عذبوا بها حيث هم
وصيغة المعنى لتحقق الوقوع وهذا عذاب جسمي في وقوله اوبنقيض ما كانوا ٧ اشارة الى عذاب
روحاني للفظ او لمنع الخلو ولو قدمه لكان اولى اذ العذاب الروحاني اقوى مؤكدة في تحسرهم بالحال المهلك اي
ابقاءهم في الحسرة وهي اشد الغم والحزن والندامة عليها فات قيل وفي نسخة كما في الكشاف في تحسرهم
بالحال المحجة من الحسرات والمناسب لعذاب الروحاني هو الاول ٥ وقيل الذهب والفضة لكن لا مطلقا
بل الذهب والفضة التي كانوا لا يؤدون زكوتها فانه لما ادي زكوتها فليس بكنز يترتب عليه العذاب
فمراد المصنف بقوله التي كانوا يكنزونها ما ذكرنا وقد صرح به المصنف في سورة التوبة والفضة والذهب يسمى
كما في القاموس وقد ورد في الحديث وما كان بهذه المثابة مانع الزكوة لم يرض به المصنف فقال وعلى هذا لم

١ حجر كجمالة جمع جمل

٢ والانتفاع بها

٣ واستدفاع المضار

٥ من دون الله حصب جهنم ... تكذيب الكافرون بما كنزوه

٧ يتوقعون زيادة في تحسرهم

٨ ويغترون بها

ان كون الصلة معلومة انما اشترط في غير مقام التفخيم والتهويل كما نقل عن ابي حيان في شرح التسهيل اويقال
انهم سمعوه من اهل الكتاب قبل ذلك او سمعوه ادركوا منه نارا موصوفة بتلك الجملة فجعلت صلة
فيما خوطب الكفار به واما المؤمنون فقد علموا ذلك بسماع منه عليه السلام فلا يلزم انتساب تلك الصفة التي
وقودها الناس والحجارة الى الموصوف اي نارا معلوما لهم فوجه تنكيرها مع انها معهودة بهذا الانتساب
انه قصد التهويل والتشديد مع الاشارة الى الحضور في الذهن ولظهوره لم يتعرض المص لتوضيحه حيث لم يقل
وانما صح تنكير النار على ان ما اشتهر من ان الاخبار بعد العلم بالنسبة اوصاف وكما ان الاوصاف قبل العلم
اخبار بناء على الاغلب لما ذكرنا في توضيح قول المص وجملة الذي خلقكم ما حاصله ان صاحب الكشف
اشار في قوله تع هدى للمتقين الى ان الخطاب ان لم يكن من عمرو تفصيل كانت كاشفة لما يشار الى ان يقل العلم
بها فتكون اوصافا ق فانه يجب ان تكون تلك الجملة الواقعة صلة قصة معلومة اما بالفعل او بالتمكن
بالعلم ومع هذا انه حكم اغلبي لا كلي لما عرفت من انه يجوز كون الصلة غير معلومة حين قصد التفخيم والتهديد
ق هيئت لهم لاعدو والعتاد احضار الشي قبل الحاجة اليه فرد ذلك عدة وعتيد ومنه اخذ الاستعداد او تركه
وجعلت عدة كالعطف التفسيري بل التفسير لا عدت هو بهذا الان فيه بيانا ما اخذ الاشتقاق وان بهمزة الافعال للتعدية
والجمل وحيث لام معناه فلواضح لكن اولى والعدة ما اعددته لحوادث الدهر من المال والسلاح يقال اخذ الاهب
عدته وعتاده بمعنى كما في الصحاح قوله لعذابهم تنبيه على حذف المضاف وجعل النار عدة لهم للتهكم كجعلها نزلا
وفيه تنبيه على ان النار بالذات معدة للكفار وللعصاة بالعرض صرح به في سورة آل عمران في قوله وقوى اعتدت
من الافعال كقوله تع واعتدنا لهم عذابا اليما فيكون بتخفيف الدال من العتاد بفتح العين بمعنى العدة فالقرانين
بمعنى واحد فانه مأخذ الاشتقاق وان كان متغايرا بينهما لكن المعنى متحد ق والجملة استئناف اي استينافا نحويا اي ابتداء
كلام قطع مما قبله ولم يعطف على الصلة السابقة اعني متانة يجعل مقصودا بالذات بالافادة غير تابع لما
قبله او استئنافا بيانيا في جواب لمن اعدت بالذات فهذا القيد يدفع الاشكال وهو ان العصاة من الموحدين يدخلون
الا انهم حلون النار مع انه خلاف الاجماع لانه كما عرفت انها معدة لهم بالعرض فلا حاجة الى الجواب بان النار التي
وقودها الناس والحجارة نار مختصة بالكفار خاصة ونحوهم نارا غيرها ولهذا شرح هذا العقول بهذا الفاني اذا استدل على
ذلك بقوله تع وا تقوا النار التي اعدت للكافرين وجعلها صلة بعد صلة كما في الخبر والصفة او بتركه العاطف
ضعيف اما الاول فلما قال ابو حيان ان تعدد الصلة غير جائز عندهم وان اوهم كلام الامام المرزوقي حيث قال في شرح
قول الهذلي بارني التي تهوي الى كل مغرب اذا اصفر ليبط الشمس حان انقلابها يجوز ان تتم الصلة عند
قوله مغرب ويكون اذا اصفر كلاما آخر ويصح ان تكون صلة بانفراد وكان المراد بارني التي تقفل اذا وهو تعود
الى المغارب وتقفل اذا ايضا وهو انقلابها بالعشيات لكن لو عطف عليه بالواو كان احسن وابين ويكون
كقولك الذي يأكل ويشرب وحروف العطف يحذف من اثناء الصلات اذا تتالت والصفات كثيرا انتهى
كذا قيل لكن لا خلاف لما تقرر عند الجمهور من عدم الجواز لم يلتفت اليه محققو التحرير التفتازاني وعندك
انها صلة بعد صلة كما في الخبر والصفة فان ابيت بناء على انه لم يسطر في كتاب فلكن عطف بترك العاطف

والتعريض على الجحود والتوبيخ في المعارضة بالتقريع والتهديد و تعليق الوعيد على عدم الاتيان بما يعارض اقصر سورة من سور القرآن بوجوه

دال على النبوة من وجوه

ق في الآيتين دليل المراد بالدليل دليل وهو اصطلاح الاصول والظاهر في الآيتين دلالة على
النبوة وحمل الدليل على المعنى اللغوي وهو الارشاد اي الدلالة ليس ببعيد ق الاول ما فيهما من التحدي الى حال
ان العرب العرباء مع غاية الفصاحة وتهالكهم على المعارضة تدل على اعجازهم وعدم قدرتهم على معارضته
باقصر سورة منه حتى خاطروا بمهجتهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن
احد منهم الاتيان بشيء مما يدانيه فدل قطعا على انه من عند الله تع تعالى يصدق دعوى النبي عليه السلام على
عادته فثبت دلالة الآية على النبوة فلا يلتفت الى وهم من قال بان عجز طائفة مخصوصة لا يوجب الاعجاز وعدم الاتيان
في زمان مخصوص لا يوجب صحة صدق الاخبار بانهم لا يأتون به فيما يأتي من الزمان بل غاية الامر ثبوت ذلك
بعد انقراضهم ان اختص الخطاب بهم والا فبعد انقراض الدنيا انتهى ففيه خلل من وجوه اما اولا فلان ذلك
جار في كل معجزة فان عجز القوم المخصوص لا يوجب عجز من عداهم فلا يثبت نبوة نبي من الانبياء عليهم السلام
ما لم يظهر عجز كل من بعث اليهم اما بانقراض عصرهم او بانقراض قوم بعث اليهم فما هو جوابكم فهو جوابنا واما
ثانيا فلان عجزهم علم بعبارة النص وعجز غيرهم بطريق الدلالة اذ البلاغة والفصاحة وايراد الكلام على مقتضى
الحال متحققة في صفي عدنان وقحطان فيدل على ان الكمال كما اشار اليه المص هنا وفي الديباجة
فلما عجزوا عن ذلك فعجز غيرهم يعلم بطريق الاولوية على ان قوله تع ولن تفعلوا ينفي ذلك الوضاحة بانهم لا يأتون
به في كل زمان من الازمنة الآتية بعد ذلك وكذا قوله قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن
لا يأتون بمثله الآية لان لن للتأبيد وايضا ان التحدي كان عاما لمن يتحدى به من بلغاء عصره ولو لم يعارض
وغيرهم ثم عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتمييز بين مراتبها فلا اعتداد به ولا ايراد في ذلك
لثبوت الاعجاز بمجرد ذلك الاعلام كذا في شرح المواقف نظيره ثبوت الاعجاز للسحرة في قوله حين صارت
العصا ثعبانا فثبت كونه معجزا وكذا اليد البيضاء فكيف لا اسماع لانه يقال لا يثبت كونه معجزة بعجز قوم مخصوصين
بل ثبوت ذلك بعد انقراضهم كذلك لا اسماع هنا وبالجملة ايراد مثل هذه الشبهة يؤدي الى القسمة العقلية
والتحدي مستفاد من قوله تع فأتوا بسورة والتحريض على الجد من قوله تع وادعوا شهداءكم والتقريع متعلق
بالتحريض والتقريع اللوم الشديد والتقريع والوعيد من قوله تع فاتقوا النار التي الآية وكونه السورة اقصر
لانها اقل سورة والتحدي بها ابلغ في دفع الخصم المعاند اذ ربما يمكن ان يقال ان التحدي لكون السورة طويلة
ولانها اقل ما يصدق عليه فيحمل عليه لو تحقق انهم مع كثرتهم دفع ما يقال ان عجز طائفة مخصوصة
عن المعارضة لا يدل على الاعجاز فاشار الى دفعه بقوله مع كثرتهم فكل عجز واعي ذلك العلم
عادة انه يجوز عجز ابد الدهر اذ لا يتصور زيادة على ما كانوا عليه من العدد والعدد كذا قيل وفيه
من التفصيل ما لا مزيد عليه والمهج بضم الميم وفتح الهاء جمع مهجة بمعنى الروح ق والثاني انهما
يتضمنان الاخبار عن الغيب والاخبار عن الغيب مستفاد من قوله ولن تفعلوا ولا يلزم منه تضمن كل ذلك
نفس كل واحد منهما بل من جملة اصدهما كالآية في النص فان الفعل المنفي يبلى في الخبر عبارة
عن الاتيان بالسورة المذكورة في الآية الاولى كانه قيل ولن تأتوا بالسورة التي امرتم باتيانها اظهرها

لتحديهم فلا اشكال بان المتضمنة للاخبار عن الغيب هي الاية الثانية فقط ولما كان في الاية اخبارا عن الغيب
على ما هو به يكون من المعجزات كما صرح به في تفسير قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون حيث قال وفي الاية اخبار بالغيب على ما هو به ان اريد بالموصول اشخاص
باعيانهم فهي من المعجزات ولم يذكره هنا لما ذكره في مثل هذا كما عرفت وكما سياتي ولم يصب من قال لقد
احسن اعتبرنا الاخبار المذكور دليلا للنبوة من جهة كونه اخبارا عن الغيب لا من جهة انه معجز
لان الاعجاز لا بد فيه من التحدي ولم يثبت وقوع التحدي من جهة كونه اخبارا عن الغيب لان المراد بالمعجز
ما من شانه ان يكون معجزة وقت التحدي وباب المجاز مفتوح حين تحقق القرينة والعلاقة وهنا كذلك
وقيل قال في شرح المواقف الشرط الرابع للمعجزات ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له
وهل يشترط التصريح بالتحدي وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم والحق انه لا يشترط بل يكفي قرائن الاحوال
انتهى وما ذكرناه جواب آخر من جانب من اشترط التصريح بالتحدي ولما كان الاخبار عن الغيب واقعا من مدعي
النبوة فذلك الاخبار يكون دليلا على النبوة ولا احتمال لكونه كرامة وان امكانه واقعا عمن لم يدع النبوة
مع محافظة الحدود يكون كرامة وشتان ما بين المدعي للنبوة وغيره فلا اشكال بهذا هنا كما صدر عن بعض
الناس ح فانهم لو عارضوه بشيء معتد به وان عارضوا بما ليس بشيء كما نقل عن مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل
وما ادريك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل لا يسع خفاؤه كيف لا وقد نقل عنه الاشتغال بالمعارضة
الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء كمعارضة مسيلمة بما مر وبقوله والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا
والطابخات طبخا فالآكلات اكلا وهناك ترى مع كونه سرقة ضحكة لاولي الالباب فلو عارضوه بما يعتد به لنقل
كما نقل ذلك عن المسيلمة ح سيما والطاعنون واصل استعمال سيما بلا لكن قد يحذف كما حكاه الرضي وقول
الدماميني الحلم اقف عليه لا يسمع فان نقل الشيخ الرضي كاف في ذلك لكنها مرادة ولهذا لا يتفاوت المعنى
والواو التي تذكر بعدها اعتراضية ذكره الرضي ايضا وقيل عاطفة على مقدر كانه قيل لا سيما المعرضون
عنه والطاعنون وهذا ضعيف والكلام في لفظة ما واعراب ما بعدها قد مر توضيحه في اوائل سورة البقرة في
قوله سيما وقد راعى في ذلك ما يجب عنه الاديب ا ه والطعن هو القدح في الشيء باليد وما هو معيب اليه
بزعمه والذب بمعنى الدفع ح والثالث انه عليه السلام لو شك في امره وبهذه المعارضة مع كثرتهم
وكمال فصاحتهم من جملة معجزاته عليه السلام فان مواجهة الواحد الجم الغفير من البلغاء الكاملين
في البلوغة الحريصين على الغلبة والعالم بغلبتهم اضاربوا بالسيوف بالحروب ليس الا الثقة بالله تعالى وعدم
اضرارهم مع تمالؤهم على ذلك ليس الا بالعصمة تعالى ولهذا قال في سورة هود في قوله تعالى فكيدوني جميعا
ثم لا تنظرون وهذا من جملة معجزاته فان مواجهة الجم الغفير من الجبابرة القتال العطاش الى اراقة
دمه بهذا الكلام ليس الا الثقة بالله تعالى الخ وهذا مراد المصنف وان كان فيه نوع اجمال وقد اوضح
مراده وليس مراده انه عليه السلام لم يشك في امره حتى يقال ان عدم الشك الوهمي في دعواه لا يعتبر دليلا
على صحة مدعاه لجواز ان يكون جزمه غير مطابق للواقع بل مراده على ما قررناه مواجهة الجم الغفير

لا امتنع خفاؤه عادة

١٤١

الجم الغفير بالدعوة الى المعارضة بهذه المبالغة المؤدية الى المقاتلة ليس الا الثقة من الله تعالى وعدم الاضرار
ليس الا بالعصمة وبهذه الحالة تصديق من الله تعالى وهذا معنى المعجزة فقوله لو شك في امره لما تسبب
جسارته عليه السلام على تلك المواجهة لان تيقنه لحقيته ما عنده معجزة وبهذا البيان اندفع ما قيل
انه انما يدل على صحة نبوته عليه السلام لو ثبت عصمته عن الخطاء وهو فرع ثبوت نبوته عليه السلام
فاثباته به مصادرة ح قوله وقوده حطب بدال وحاء مهملة وصاد معجمة منصوب معطوف على انه يعارض مضارع
وحطب بحطب كمنع يمنع بصيغة المبني للفاعل مثل قوله تعالى حصب جهنم وحصبة الاية بمعنى الرائلة وهو اسم
من وحطب الرجل ثم شاع حتى صار حقيقة فيما ذكر ح دل على النار مخلوقة الآن اي دلالة غير
قطعية وهذا مذهب اهل السنة خلافا للمعتزلة ودليلهم قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها الاية
فتعارض الدليلان فتبقى قصة آدم وحوا عليهما السلام سالما عن المعارضة وتمام تفصيله مذكور في
علم الكلام وتسبق الاشارة الى ان النار اعدت بالذات للكفار واما عصاة الموحدين فلا يخلدون فيها
ولا يعذبون باشد العذاب ولا بالعذاب المهين بل عذابهم للتنقيح والاستعداد دخول المقام الابهى
اذ الطارى على صاحب الدار ليس مثله في لزوم سكنها وتلبسه بما فيها لنطفه عليها كذا قيل وفيه
ما لا يخفى ح عطف على الجملة السابقة اي مجموع قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا الآية والمعطوف
مجموع قوله تعالى وبشر الذين امنوا الى قوله خالدون اذ هذا من قبيل عطف القصة على القصة وهو ان يعطف
جمل متعددة مسوقة لمقصود على مجموع جمل اخرى مسوقة لغرض آخر فلا يطلب فيه التناسب في الخبرية والانشائية
ولا المشاركة في احاد جملها بل يطلب التناسب بين القصتين والى هذا التفصيل اشار المص بقوله والمعتبر
عطف حال من ا ه للاشارة الى ان المعتبر في عطف القصة على القصة تناسب القصتين في الغرض
المسوق له كل واحد من القصتين وهنا كذلك اذ بين الغرضين تناسب تضادا اذ حال من امن الايمان
بالقرآن في الدنيا التنعم بنعيم الجنان في العقبى وحال من كفر الانكار بالقرآن والعذاب بالنيران
في دار الانتقام والايمان والتنعم ضد الكفر والتألم قوله على ما جوت ح اشارة الى ربط هذه الآية
بما قبلها والمراد بالجملة هنا معناها اللغوي لا ما اصطلح عليه النحاة ولهذا فسر الجملة بالمجموع في
الموضعين قال النحرير التفتازاني وحاصله انه عطف مجموع على مجموع لا باعتبار عطف شيء من هذا
على شيء من ذلك وقد يقع مثل هذا في المفردات كما قيل في قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن
ان الواو الوسطى لعطف مجموع الصفتين الاخيرتين على مجموع الاوليين وقال بعض من هذا
من قبيل عطف القصة على القصة اي مجموع جمل متعددة على مجموع جمل اخرى وهذا وجه وجيه
وانما الاشتباه في المثال اي مثال صاحب الكشاف فان قولك زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمرا
بالعفو والاطلاق فان قوله زيد يعاقب بالقيد والارهاق تشتمل على جملتين كبرى وهي زيد يعاقب
وصغرى وهي يعاقب وقولك بشر عمرا بالعفو والاطلاق جملة واحدة عطفت في الظاهر
على ما ليس يصح عطفها عليه من احدى الاوليين والجواب انه اشار بما ذكره الى القصتين متناسبتين

فكأنه قال زيد يعاقب بالقيد والارهاق فما اسوء حاله وما اخسره فقد ابتلي ببلية كبرى وبشر عمرا بالعفو والاطلاق فما احسن حاله وما اربحه انتهى ولا يخفى ان مثل هذا التوجيه يمكن في اكثر ما يظن عدم صحة العطف فيه اذ تصحيح العطف بالتقدير ايسر في كل موضع مما لا يستره في الكلام فالوجه ان صاحب الكشاف اشار بهذا المثال الى ان عطف القصة على القصة لا يشترط كون المتعاطفين جملا متعددة بل يكفي كون احدهما جملا متعددة ويؤيده ان الفاضل الجلبي جوز عطف نعم الوكيل على حسبي في قول المحقق التفتازاني وهو حسبي ونعم الوكيل عطف القصة على القصة بلا ملاحظة الاخبارية والانشائية انتهى ولعله اخذ ذلك الجواز من قول صاحب الكشاف زيد يعاقب الخ بكون نعم الوكيل جملتين على تقدير ان يكون وهو حسبي او حسبي جملة واحدة في قول صاحب الكشاف وان علم كون المتعاطفين جملا متعددة تفهم من اشارته بهذا المثال جواز ما ذكرنا فلا يرد على الفاضل الجلبي ما اورده ارباب الحواشي من ان شرط العطف في عطف القصة كون الطرفين جملا متعددة ان نسب صحة عطف القصة على القصة لا تحققها في الصورة فالمانع من ذلك تجويز تشبيها اي ترغيبا لاكتساب ما ينجي وهو الايمان والعمل الصالح الاوفق لقوله تعالى لها ما كسبت كما بينه المحقق تكسب ما ينجي من الهلاك والشقوة المؤبدة وتثبيطا اي تأخيرا ومنعا عن اقترافه اي عن اكتساب ما يردي اي يهلك اهلاكا لا منجى منه لا عطف الفعل على الفعل اي مع فاعله وحاصله لا عطف الجملة الفعلية على الجملة الفعلية لا اختلافهما خبرا وانشاء وهذا لكمال الانقطاع بينهما يمنع العطف فيصار الى عطف القصة بلا ملاحظة الخبرية والانشائية ومن قرأ فيعطف بالنصب عطف على يطلب وقيل لعطفه على يجب او على فاتقوا عطف على قوله على الجملة السابقة باعادة الجار لطول ذكره ولما كان هذا العطف غير صحيح بحسب الظاهر اما اولا فلانه لا بد من ارتباط بالشرط المذكور اي فان لم تفعلوا لعطفه على جزائه والربط خفي واما ثانيا فلانه يلزم منه عطف امر مخاطب على الامر لمخاطب آخر من غير تصريح بالنداء حاول بيان وجه يجب يندفع به الوهمان المذكوران فقال لانهم اي حاصله ان المخاطب بالامر الاول وان كان الكافرين المعارضين ظاهرا لكن في الحقيقة خطاب للرسول عليه السلام لان معنى فاتقوا فانذرهم بالنار فيتحد المسند اليهم في المتعاطفين فيرتفع الاشكال الثاني واما دفع الاشكال الاول فلان قوله فاتقوا ليس بجزاء حقيقة بل كناية عنه كما في توضيح نفس الجواب ان قوله فاتقوا انذار للكفار وقوله وبشر امر بتبشير المؤمنين وكل منهما مرتب على عدم المعارضة بعد التحدي كما قرره من ان تبشير المؤمنين كتخويف الكافرين مرتب على عدم معارضة الكفرة اذ حينئذ ثبت كون القرآن معجزا ويتحقق صدق النبي عليه السلام فيكون التصديق سببا للتبشير بالثواب والتكذيب للانذار بالعقاب وبهذا القدر من الربط المعنوي كاف في عطفه على ذلك الجزاء وان لم يكف في جعله جزاء ابتداء هذا اذا اريد بالمؤمنين المؤمنون من المعارضين بعد التحدي واما اذا اريد بهم مطلق المؤمنين ففي هذا الربط خفاء وان اريد المؤمنون الذين آمنوا بلا معارضة فعدم الربط اجلى واحرى

مطلب عطف القصة على القصة بلا جمل متعددة

قال بعض المحشين لا نم اشتراط تعدد الجمل في الطرفين البتة بل الظاهر المعهود والتقدير عدم اشتراط ذلك والمتعاطفين انتهى وبالجملة تحقق التناسب المناسب في الغرض المسوق له كونه محل للعطف بين جمل متعددة ودون العطف بين الجملتين في مثل زيد يعاقب الخ كلام بحث لا بد له من بيان فارق منه

نقيضه حتى يجب ان يطلب له ما يشاكله من امر او نهي فيعطف عليه

لانهم اذا لم يأتوا بما يعارضه بعد التحدي ظهر اعجازه واذا ظهر ذلك فمن كفر به استوجب العقاب ومن آمن به استحق الثواب وذلك يستدعي ان يخوف هؤلاء ويبشر هؤلاء

بشد عن ان البعض كما اشار اليه النبي عليه السلام هؤلاء الكفرة كانه قيل انذرهم هؤلاء الكفار بعد ظهور الحق والصواب فبشرهم الموئمنين كما قال وبشر الآية منه

وبشرهم

واحرى موكد ومن آمن به اسحق حيث عطف على قوله فمن كفر به المتفرع على ظهور الاعجاز وبشر الى ان المراد بالمؤمنين المؤمنون من المعارضين المحجوجين مع ان الظاهر المتبادر مطلق المؤمنين الى يوم الدين فلا جرم ضعف هذا الاحتمال لانه مع ما فيه من التعسف البعيد الذي لا يليق بالنظم الجيد يستلزم بحسب الظاهر التخصيص المذكور ومن هذا ظهر حذر ما قيل ان هذا العطف يشتمل على جهات من الحسن منها قرب المعطوف ومنها رعاية الجهة اللفظية والوهمية بين بشر وفاتقوا لانه في معنى فانذر والجهة العقلية لا تقابلهما في السببية فان ما ذكره وجه صحة العطف وهو موجود في الوجه الاول كما ذكرنا ثم بما ذكره من تعدد الجهة الجامعة لا يقاوم التكلف الذي التزم فيه كما ترى فالوجه الاول في غاية من العلو والبهاء ونهاية تهذيبه العطف على ان ظرف ذهب صاحب المفتاح الى انه عطف على قل مقدرا قبل يا ايها الناس اعبدوا فيكون حينئذ مثل قوله تعالى وقل اني انا النذير المبين كما انزلنا على المقتسمين حيث اسند الانزال الى نفسه عليه السلام وهو فعل الله تعالى لقربه واختصاصه كما ان اسناد الملائكة الفعل الى انفسهم في قوله قدرنا انها لمن الغابرين لذلك الاختصاص فلا اشكال بانه لا يصح قل ان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا لو روده مثل هذا في التنزيل الجيد كما عرفت ولا يحتاج في دفعه الى ان يقال والمعنى قل ان كنتم في ريب مما نزل الله على او يقدر القول اي قل قال الله تعالى ان كنتم ثم وليت شعري كيف يجترؤا على تغيير النظم الكريم بتغيير كثير مع ان اسناد الفعل الى غير ما هو له شائع في كلام البلغاء لا سيما في كلام الله الاعلى فتفكر فيه العقل يتحير ومن هذا القبيل قوله تعالى وما انا عليكم بحفيظ اي وما انا منذر والله هو الحفيظ عليكم قال المحشي ان هذا الكلام ورد على لسان الرسول عليه السلام وقال صاحب التلخيص هو عطف على محذوف قبل قوله وبشر اي انذر الكافرين بالنار وبشر الذين آمنوا ولا يبعد ان لا يكون للعطف فيكون كلاما مبتدأ مسوقا للامر بتبشير المؤمنين اثر ترهيب المشركين لما ذكره من جري العادة الالهية من ان يشفع الترغيب الخ فصاحب التلخيص يضطر الى ان يقال ان جملة انذر جملة ابتدائية وبشر عطف عليه ق وانما المراد الرسول عليه السلام بهذا ان قيل ان الخطاب مختص به عليه السلام كما هو الظاهر المتبادر يتبع حكم عالم كل عصر او كل احد بكون الخطاب له حظا بالاسنة مالم يكن خصيصا به عليه السلام وقد صرح بالمصنف في قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الآية او عالم كل عصر فيدخل الرسول عليه السلام دخولا اوليا وفيه اشارة الى ان الخطاب المتناول عام للمعدومين فضلا عن الموجودين الغائبين وقد مر الكلام فيه في قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا وليس التعميم يختص بمذهب المالكي او كل احد يعني التقديرين بكون الخطاب على غير اصله وهو كونه لمعين لكون الخطاب فيهما لغير معين فيكون من الخطاب المستعمل في غير معين مجازا مرسلا او استعارة مصرحة والعموم الشمولي مستفاد من القرينة والا فيفيد الشمول البدلي فيراد به فرد غير معين وقد اوضحنا هذا المقام في شرح الرسالة العلمية بعون الله العلام قوله ولم يخاطبهم اي المؤمنين كما خاطب الكفرة اي بحسب الظاهر على تقدير تفخيما لشانهم فان من حصل له ما يسره ثم الاعلام بارسال الخبر اليه ادخل في التعظيم من اعلامه بنداته لا سيما ارساله بالرسول الاكرم الافضل فلا اشكال بان لذة المخاطبة بما يسره ابلغ في التعظيم

بقدر على البشارة بان يبشرهم

بالبشارة

ولو خوطبوا به لكان تعيظا ايضا ولذا قال المص في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وجبر الكلفة العبادة بلذة المخاطبة وقوله وايذانا بانهم من جملة العبد فلا ريب في ان المجموع لا يحصل الا بالطريق المذكور واما خطاب الكفار فخطاب المعاتبة ق وايذانا بانهم احقاء بالمدح حقيق بمعنى كثير الاستحقاق ق ويهنئوا من التهنئة مضارع مجهول من يبشروا وعطف تفسيري لان التهنئة يراد بها البشرى ايضا والاولى فاصل بمعنى التبريك وهو غير التبشير فيكون لازم معناه قوله وذوي وبشر ق وعطفه على اعدت تكون بشر في قوة اعدت الجنة للمؤمنين فالمسند اليهما متقابلان فيكون الى مع وبهما فيكون اعدت للكافرين استيناف بيانيا كانه قيل لمن اعدت وما اعد لغيرهم او استيناف نحوي اذ في تقرير السؤال نوع ركاكة ولا منشأ للسؤال عن المعطوف ظاهرا وانما حمله على الاستيناف اذ الى لا يسوغ في المعطوف ق والبشارة بكسر الباء اسم مصدر في الصحاح بشرت الرجل ابشره بالضم بشورا من البشرى وكذلك الابشار والتبشير ثلث لغات والاسم البشارة والبشارة بالضم والكسر والبشارة بالفتح الجمال ق الخبر السار المراد بالخبر الاخبار لان الكلام الخبري بقرينة فاخبروه ف البشارة اسم مصدر كالسلام بمعنى التسليم وبهذا يكون البشارة بمعنى الاخبار بالخبر هو الصحيح وقيل انها في اللغة مطلق الخبر لكنها غلبت في الخير نقل عن الراغب انه قال البشرة ظاهر الجلد والادم باطنه وقيل وفي كلام ابن قتيبة عكسه وتبعه بعض اللغويين وبشرته اخبرته بسار بسط وجهه وذلك ان النفس اذا سرت انتشر الدم فيها انتشار الماء في الشجر فيبسط الوجه وغضونه قوله فانه ق بيان وجه تسمية وسره ما ذكر آنفا قوله فانه يظهر ق قرينة على ان مراده الخبر السار الذي يحدث السرور للمخبر به في الحقيقة مع كون المخبر به غافلا عما اخبر به وكذا قوله ولذلك قال الفقهاء ق يدل على ان مراده ذلك فلا فرق بين كلام المص والكشاف ولم يذكر الصدق لان السرور حصل بمجرد الاخبار السار صادقا كان او كاذبا وزواله بعد ظهور خلافه فيما اذا كان كاذبا لا يضر القول بانه تغير بشرة الوجه لا يحصل بدون الصدق خلاف الوجدان الصادق اذ البقاء ليس بشرط في تحقق البشارة اللغوية مع ان السرور لا يزول لعدم ظهور كذبه مع كون السرور تاما انما هو بصدقه فمن شرط كون الخبر صادقا اعتبر فرده الكامل لا لكونه شرطا في اللغة اذ اختصاص البشارة بالصدق اصطلاح فقهي ومبنى التحنيث ليس على اصطلاحهم وانما ذكر مسئلة العتق توضيحا لدلالة اللفظ على السرور وكونه المخبر به غافلا عما اخبر به حيث فرقوا بين قوله من بشرني وقوله من اخبرني ولو قيل المراد بالسرور السرور التام وهو لا يكون الا بالصدق فلا يحتاج الى ذكر الصدق ومن ذكره لمزيد التوضيح لم يبعد لكن التعميم الى جميع الافراد وهو المناسب لمقام التعريف ق فاخبروه فرادى ق فيه اشارة الى انهم لو اخبروه جميعا عتقوا لانهم بشروه جميعا وانما لم يتعرض له لان كونه المخبر به غافلا عما اخبر به شرطه وذا واضح فيما ذكره قوله فرادى جمع فرد على خلاف القياس وقيل جمع فردان وفردى مثل سكارى جمع سكران وسكرى الانثى فردة ورد كما في المصباح ولو قال اخبرني عتقوا جميعا سواء اخبروه فرادى او جميعا او اخبروه بعد علم مولاهم

مولاهم اولا خلافا لمالك فانه قال من اخبرني عتق الاول فان المراد البشارة كما يشهد به العرف والجواب ان لو اراد ان الاخبار في المتعارف ذكر الكلام الخبري ويراد به معناه سواء افاد العلم اولا وقد يذكر الكلام الخبري ولم يقصد به افادة مضمونه الحكمي ولانه عالم به فيراد به معنى آخر مناسب للمقام لكن ليس ماكن فيه من هذا القبيل ولما كان اكثر الاختلاف بين الحنفية والشافعي وهم كانوا متفقين في هذه المسئلة قال ولذلك قال الفقهاء اي الحنفية والشافعي ولم يبنه على خلاف المالك لما ذكرنا من انه معظم خلاف الشافعي مع الائمة الحنفية كما لم يبنه على موافقته في المسئلة الاولى لما عرفته فهما في المسئلتين بناء على المذهبين والاعتراض بمثل هذا في غاية السقوط وتشويه الصحف بالخطوط ق واما قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم فعلى التهكم اي انه استعارة تبعية تهكمية لان البشارة عام في الاخبار بالسوء ايضا وما وقع في تلخيص الجامع من ان البشارة اسم لخبر تغير بشرة الوجه مطلقا الا انه غلب استعمالها في الخبر السار وصار اللفظ حقيقة فيه حتى لا يفهم منه غيره يؤيد جانب الاستعارة ولا ينفيه كما زعم وتقريره استعارة انه نزل التضاد وهو الانذار هنا فانه ضد التبشير وان الحاصل في الكيف والانذار لكن نزل ذلك الانذار منزلة التبشير بواسطة التهكم والاستهزاء ولما نزل ذلك التضاد منزلة التناسب بواسطة التهكم يشبه الانذار بالتبشير فذكر اسم المشبه به وهو التبشير واريد المشبه اي الانذار ثم اشتق من التبشير بمعنى الانذار الفعل فقيل فبشرهم بعذاب اليم والقرينة المفعول به والعلاقة المشابهة بالتأويل المذكور وليس العلاقة ووجه الشبه بين التبشير والانذار هو التضاد اي كونه كل منهما ضدا للآخر فانا اذا قلنا للانذار هو هو التبشير واردنا التصريح بوجه الشبه لم يتأت لنا ان نقول في التضاد وفي مناسبة الضدية بل انما يصح ان نقول هو اي الانذار بشارة في القاء السرور ومعلوم ان الحاصل في المشبه هو ضد السرور اي الالم والحزن لكن نزل منزلة السرور بواسطة التهكم في النظم الكريم او بواسطة التمليح في غيره لاشتراكهما في الضدية ق او على طريقة قوله اي قول الشاعر وهو عمرو بن معدي كرب من قصيدة طويلة اولها وخيل قد دلفت لها بخيل اراد بالخيل جماعة الفرسان ودلفت بمعنى دنوت وقربت للحرب تحية بينهم التحية ما يحيى به احد المتلاقيين الآخر وبعظمه كالسلام ونحوه وجعل الضرب تحية ليس الا للسخرية فقيل ومنها ان ينزل ما يقع موقع شيء بدلا عنه منزلته بلا تشبيه ولا استعارة كما في الاستثناء المنقطع وما يضاهيه سواء كان بطريق الحمل كما في قوله تحية بينهم او بدونه كما في قوله فاعتبوا بالصيلم وليس هذا من الجمع لذكر طرفيه مرادا بهما حقيقتهما ولا تشبيها لان التشبيه بحكم معناه ويغنيه ومنه يعلم انه لا يصح فيه الاستعارة ايضا لابتنائها على التشبيه انتهى قوله ولا تشبيها ضمنيا لان التشبيه محكي بينهما كما يحكى بين التبشير والانذار والجبان والاسد بل الاستعارة ايضا محكي كما اختاره البعض في زيد اسد وقد سلف البيان في تفسير قوله تعالى صم بكم عمي والقول بان الشاعر جعل افراد التحية نوعين متعارفا وهو الكلام الجاري فيما بين الناس لقصد الاكرام وغير متعارف وهو الضرب الوجيع يؤيد جانب الاستعارة اذ شأن الاستعارة كذلك كما حقق في محله فجعل الضرب الوجيع تحية انما هو بواسطة التهكم فيكون استعارة ايضا

على التهكم فلا يحسن التقابل بلفظ او اللهم الا ان يقال ان البيت من قبيل الاسناد المجازي اذ اسناد
ضرب وجيع الى التحية اسناد الى غير ما هو له كان اسناد وجيع الى الضرب مجازي ففي البيت اسناد
مجازيان فيكون ح ايقاع التبشير مرادا به معناه الحقيقي على بعذاب اليم مجازا عقليا اذ المجاز العقلي
اعم من ان يكون في النسبة الاسنادية او غيرها من النسب الايقاعية فكما ان اسناد الفعل الى غير
ما حقه ان يسند اليه مجاز فكذا ايقاعه الى غير ما حقه ان يوقع عليه مجاز لانه جاز عن موضعه الاصلي
فيكون مثل اجريت النهر فلا وجه للانكار بهذا في النظم الجليل وان الكل لما قسته في البيت فح يكون
في الآية الكريمة وجهان الاول الاستعارة التهكمية وهو الارجح الابلغ والثاني المجاز العقلي فيحصل
التقابل بين الوجهين ويحصل السلامة عن التكلف الذي اورد المحشون قال من الصفات الغالبة
اي لا يحتاج في استعمالها الى تقدير موصوف بحيث توصف ولا توصف بها كالاسماء الجامدة
الحطيئة بالحاء والطاء المهملتين مصغرا وفي آخره همزة واسمه جرول بن اوس والحطيئة
من حطأت اذا لطمته لقربه ولقصره وحقارة منظره وقيل ان رجله كانت محطوءة اي لا
لا اخمص لها وقيل غير ذلك وكان ادرك خلافة عمر رضي الله تعالى عنه ولم يسلم وبنو لأم طائفة
من قبيلة طي كذا قيل قال مولانا خضر وقال ابن الاثير سبب قول الحطيئة ان النعمان دعى بحلة
حلل الملوك وقال للوفود وفيهم اوس بن حارثة بن لأم الطائي احضروا في غد فاني ملبس
هذه الحلة اكرمكم فلما كان الغد حضروا الا اوسا فقيل له لم تخلف فقال ان كان المراد غيري
فاجمل الاشياء بي ان لا احضر وان كنت المراد فسأطلب فلما جلس النعمان لم ير اوسا
قال اذهبوا اليه وقولوا احضر آمنا مما خفت فحضر والبس الحلة فحسده قوم من اهله فقالوا للحطيئة
اهجه ولك ثلثمائة ناقة فقال كيف اهجو احدا كل ما في رحلي حتى شسع نعلي منه ثم انشد
كيف الهجاء وما تنفك صالحة من آل لأم بظهر الغيب تأتيني دونا تأتيني خبر ما تنفك وبظهر
الغيب متعلق به على ان الباء للملابسة اي تأتيني ملتبسة بالغيب في لفظ الظهر مبالغة حيث
جعل له ظهر يستند اليه ويتقوى به والشاهد في صالحة حيث ذكرها بلا موصوف والمراد بها في
البيت الوطئة الصالحة اي الحسنة قيل والظهر مقحم مبالغة او استعارة بمعنى خلف الغيب وفيه
مبالغة ايضا بتل وذكر في مجارات الآثار النبوية ان هذا القول مجاز اي قوله عليه السلام لا صدقة الا عن
ظهر غنى مجاز لان المراد بذلك ان المتصدق انما يجب عليه الصدقة اذا كان له قوة من غنى فالظهر هنا
كناية عن القوة فيها ان المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده ولذلك يقال فلان ظهر فلان
اذا كان يتقوى به ويلتجأ اليه في الحوادث انتهى والحاصل ان الظهر ليس بمقحم وعن هنا ذهب بعضهم الى
ان الظهر هنا ليس بمقحم وشنع فقال من قال انه مقحم لم يبين له فائدة الكناية بل بحسب انتهى والظاهر ان
مراده الترديد بين كونه مقحما وبين عدم كونه مقحما بل كناية لانه بالنظر الى اصل المعنى لا يحتاج اليه فيكون مقحما
لتحسين اللفظ وبالنظر الى افادة المبالغة لا يكون مقحما بل يكون كناية والبعض يدعي انه لا مقحم كما

و الصالحات جمع صالحة

التي تجري مجرى الاسماء كا...

قال الحطيئة

كيف الهجاء وما تنفك صالحة من آل لأم بظهر الغيب تأتيني

بحسب اللغة لا ينافي الكناية بحسب البلاغة توضيح انه لا حاجة الى لفظ الظهر لحصول المعنى الاصلي للكلام بدونه
لكن زيد فيه ليكون كناية فيحصل بهذه الفائدة فالقائل الذي هو صاحب الكشف مصيب في ذلك انتهى
وهذا البيان يقتضي ان يكون الظهر ههنا بالا معنى وشتان ما بينهما فالوجه ما قررناه اولا فاحفظ
هذا البيان فانه ينفعك في كل موضع ذكر فيه لفظ الظهر قال وهي الصالحة ما سوغه الشرع اي جوزه
واباحه تفعيل من ساغ الشيء اذا سهل دخوله في الحلق قال تعالى ولا يكاد يسيغه ثم تجوز به عن الاباحة
لانها تسهيل الشيء ولو شرعا فالمطلق السهولة مشتركة فالمراد بالتجوز استعارة ويحتمل كونه مجازا مرسلا بعلاقة الاطلاق
والتقييد ذكر المقيد واريد المطلق ثم اريد به المقيد الآخر فاما بمرتبتين او لكونه مجازا
من المطلق ثم شاع وصار حقيقة عرفية ترك وحسنه بمنزلة الفصل يخرج المباح الذي لا يترتب عليه
ثواب ولا عقاب فبقي المندوب والوجوب واما المباح بمعنى الاذن الشرعي فهو اعم من الوجوب والندب ولم يكتف
بما حسنه الشرع مع انه اخصر ليكون التعريف مشتملا لمنزلة الجنس والفصل معا وفيه تنبيه على ان الحسن
ما حسنه الشرع وهو مذهب الاشعري وقد فصل في فن الاصول وتأنيثها على تأويل الخصلة او الخلة بفتح
الخاء وتشديد اللام بمعنى الخصلة فالترديد لتنويع العبارة والمراد انه ما سوغه الشرع وان كان مذكرا لكنه عبر
بالتأنيث لتأويله بالخصلة وهذا هو الملائم لكونها من الصفات الغالبة وقيل بانه قدر موصوفها الخصلة
اي الخصلة الصالحة ثم للغلبة ترك ذكره ولا يخفى ضعفه وانما لم يقل او الخلة للنقل من الوصفية الى الاسمية
اذ النقل من المنقول عنه على ما ذكر تقويته وقيل لانه قد يوصف وهذا مخالف لما سلف من هذا القائل
حيث قال فاجروه مجرى الاسماء الجامدة في عدم جريه على الموصوف ولما قال بعض المحشين يعني صارت
بحيث توصف ولا توصف به الا انه يتخلف ويقال ان الكلام محمول على الاكثر لا على الكلي ولا يخفى بعده
واللام فيها للجنس المراد به لام الاستغراق اي جميع ما يسوغ ويحسن التعيين المكلف بالنظر الى حاله كالغني
والفقير والصحة والمرض والحضر والسفر والحر والعبد والذكر والانثى وغير ذلك مثلا فيفعل الغني جميع ما يجب
عليه كالزكاة والحج مع الصلوة والصوم والفقير يفعل الصلوة والصوم وقس عليه ما عداهما من المريض
والصحيح والحر والعبد قال المحشي في سورة آل عمران في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته
حق تقواه وما يجب منها وهو استفراغ الوسع في القيام بالواجب والاجتناب عن المحارم كقوله تعالى فاتقوا
الله ما استطعتم الآية اشارة الى ان لكل مكلف حق تقوى بحسب عداه وبهذا يندفع كثير من الاشكال
منها ان المراد بالصالحات ليس جنس الجمع مطلقا والا لكفى الاقل وهو ثلثة من الاعمال او الاثنان ولا الجنس
كله لاستحالة ان يؤتى به احد وان قصد التوزيع عاد المحذور وهو ان يكفي من كل ثلثة اعمال او اثنان بل
الاقل بناء على انقسام الآحاد على الآحاد وجه الاندفاع هو انا نختار ان المراد الجنس كله لكن لا بالنسبة الى كل
فرد فرد بل الى كل مكلف بالنظر الى حاله والقرينة على هذه الارادة قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم الآية
وما ثبت في الشرع لا حرج في الدين فيجب على المكلف جميع ما يجب عليه بالنظر الى حاله فيقتضي هذا في الوجوب
الشمولي للفرض واما المندوب فلا ضرر فيه والغني والفقير والامراء والعلماء سواء فيه فعلم ان الاستغراق

١٢٦

ما سوغه الشرع وحسنه وتأنيثها على تأويل الخصلة او الخلة

المشار اليه بالجنس عرفي لا حقيقي تخرج الاسماء الصائغة والقول بان ارادة البعض متعين فيكون للعهد الذهني ضعيف لانه ان اراد بالنسبة الى الكل فهو بالنسبة الى الحال فلا يخفى فساده اذ الجموع بالنظر الى حال بعض البشارة وان اراد بالنسبة الى كل مكلف بدون تقييد بالنظر الى الحال فذلك البعض مستغرق في المكلفين فيؤول الى الاستغراق العرفي اذ لا احد يجب عليه بعض الاحكام بدون ملاحظة حاله فاذا لوحظ حاله يكون ذلك البعض كلا بالنظر اليه على انه يجوز ان يوجد واحد من المكلفين يجب عليه كل الاحكام باسرها فلا يثبت ولا العهد الذهني له والمؤمن الذي لم يعمل اصلا او عمل عملا واحدا او اثنين ومات قبل ان يعمل او يبلغ ومات قبل ان يعمل فمعرفة كونه مبشرا من موضع آخر والفرق بين المفرد المحلى بلام الاستغراق والجمع المحلى بلامه وان استغراق المفرد اشمل من استغراق الجمع والكلام عليه مذكور في المطول مفصلا وليس هنا محل تفصيله ⁶ و

وعطف العمل اي عطفه في ضمن عطف عملوا على جملة آمنوا وانما اخترنا هذه المسامحة لان البشارة المذكورة انما يحصل به لكونه من بنا اسم فاعل والمراد بالحكم التبشير بقرينة قوله في استحقاق بهذه البشارة وان تقدمت لكن تعلق الحكم بالمشتق يفيد عليه مأخذ الاشتقاق فهي متقدمة بالذات ولو اريد بالحكم الحكم بانه لهم جنات الا انه لا يستغنى عن هذا التكلف لكونه هذه البشارة باعتبار كون البشارة بها واطلاق الحكم يشعر بذلك اذ لا حكم في التبشير معللا حتى يعلل بالاثنين ويل مجموع الامرين اي الايمان والعمل والمراد ان السبب العادي بمقتضى الوعد الالهي في استحقاق بهذه البشارة على وجه الكمال بحيث لا يشوبه من احزنه ولا معاينة مجموع الامرين واما الايمان وحده وان كان منجيا سببا لاستحقاق البشارة المذكورة لكن يجوز عليه سبق العذاب في الدار الجحيم فلا يوجد في الايمان وحده سبب استحقاقها على وجه الكمال لامطلقا فلا اشكال بانه مذهب المعتزلة وانه يتبع فيه الزمخشري كيف لا وقد صرح المصنف في كتابه ان الايمان منج وحده كما هو مذهب اهل السنة والقول بان العمل جزء من الايمان عند الشافعي وهو مذهب اهل محققيه ضعيف لانه مرادهم الايمان الكامل الاحرى الحقوق ويه دليل على ان الاعمال فانه صريح في الايمان هو التصديق عندهم والعمل خارج عنه ⁶ و فان الايمان الذي عبارة عن التحقيق اي التصديق على وجه اليقين اذ هو مصدر حققه اذا صدقه كما في القاموس وقيدنا باليقين اذ الظن الغالب لا يعتبر في الايمان عند الشافعي فقوله والتصديق عطف تفسيري له ولو عكس لكان اظهر واكتفى به لانه ركن اعظم لا يحتمل السقوط اصلا بخلاف الاقرار المتمكن منه فانه ركن يحتمل السقوط والقرينة على ان الاقرار ركن غير ما ذكره صريحا في قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب من توكيد ولعل الحق هو الثاني وعدم ذكره هنا لما ذكرناه ويحتمل ان يكون اشارة الى قول آخر وهو ان التصديق بالغيب كاف والاشارة الى القولين في الموضعين من عادة الشيخين فلا وجه للاشكال بان هذا مخالف لما اختاره فيما سبق والبعض حمل التحقيق على التصديق بالقلب والتصديق على الاقرار السابق وهذا جيد ان صح استعماله لذلك بل التصديق من افعال القلب اصل واساس يبنى عليه لصحة الطاعات والمبرات والعمل الصالح ويدخل فيه الترك كالبناء عليه وانها تاركي بناء عليه ما قوله

على الايمان مرتبا للحكم عليها اشعار
بان السبب في استحقاق
هذه البشارة مجموع الامرين و
الجمع بين الوصفين

٥ والجمع بين الوصفين

١٤٧

والتصديق اس والعمل الصالح
كالبناء عليه ولا غناء بالاس لا بناء
عليه ولذلك قل ما ذكرا مفردين
وفيه دليل على انها خارجة عن مسمى
الايمان (ع التحقيق)

٦ في شرح المصابيح لا خفاء
٤ ان العبرة في التصديق على القلب
منه

او له اصل من غير تشبيه لان البنا الحقيقي غير متحقق فيه بخلاف الاصالة في الايمان واما الاس ففيه تشبيه بليغ للبالغة فيه ولو ترك التشبيه لكان له وجه لكن اختير التشبيه هنا تنبيها على الفرق بين المطلبين ولا غنا بفتح الغين المعجمة والمد الفائدة اي لا فائدة ولا اعتبار بالاس اعتبارا معتدا به فالنفي راجع الى الكمال مثل قوله عليه السلام لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد وهذا كثير شايع والقرينة على ذلك قوله وفيه دليل على انها خارجة لانه صريح في ان الاس وحده كاف وقد صرح به في بعض المواضع كما سلف بيانه اي وفيه اي في عطف العمل على الايمان دليل على انها اي الاعمال خارجة عن حقيقة الايمان الشرعي المنجي عن العذاب المخلد والكافي في دخول الجنة وهذا مع كونه معلوما مشهورا عند اهل السنة قد صرح المصنف رحمه الله تعالى في بعض المواضع فما وجه من قال ان اراد خروجها عن مسمى الايمان المنجي في الشرع فممنوع وان اراد خروجها عن الايمان اللغوي فقليل الجدوى فما معنى اعتبار المعنى اللغوي هنا فمن هذا التعجب ولا تناسب مثل هذا في العلوم الشرعية لا سيما في اساسها والمراد خروج مطلق العمل الشامل للمندوب كما عرفته فيكون اشارة الى رد بعض المعتزلة القائلين بدخول جميع الاعمال وان اريد خروج الاعمال الواجبة كما هو مذهب بعض المعتزلة فالدلالة على ذلك اما بان يقال انه يلزم من عدم اعتبار العام في الايمان عدم اعتبار الخاص فيه اذ انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص فلا يعرف وجه قول من قال انه لا يلزم من عدم اعتبار العام في الايمان عدم اعتبار الخاص فيجوز عطف العمل العام على الايمان المغايرة له وخروج عنه مع دخول جزء من اجزائه فيه وهي الواجبات انتهى لان انتفاء الجوهر وخروجه عن ماهية شيء يستلزم خروج كل اخص من الجوهر من تلك الماهية كذلك خروج العمل العام عن الايمان يستلزم خروج كل اخص من الايمان ولك ان تقول ان المراد بالعمل الصالح هو الواجبات لكونها لازما كاملا ملزومة توجه الدلالة حينئذ ظاهر ⁶ اذ الاصل لا يعطف على نفسه وان عطف في بعض المواضع كعطف الدين على الملة في عبارة الشيء الاعتباري لكنه دعت اليه نكتة حذف الاول بل هذا ناظر الى كون الايمان نفس العمل على ان المعتزلة نقل عنهم انهم يدعون نقل الايمان في الشرع الى فعل الطاعات كما قرر في كتب الاصول وهذا مع كونه غير مشهور عنهم لا يلايم قوله وفيه دليل على انها خارجة عن مسمى الايمان فالوجه ان ذكره تمهيد لقوله وما هو داخل فيه لانه ناظر الى كون العمل جزءا منه فرده بانه لو كان جزءا منه لما عطف عليه وهذا دليل اقناعي ظني ولذا دليل يفيد اليقين مذكور في علم الكلام واصل ان لهم بانه لهم لان التبشير يتعدى بالباء وفي محل بعد الحذف قولان فقال سيبويه والفراء انه منصوب بنزع الخافض وقال الخليل والكسائي انه مجرور باضماره للاشارة الى هذا الاختلاف ردد في الاعراب ⁶ والجنة المرة من الجن اي مصدر بنا المرة سميا نوع جنة الجنة من ومدار التركيب اي التركيب من الجيم والنون ومعنى مداره لا ينفك عنه كالجنين لكونه مستورا في بطن امه والجنان بفتح الجيم اسم القلب والجنون لكونه ستر العقل والجنة بضم الجيم والجن وهذا اشتق ما في البنا معنى وهذا استقريت الالفاظ وجدت كلتي فاؤه نونه وعينه فاء دالا على معنى الذهاب لكنه تفنن هنا فقال ومداره ومراده ولو استقريت الالفاظ وجدت كلما فاؤه جيم وعينه نونه دالا على معنى الستر

التتابع والعرف الاتباع الشرعي ما يعرف عنه صادق لاسيما في كلام الله تعالى وان قول المص ان الايمان اصل واس صريح فاراده الايمان الشرعي فاهذا التردد الغيج

٤ ان الشيء
٥ وما هو داخل فيه ان لهم منصوب
بنزع الخافض وافضا الفعل
اليه او مجرور باضماره مثل الله
لافعلن (لا يعطف على نفسه)

٧ وهو مصدر جنه اذا ستره
٣ ومدار التركيب على الستر

١٤٨

الشجر المظلل لالتفاف اغصانه للمبالغة

سمي به اي بالجنة تذكيره لكونه اسم مصدر به الشجر المظلل صفة مبالغة للواقع او احتراز عن
الشجر الواقع في محل لا يكون له ظل او لعدم التفاف اغصانه كما هو الظاهر من قوله المظلل لالتفاف اغصانه
اي انفصال بعضها ببعض للمبالغة بجعل الذات عين المصدر حيث سمي الشجر القائم بذاته بالمصدر وكأنه
ستر ما تحته سترة واحدة وهي ابلغ من الستر لوجوه اما فلكأنه لا يستر سترة واحدة في الواقع بل
بل يشبه ذلك فلما كان في الستر تاما كاملا سمي بالمصدر مجازا كأنه تجسم من الستر فكأنه عين ستر وقيد
بالواحدة للاشارة الى معنى التاء والى منشأ المبالغة التامة في التعبير بالمصدر مبالغة وفي تغيره بالتاء
مبالغة اخرى قال اي زهير كأن عيني في غربي مقتلة من النواضح تسقي جنة سحقا والغرب
الدلو الكبير والمقتلة بصيغة اسم المفعول من تفعيل القتل الذي بمعنى الناقة التي كثر استعمالها حتى سهل
انقيادها النواضح جمع ناضح وهو البعير الذي يستقى عليه ويستعمل في اخراج الماء من الآبار وسحقا
بضمتين جمع سحوق وهي النخلة الطويلة المرتفعة جدا بالغ في تتابع دموع عينه وقال كأن عيني
كأنتا في دلوين عظيمين لناقة مذللة من السواقي تسقي جنة اي نخلا سحقا طوالا اخذ الغرب
وهي الدلو العظيم وشاها استعارا بدوام الانسكاب يتعاقبهما في المجيء والذهاب اذ لا تزال تقلب
واحدة وترسل اخرى وذكر المقتلة لانها تخرج الدلو ملأى ووصفها بانها من النواضح المتمرنة على العمل
وأورد الجنة الدالة على الكثرة والالتفاف والنخل المستقرة بتقطع الكثرة والسقي الوفير لاسيما السحق
منها كذا بينه شراح الكشاف ثم يلزم في جعل عينيه في الغربين وله ان يجعلهما غربين كناية لطيفة
كأنه ما ينصب من الغربين ينصب من العينين ومحل الاستشهاد جنة حيث اطلق على الشجر
بدون الارض ثم البستان عطف على الشجر لا بمعنى الاشجار بل بوجه التسمية من اطلاق
اسم الحال على المحل والبستان كما يطلق على الارض التي فيها الاشجار يطلق على الاشجار وحده
وورد في شعر الاعشى بمعنى النخل خاصة كما ذكره الجوهري كذا قيل واصله بالفارسية بوي
ستان وبوي الرائحة الطيبة وستان بمعنى المكان والتاخير فخفف بحذف الباء والواو وخص با
الاشجار التي تعطر برود النسيم بطيب الازهار ثم عرب ونقل بهذا المعنى ثم توسعوا فيه واطلقوا
على الاشجار نفسها ومن هذا البيان علم ان مراد المصنف من عدول قول الزمخشري الجنة البستان من النخل
والشجر ليس الرد على الزمخشري بل تنقيح مرامه بأوضح العبارة نعم ظاهر عبارته يوهم الاقتصار على
احد معنييه وعن هذا ذهب بعضهم الى ان قول المصنف سمي الشجر المظلل رد على العلامة حيث قال والجنة
فان المفهوم منه ان تكون الجنة موضوعة للبستان ابتداء قوله المتكاثفة اي المتراصفة الملتفة لكثرتها
والظاهر ان المتكاثفة مستعارة من الكثافة المقابلة للطافة ذو الرقة ثم دار الثواب اي دار النعيم
كريم لا الدار الآخرة والتعبير بدار الثواب اي دار الجزاء للاشارة الى كونها في مقابلة الايمان والاعمال الصالحة
تفضلا وعده تعالى وان كان تفضلا ورحمة منه تعالى في حد ذاته قوله لما فيها من الجنان بيان وجه التسمية
والمناسبة بين المنقول والمنقول عنه المراد من الجنات جمع جنة بمعنى البستان الذي هو الارض مع الاشجار

اي تخلط طوالا

المتكاثفة المظلمة

مع الاشجار وبشهادة سوق الكلام حيث قال سمي به الشجر المظلل ثم البستان ثم دار الثواب فحمل الظرفية على قبيل
الظرفية المحل للجزء وان اريد بها الاشجار فيعلم بناء على ان البستان يطلق عليها ايضا كما عرفته فيكون ظرفية
المحل للحال وقيل سميت بذلك لانها فيها من الجنان المشتمل على الاشجار المستترة ما تحتها بل لستر ما فيها
من النعم التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر مما هو مستور عنا فيكون التسمية بالجنة
من قبيل تسمية الشيء باحوال ما يقع فيها وهو خلاف الظاهر ولعل الترجيح لهذا ان نعمها غير منشأ جنة …
وما وجدنا الآن قيل مما لم يوجد بعد ويمكن ان يقال انه دار الثواب لكونها غائبة عنا وانما موجود الآن
فلا حاجة الى ما ذكر من انه اصله هو الشجر المظلل ثم سمي به البستان ثم دار الثواب وكذا انه كان وجه التسمية
لكون نعمها غائبة عنا لا وجه لاعتبار النقل فيها ويمكن وجه الترجيح بهذا ايضا لكن رجح ما اختاره لاشعاره
بان دار الثواب مشتملة على الاشجار والازهار المثمرة والمروحة وايضا يلايم ما ذكره قوله تجري من تحتها
الانهار لكن الشيء والجنة هل هي باقية الشيء منها بعينها او يتجدد امثالها فيه تردد وانما جمع من بعض
النوع او جمع فنن بمعنى غصن قال المصنف في قوله تعالى ذواتا افنان وجمعها اي والجنة من الاسماء الغالبة
على دار الثواب لا ان غلبتها لم تقبل الحد الغلبة كالصلحات فيجيء تارة ويوجد اخرى نحو قوله تعالى
وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة الآية يراد به الجنس وينكر مثل الجنة ويعرف مثل قوله تلك
الجنة التي الآية وتقع صفة لاسم الاشارة كما في هذه الآية وانما جمعت ونكرت في هذه اشارة
الى كونها متعددة ومتفاوتة درجة قوله لانه الجنان على ما ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ثمانية
للارض وفي كل واحدة مراتب بحسب التفاوت قوله انما جمعت بهذا المعنى لانها تطلق على المجموع
على اما كل منها وعلى القدر المشترك بينها ولولاه لم تصح الجمعية انتهى وهو مثل العالم فانه اسم للمجموع
وعلى القدر المشترك فكما انه جمع العالم ليشمل كل ما تحته من الاجناس كذلك جمع الجنة ليشمل كل درجة
بلا توهم ان القصد الحصر فيها لكن كون الجنة موضوعة للمجموع وعلى القدر المشترك يحتاج الى ذلك
النقل عنهم وبه كلامهم والعهدة على ذلك القائل في هذه العدد على … لا وجه الابواب
دار العقاب مع كونها متعددة متفاوتة لا نطق به قوله تعالى لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم
ثم يجمع جنة الفردوس وهي الجنة التي هي وسط الجنان واعلاها كما في الحديث قال المصنف في آخر سورة الكهف والفردوس
اعلى درجات الجنة واصله البستان الذي يجمع الكروم والنخل وجنة عدن العدن الاقامة يطلق على المجموع
وعلى درجة مخصوصة وهي المراد هنا وهذه الجنان السبع على ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه اسم
لدرجة مخصوصة وقد يستعمل لكل واحدة منها في مطلق الدرجة والظاهر ان التفاوت على حسب الترتيب
الترتيب الذي ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فالاعلى جنة الفردوس كما عرفته ثم جنة عدن وهكذا الى
عليين وقد يراد بالعليين المكان الذي هو محل كتب … الملائكة اما السماء الرابعة او الى
السابعة وكلاهما مروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما او هي قائمة العرش اليمنى او سدرة المنتهى
او اعلى الامكنة وتربطن عن الكتب بالتي مع كما ان الفه في سورة المطففين وهنا اسم لدرجة من الجنان

مطلب سبعة دار الثواب جنات

مطلب اشجار الجنة

جنة الفردوس وجنة عدن وجنة النعيم ودار الخلد وجنة المأوى ودار السلام وعليون

على حسب تفاوت الاعمال ق وفيه اشارة الى التوزيع بقاعدة ان الجمع اذا قوبل بالجمع يقتضي انقسام
الآحاد على الآحاد لكن لا بمعنى ان لكل من المؤمنين جنة واحدة اذ القرينة قائمة على خلافه بل بمعنى مقابلة
كل احد من المسلمين بما يختص به من الاعمال لكونه على حسب تفاوت الاعمال والعمال اشارة اليه قال المص
في قوله تعالى نتبوأ من الجنة حيث نشاء اي نتبوء كل منا في اي مقام اراده من جنته الواسعة انتهى حيث
الجنة بجنة واحد المخصوصة به والتخصيص بقرينة العقلية والنقلية شايع في اصطلاحهم ومن زعم ان
حمل الجنات على الجنان الثمانية لا يلايمه مقابلة الجمع بالجمع لان مقتضاها الانقسام والتوزيع وقد ورد
ذلك في قرينتها السابق ولا مجال لرعايتها هنا لعدم العهد في توزيعها فقد زعم قيل ولا يلزم منه انه
لا يحتوي كل من اتباعه على جنان صغير كما حتوا كل من الافلاك السبع على افلاك صغار كما بين في علم
الهيئة بل المراد من المراتب تلك الجنات الصغار فلا برد وما قيل يفهم من ظاهره انه لا يكون في واحد منها
جنات ونص الكتاب ناطق بخلافه حيث قال تعالى جنات عدن تجري من تحتها الانهار انتهى وفي الحديث
فيقول يا ابن آدم ما يصريني منك ايرضيك ان اعطيك الدنيا اي قدرها ومثلها معها الحديث
وفي رواية قال الله تعالى هولاء وعشرة امثاله فاذا كان لواحد من اهل الجنة عشرة امثال الدنيا فكثرة الجنان
وعظمها مما لا يعرف كنهه فالمراد بصغار الجنان بالاضافة الى الجنان السبع او الثمانية ق واللام اي اللام
في لهم للاستحقاق وهذا تمهيد لما ذهب اليه المعتزلة من ان ثوابه تعالى واجب عليه وانه استحقاق الثواب
للذات فاشار الرد بقوله لا للذات ثم استدل عليه بقوله فانه لا يفي النعم السابقة اي الموجبة للعبادة وتلك
خلق الانسان على احسن النظام وخلق آبائه وسائر ما يحتاج اليه فهو كاجير اخذ الاجر قبل العمل فهو
لا يستحق بعبادته اجرا وثوابا بالذات فهي بعادله سيأتي اذا كان الحال على هذا المنوال فمعنى الاستحقاق انه
الى دفعه بقوله بل بجعل الشارع مرة الجزاء والاستحقاق بمقتضى وعده فلذا قال تعالى جزاء من ربك عطاء
حسابا اي جزاء بمقتضى وعده عطاء تفضلا منه اذ لا يجب عليه شيء واجتماع المتقابلين بالاعتبارين
مما لا كلام في مساغه ق بل بشرط ان يستمر المعتزلة عليه راجع الى ما يترتب عليه الثواب من الايمان والعمل
الصالح والاستمرار عليه لعدم صدوره ربما ينافيه بعدم تخلل الردة نعوذ بالله تعالى فانه تخلل الردة بطل
اعمال الصالحة عندنا وعند الشافعي لا يبطل ويبقى موقوفا فان آمن بعده فالعمل الصالح باق كما لو
كان لم يتخلل الردة وان لا فحبطت اعمالهم فلا يقيم لهم يوم القيامة وزنا فعلم منه ان مراده بالاستمرار
عليه ليس عدم الردة فانه قد عرفت انه لا يعتبر مطلقا بل الموت وهو مؤمن سواء تخلل الردة ثم آمن اولا
لا اعتبار عنده انه يموت وهو مؤمن ولهذا قيد قوله حتى يموت بقوله وهو مؤمن والبحث عن صحة قول
انه شاء الله ليس هنا محله التام فاولئك حبطت اعمالهم بهذه الآية تدل على ان الموت على الكفر يحبط
للعمل من لا ضده فيه لاحد وما قاله الامام من ان القول بالاحباط باطل لان من اوفى بالايمان والعمل
استحق الثواب الدائم فاذا كفر بعده استحق العقاب الدائم ولا يجوز وجودهما جميعا ولا اليدفع احدهما
بالآخر اذ ليس زوال تقرر الثاني اولى من اندفاع الطاري بقيام الباقي فيه ان القول بالاحباط

بالاحباط بحسب العقل كما فهم من كلام الكشاف حيث قال وركز في العقول ان الاحسان انما يستحق فاعله المثوبة
والثناء اذا لم يعقبه ما يفسده واما الاحباط بحكم الشرع فثابت كيف وقد بنادي الامام به مع النص مصرحا ناطق
به ولا يبعد ان يقال ان مراده ان القول بالاحباط بالردة مطلقا سواء كان باقيا على ردته حتى يموت او آمن بعدها
باطل كما ذهب اليه الائمة الحنفية بل احباطها انما يكون بالموت على الكفر لقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن
دينه الآية وكذا اشار بايراد هذه الآية الكريمة الى هذا الرد بطريق التلطف والايماء وهذا التوجيه
اولى اذ لا احسن لان يقال ان الاحباط باطل بالعقل بل ثابت بالشرع والمحبط هو الله تعالى فانه ما قال
القول بالحسن والقبح العقليين وهذا عام ليس يختص بهذا المقام ق ولعله بني نه ونحو لم يقيد اي
الحكم بالثواب على الايمان والعمل الصالح بالاستمرار عليه بالمعنى الذي ذكرناه في حل مرامه استغناء بها
اي بهذه الآية لانه لما كان المراد بالثواب الثواب الكامل بحيث لا يشوبه المؤاخذة فتغير بوله بما فسرنا
ليس فيه خلافا كما زعم حيث قال ومن قال لم يقيد الحكم بالثواب على الايمان والعمل الصالح فقد اخطاء
من وجهين احدهما انه حمل كلام المص على مذهب المعتزلة كيف يخطي ذلك وقد حكم في النظم الجليل
بالثواب على الايمان والعمل الصالح كما عرفت وجهه ثم قال والثاني انه لا استغناء عن قيد الثواب عن
العمل الصالح بتلك الآية اذ لا تعرض فيها بالعمل الصالح والاستمرار عليه دون فاولئك حبطت اعمالهم
اشارة الى الثواب على العمل الصالح والاستمرار عليه بالبقاء على الايمان وانت خبير بان الاستغناء انما يتم
اذا علم تقدم نزول هذه الآية على قوله تعالى وبشر الذين آمنوا الآية ولعل المص اطلع على ذلك ق اي من
تحت اشجارها لما كان لفظ الجنة متعارفا استعماله في دار الثواب وهي اخر ما نقلت هي اليه وانه اسم للعرصة
وما عليها من الرياض والاشجار والابنية والقصور احتيج الى تقدير مضاف اذ لا احسن في جري الانهار تحت
العرصة بل النضرة في جري الانهار في اسفل اشجارها او غرفها وقصورها فلا يحتاج تقدير المضاف على
اشجارها واما اذا اريد بالجنات الاشجار اما بناء على المعنى الثاني او بناء على التبع الاشجار فقط
كما قيل وان كان الظاهر خلافه فلا تقدير مضاف وكذا لا يحتاج الى صنعة الاستخدام وقوله اي من تحت اشجارها
اشارة الى ان الجنة عبارة عن مجموع العرصة والاشجار لا الاشجار وحدها والتقدير الاشجار اولى لان الانهار جوز
المعنى المراد قيل ويحتمل ان منابعها من تحت الجنان وقد قال ابو البقاء من تحت ارضها انتهى وروى
الطبراني عن سمرة مرفوعا الفردوس ربوة الجنة واعلاها واوسطها ومنها تنفجر الانهار الاربعة وروى
ابن مردويه عن ابي امامة مرفوعا ان اهل الفردوس يسمعون اطيط العرش كذا في شرح المشكوة لعلي القاري
عليه رحمة الباري فاذا نبع من تحتها صح ان يقال تجري من تحتها الانهار لكن النبوع ليس من تحت الجنان
كلها لما سمعته وجه قول ابي البقاء انها تجري من تحت ارضها اولست ارضها مانعة عن رؤيتها في الكلام
في حسنها وتلذ الاعين بها ق قوله كما تراها اي الانهار جارية تحتها توضيح لما ذكره بالتشبيه اذ
تشبيه المعقول الغائب بالحاضر المشاهد مما يري المعقول محسوسا لكن الكاف ليست داخلة على
المشبه به اذ المشبه به جري الانهار الثابتة والمشبه جري الانهار تحت اشجار الجنة وفيه تنبيه على

الا ان المص حمل الجنات على البستان الذي هو مجموع العرصة والاشجار لا الاشجار وحدها والا لما احتاج الى
تقدير المضاف فمن حمله لم يصب قوله على شواطئها اي على جوانبها وهي المراد من تحتها فانها
تحت بالنسبة الى فروع الاشجار واغصانها وجانب بالنسبة الى اصولها فقوله تحت الاشجار فيه نوع
رمز الى ان من في قوله تعالى تجري من تحتها الانهار زائدة وقد صرحوا بانها ابتدائية حتى اوردوا عليه
بان من الابتدائية تقتضي ان يكون ابتداء الجري من تحت الاشجار وما قيل في دفعه ان المراد تجري من
مكان كائن تحت الاشجار على التوسعة والتجوز لا يدفع الاشكال بالمرة وقوله الا وهي لابتداء الغاية
وقيل زائدة وقيل بمعنى في وهما ضعيفان انتهى ولم يبين وجه الضعف وكونها زائدة هو المفهوم
من كلام المص اختيارا لمذهب الاخفش او كونه بمعنى في اذ كونه لابتداء الغاية لا يخلو عن اضطراب كما
عرفته ن وعن مسروق بزنة منصور علم لمسروق بن الاجدع التابعي الاصدود شق مستطيل
في الارض وانها تجري على سطح الجنة منضبطة بالقدرة والوقف على الانهار وهذا الاعتبار اولى
من الاحتمال الذي اشار بقوله كما تراها جارية تحت الاشجار في هذا العالم حيث اشار الى ان لها اخدودا
والاول ادل على القدرة التامة ن واللام في الانهار للجنس اي للجنس من حيث وجوده في ضمن بعض
فرد ما وهو العهد الذهني عبر عنه بالجنس لانه من افراد الجنس عند المحققين وليس مراده الجنس
حيث هو اذ الجري ليس من عوارض الماهية من حيث هي وهو ظاهر وكونه من قبيل الرجل خير من المرأة
شيء ولا الجنس من حيث تحققه في ضمن جميع الافراد اذ لا يجري تحتها جميع ما صدق عليه مفهوم
النهر الا ان يقال ان المراد جميع انهار الجنة فيكون مال العهد كما سيجيء وفي الكشف اي غير منظور
الى استغراق وعدمه كما هو مقتضاه مثل اهلك الناس الدينار والدرهم اي الجنس ان المعروف انه من بيان
الاجمالي ردكي يستعمل للعموم في المقام الخطابي ولا ينافي ما هو مقتضاه في المقام الاستدلالي وقد يستعمل من
غير نظر الى الخصوص كما في المثال وكما في هذه الآية وهو كثير ايضا ولا يخفى ما بين المعنى لفظا هو المشهور
وكذا اللام في الماء الجاري في المثال المذكور للعهد الذهني حيث اخذ بوصف المعلومية في الذهن وتميزها
من بين سائر الماهيات في الذهن بخلاف المنكر وهذا البحث قد استوفي بذلك الكلام في تعريف الحمد قوله البلي
في قول الزمخشري انه للجنس في الذهن انت تعلم ان الشيء لا يكون حاضرا في الذهن الا ان يكون عظيم الخطر
معقودا به الهمم اي تلك الانهار التي عرفت انها النعمة العظمى واللذة الكبرى محمول على وجود القرينة
على ذلك واشار اليه بالحصر تنبيها على كثرته فقصد المبالغة فيه بالقصر والاعتراض عليه بانه احرام
يشترط ما ذكره في العهد الذهني غير مناسب لوضوح انه ظاهر ليس بمراد وكيف يقال انه داخل في مثل
ادخل السوق واشتر اللحم مع اشتهاره ومن هذا القبيل ولقد امر على اللئيم يسبني ن او للعهد
والعهد اصل لا يصار الى غيره اذا تحقق قرينة عليه فاذا تحقق قرينة عليه هنا فلا يسوغ غيره والا
فلا يجوز اعتباره فتأمل في جوابه والمعهود هو الانهار المذكورة في الآية المذكورة من سورة القتال المدنية
على الاصح فلا عهد وقيل انها مكية فيكون قرينة على العهد وبهذا البيان ينكشف الجواب عن الا

شكال المذكور لم يتعرض المص لكون اللام عوضا عن الاضافة كما في الكشاف لانه مال العهد
صرح به حسن جلبي في حاشيته واما القول بان كون اللام عوضا عن المضاف اليه مذهب الكوفيين
وهو مذهب مرجوح ضعيف لان ابن هشام صرح في مغني اللبيب بان ذلك مذهب الكوفيين
وبعض البصريين وقد استعمله الزمخشري والمص في مواضع كثيرة فلا وجه لانكاره هنا قال المص
في قوله تعالى فان الجحيم هي المأوى اي مأواه فان اللام سد مسد الاضافة وكذا صرح به في
قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقوله تعالى واشتعل الرأس شيبا ونظائره كثيرة فالقول هنا بانه
سكت عنه لعدم ارتضائه في غاية من السخافة على انه ترك الوجه الذي ذكره في الكشاف لكونه من بعضا
عنده ليس بجلي ن والنهر بالفتح والسكون اي بفتح الهاء وهو الغالبة وسكون الهاء ايضا هكذا
فسره بعضهم ولم يرض بحمل العبارة على فتح النون وسكون الهاء لانها لغة غير غالبة وهذا حسن
لكن العطف بالواو يؤيد الاحتمال الثاني وجعل الواو بمعنى او خلاف الظاهر لكن الاول
يوافق قوله تعالى وفجرنا خلالهما نهرا قوله المجرى الواسع اراد به الاخدود قوله فوق الجدول
ودون البحر من تتمة التعريف كالنيل نهر مصر والفرات نهر بغداد اي اخدودهما الذي يجري فيه الماء قال
الزمخشري انه الفتح فيه افصح وهو في الاصل بمعنى الشق فاطلق على المشقوق وهو المحل ولذا
فسره المص بالمجرى والجدول اصغر الانهار كذا صرحوا في تعريف المص النهر خلل اذ الجدول
كما عرفت من افراد الانهار غايته انه اصغر الانهار ولو قيل ان الجدول اخدود وهو اصغر من الانهار
لتم المرام قيل كالنيل والفرات هما نهران عظيمان وهو يحتمل ان يكون تمثيلا للنهر او للبحر لانه لم ينقل
انه مخصوص بالملح كما هو المشهور في الاستعمال قال الراغب اصل البحر تارة ملوحة فيقال ماء بحر
اي ملح وابحر الماء ملح وقال بعضهم البحر يقال في الاصل للملح دون العذب وجرانه تغليب وكلام المص
حيث قال والنهر دون البحر صريح في انهما لا يجتمعان وان النيل والفرات نهران لا بحران والتركيب
للسعة اي تركيب ما اوله نون ثم الهاء ثم الراء لا يخلو عن معنى السعة فان النهار اسم لضوء واسع ويقال
انهرت الدم اي اسلته بكثرة واما النهر بمعنى الزجر فالمراد به زجر بليغ كما فسره الراغب ففيه سعة
معنوية قيل ومنه الراهن لان فيه سعة للراهن والمرتهن فالمراد من التركيب التركيب من هذه الحروف
مطلقا ن والمراد بها مياهها الاولى ما حل فيها سواء كان ماء او لبنا او خمرا او عسلا اذ المذكور في
الآية المذكورة هي الانهار الاربعة وكذا المراد في الجنس فان الانهار التي تجري في اسفل انهار الجنة
ليست انهار الماء فقط والجواب بان الكلام محمول على التغليب او المجاز بذكر المقيد وارادة المطلق اي
مطلق ما حل فيه بعيد وان صح في نفسه وكذا الجواب بان الماء اصل يحصل به حياة كل شيء فلذا خصص
الذكور به لا يخلو عن تكلف قوله على الاضمار اي على تقدير المضاف اي يجري من تحتها مياه الانهار او ماء
الانهار فتأنيث يجري على المعنى لان المراد به الجنس او المجاز اي مجاز مرسل بطريق ذكر المحل وارادة الحال
قوله والمراد بها مياهها على هذا ظاهر واما على الاضمار ففيه تسامح اذ على تقدير المضاف لا يراد بالانهار

[Right-page margin notes:]
انهار الجنة تجري في غير اخدود (مسروق)
كما في قولك لفلان بستان فيه الماء الجاري
بنزرد على عصام الدين
والمعهود هي الانهار المذكورة في قوله تعالى انهار من ماء غير آسن الآية
فيه نوع لطافة

[Left-page margin notes:]
المجرى الواسع فوق الجدول ودون البحر كالنيل والفرات والتركيب للسعة (مجرى الواسع)
فيه هذا لا ينتظم قول من قال ان انهار الجنة تجري من غير اخدود
ط نوع تو
على الاضمار او المجاز او المجاز العقلي واسناد الجري الى المجاز كما في قوله تعالى واخرجت الارض اثقالها

ماؤها او المجاري انفسها فح لا تجوز في الحذف ولا في الكلمة وانما التجوز في الاسناد ولهذا قال او اسناد الجري
اليها اي المجرى وهي الانهار انفسها مجاز عقلي وهذا ابلغ من الاخيرين فيستحق التقديم لكن اختار طريق
الترقي فذكر اولا تقدير المصنف ثم ترقى وذكر كون الانهار مجازا مرسلا وهو ابلغ من ذلك ثم ترقى لتجويز
كون الاسناد مجازا عقليا وهذا ابلغ من ذلك فان فيه المبالغة في شدة الجريان كان شدة الجريان
بلغت مبلغا تاما بحيث سرى الى المجاري انفسها تجري صفة ثانية لجنات اي صفة مادحة لها كالصفة
الاولى وهي تجري فيكون منصوب المحل واختار الفصل مع تحقق جواز العطف تنبيها على استقلالها
بحيث لها وانها صفة مدح غير تابعة لصفة اخرى تنبيه لسلامته عن الحذف او خبر مبتداء محذوف اي
الذي كلما رزقوا او هي كلما رزقوا والاول ارجح والقرينة على تعيين المحذوف الذكر فيما قبله وجه
الترجيح كون الكلام مسوقا لتبشير المؤمنين والجملة المحذوف المبتداء مستأنفة او من باب قطع
النعت بالرفع فيكون حذف المبتداء واجبا والقول بان جواز القطع مشروطا بان يعلم السامع
اتصاف المنعوت بذلك النعت كما يعلم المتكلم لانه لو لم يعلم كان المنعوت محتاجا الى ذلك النعت لبيانه
ولا قطع مع الحاجة مدفوع بانه لو سلم ذلك الشرط فعدم علم السامع غير مسلم لاستماع النبي عليه السلام
ولو سلم فتمكن العلم كاف في مثل هذا المقام وفائدة حذف المبتداء الايجاز مع تحقق التناسب
بين الجمل الثلث في الصورة لكونها اسمية والمعنى لكونه جوابا لسؤال كانه قيل ما حالهم في تلك
الجنات فاجيب بان لهم فيها ثمار لذيذة عجيبة وازواجا نظيفة وهم فيها خالدون كذا قيل لكن
هذا انما يتم اذا كان الاستيناف متعينا وليس كذلك بل هو مرجوح بالنسبة فلا يتحقق التناسب بينها وجه
ان كونهم مرزوقين بالثمار اللذيذة متجدد فاختير صيغة التجدد بخلاف الاخيرين فان ثباتهما دائم
فاختير الصيغة الدالة على الدوام والثبات وتقديره هو او هي بان يكون ضمير الشان او القصة
ضعيف لانه لا يجوز حذف هذا الضمير وايضا اذا لم يدخل النواسخ لا بد ان يكون مفسرة بجملة اسمية
نص على جميع ذلك في الرضي واما القول بان المقدر ضمير الشان او القصة لا ضمير الذين ولا الجنات
لان كلما ظرف زمان لنصبه على الظرفية فلا يصح ان يكون خبرا عن جثة مدفوع بان الخبر جملة كانوا
فهي جملة خبرية او الخبر في الحقيقة هو الامر المأخوذ من تلك الجملة ففي قولك زيد قام ابوه هو القائم
نقله بعض من شراح التسهيل وايضا التأويل المذكور يجري في كلامهم لان الجملة الخبرية في
تأويل المفرد والتأويل هنا هم قائلون هذا الذي رزقنا من قبل في كل حين رزقوا شيئا ومنشأ
الاشكال توهم كون كلما رزقوا خبرا وحده ولم ادر ما حوا انه ذهب اليه او جملة مستأنفة فلا يكون
لها محل من الاعراب فظهر ان المقصود بيان وجه الاعراب وجودا وعدما والفرق بين هذه وبين
ما سبق من كونه كلما رزقوا جملة محذوفة المبتداء مع جعلها مستأنفة هو ان الجملة على كونها مستأنفة
لا محل لها من الاعراب وعلى كونها جملة محذوفة المبتداء لها محل من الاعراب وهذا الاعتبار
شائع لدى اولي الالباب وان جعلت الجملة محذوفة المبتداء صفة مقطوعة فالفرق بينهما واضح

مطلب جواز القطع مشروطا بان يعلم

او خبر مبتدا محذوف

١٥٣

واضح فلا وجه لما قيل ان الكلام يعود الى تلك الجملة المحذوفة المبتدا فانه جعلت صفة او استيناف
كان تقدير الضمير مستدركا وان جعلت ابتداء كلام بحيث لا يكون صفة ولا استينافا فليكن كذلك
بلا حذف ولا حاجة بانه تقدير هم يقوى شان الاستيناف وتقدير هي يقوى شان الوصفية
وان كان له وجه صحيح في نفسه لكنه يمكن الاشكال بان تقدير هي كونه مقويا لشان الوصفية ليس بواضح وانه
مسلم ذلك في شان الاستيناف كانه قيل لهم بانه منشأ السؤال لكن كون هذا منشأ لخصوص
السؤال بانه ثمارها حينئذ خفي جدا اذ الثمار لم يذكر بعد لا صريحا ولا ضمنا ولا اقتضاء حتى يتوجه السؤال المذكور
فالاولى تقدير السؤال هكذا ما حالهم في تلك الجنات فاجيب بانه لهم ثمار كلما رزقوا الاية فيكون عطف
ولهم ازواج وهم فيها خالدون له في غاية الحسن والبهاء لانهما من تتمة الجواب واما على ما قرره المص
فقوله ولهم فيها ازواج مطهرة زيادة في الجواب او محمول على الاستيناف او معطوف على قوله تجري او حال
من ضمير لهم في قوله بان لهم جنات كما نقل عن البحر والكل تكلف قيل والاستيناف الارجح عندهم كما ذكره صاحب
الكشف وغيره انتهى فح يكون من باب الترقي الى الوجه الجزيل ثم الاجزل كما هو صنيعه في قوله
والمراد بالانهار ماؤها والخلد بفتحتين القلب والنفس والمراد هنا القلب بيان والاشارة اليه
والوجه التشبيه في آخر الاية وازيح بزاء معجمة وحاء مهملة مجهول الازاحة بمعنى الازالة تردد في قوله وقع
استعارة تبعية او مكنية كانه جعل ما خطر للسامع من التردد مما يقع في الدار الدنيا ونحوها من العباد
كما يقال لما لا اشتباه فيه لا غبار عليه فقوله فازيح ترشيح انتهى وجه عبر بها من لذوي النهى وكلما
نصب على الظرفية وهذا بالاتفاق وناصبها قالوا الذي هو جوابه معنى وجاءتها الظرفية من جهة
ان ما مصدرية كما اشار اليه المص بقوله ومعناه كل حين او اسم نكرة بمعنى وقت وكلها يجيء ايضا وكونها
شرطية بوابوكون ما مصدرية توقيتية لان ما المصدرية شرط من حيث المعنى فلذا احتاجت الى
جملتين مرتب احدهما على الاخرى ولا يجوز ان يكون ما شرطية كما في المعنى بل فانه قيل يجب الفرق بيانه
بينه كلما وكلمات الشرط في الحكم بان العامل في كلما ما وقع موقع الجزاء والعامل في كلمات الشرط هو الشرط فلذا
فرق الرضي بينهما بان كلما مضاف الى الجملة التي تليه والمضاف اليه لا يعمل في المضاف بخلاف كلمات الشرط
بعين هنا كلام فتأمل انتهى لعل الكلام انه اضافة الكل قبل دخول ما ولا كلام فيه والكلام في كلما اضافته غير
ظاهرة لا سيما اذا كان ما موصولة اسمية نكرة بمعنى وقت كونه رزقا مفعول به اي مفعول ثان لرزقوا لانه يتعدى
الى مفعولين مثل قوله تعالى وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا الاية فيكون بمعنى مرزوق لا مصدر لانه اذا اريد
مصدر يكون مفعولا مطلقا لا مفعول به فانه وان فهم من رزقوا ولا فائدة في ذكره كثيرا فائدة لكنه ذكر لا
اظهار النفي منه بارادة نكرة والتمهيد لما قال هذا الذي رزقنا الاية وقد جوز فيه المصدرية وكونه مفعولا
مفعولا مطلقا والمص اشار الى رده بقوله مفعول به وبقوله رزقوا مرزوقا ومن الاولى وكلما انه يكن انه
يقال انه يلزم ح تعلق الحرفين بمعنى واحد بلا عطف وبلا ابدال احدهما من الاخر بفعل واحد وهذا لكن
جائز عند النحاة من الثانية اشار الى نوع صرح فقال وانما له موقع الحال لانه نوع شائع ذكره الحرف

١٥٤

واقعة موقع الحال لا معنى له والمراد وقوع متعلقيهما موقعها فيكون ان ظرفين مستقرين فتدوالى ان
رزق وصاحب الحال الثانية ضمير المستكن في الحال فلا اشكال اصلا ويمكن توجيه قول صاحب الكشاف
ان الظرف لغو متعلق برزقوا بان من الاولى متعلق به مطلقا والثانية متعلقة به معتبرا واستوضح بقول
النحاة اكلت من بستانك من نوع من تفاحه وهذا وجه حسن في مثل هذا لكن المص عدل عنه لا لعدم حسنه بل لاختيار
الوجه الاحسن قوله واصل الكلام اى مرجعه وما يؤل اليه الكلام وانما احتيج اليه لان ظاهر الكلام يوهم ان
للشئ الواحد مبدئين مع انه لا يجوز على الحقيقة اشار الى دفعه فيتحقق ان الرزق مقيد بكونه مبتدأ
من الجنات وابتداؤه منها مقيد بابتدائه من ثمرة فمبدأ الرزق الجنات ومبدأ ابتداء الرزق من الجنات
الثمرة فالمبدأن للشيئين لا لشئ واحد لان المبدأ كما عرفت معناه ما يتصل به الامر الذى اعتبر له امتداد
محقق او متوهم كالمتى انفصالات شتى كانفصاله بالمكان نحو سرت من البصرة والزمان نحو من اول يوم
والفاعل نحو بالكل المأخوذ منه بل المكان المحدود المربع مثلا ابتداء من كل حد من حدوده الاربعة
فالابتداء منها متى كان في نحو كلى كما اعطي من المال الى ان قال فارتكب المص للثاني من عدل عن
لا يختاره الخلل انتهى وانت تعلم ان كون الجنة مبدأ للرزق انما يحسن بملاحظة كون الثمرة مبدأ لابتداء
لابتدائها لم يجد فى نحو سرت من البصرة من اول يوم اذ الجنة في الحقيقة ظرف للرزق لا مبدأ له يعرف
بالتأمل ولا التفات الى ما نقل عن المشهور ان من الابتدائية والتبعيضية لغوا والتبيينية مستقرة وهذا على اليه
لا لا ترى ان اراد به كلية فغير مسلم وان اراد به الاكثر فلا يفيد ما نقل عن البحر انه قال من في قوله منها للابتداء
الغاية وفي من ثمرة كذلك لانه من قوله منها اعيد معه حرف الجر وكلتاهما متعلق برزقوا على جهة البدل
وهذا البدل من بدل الاشتمال انتهى ولم يتعرض له المص لانه المشهور وكونه البدل مقصودا بالنسبة الى المبدل
منه ولم يرض بكونه الجنة غير مقصودة بل لشهادة عين الابرار وقرة عين الاخيار لكن ما في البحر يريد به
من ان كون الجنة مبدأ الرزق مع ان كان للرزق انما يحسن بملاحظة كون الثمرة مبدأ لابتدائه والتعيين
اشارة الى ان المصدرية حينية والجملة بعده صلة فلا محل لها من الاعراب والاصل كل وقت رزق
عبر عن معنى المصدر بما والفعل ثم انيب عن الزمان اى كل وقت رزق كما انيب عنه المصدر في قولهم
في جئتك خفوق النجم والنعتية اشارة الى ان كلما يفيد التكرار لان العموم يبقى في موضعه ويجوز ان
يكون اشارة الى ان ما اسم نكرة بمعنى وقت فلا يحتاج على هذا الى تقدير وقت والجملة بعده في موضع خفض
على الصفة لكن يحتاج الى تقدير عائد منها اى كل وقت رزقوا فيه ولهذا لم يلتفت اليه المص وعلى الثاني
التقدير فاضافة كلما الى الجملة التي تليه كما فهم من كلام الرضي لا يعرف له وجه وما ذكرنا بعينه مذكور
في مغني اللبيب ثم قال شارح اللباب لان كلما لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فيدخل ما المصدرية
ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فيظهر صحة ما قال الرضي في كونهما مصدرية
اذ المراد بقوله ليصح ان يكون مجرورا والفعل مضافا اليه واما كونها اسما نكرة فلا وجه له والتعبير
بان قول ابن هشام بعينه وهو قول الرضي نوع في لفظه مثلا في بعض النسخ او مرة بعد صبح ونهار مثلا

٧٥١ حاج احمد

مثلا زمانا وفي بعض النسخ لم يوجد او مرة فوقه مرزوق اشارة الى ان الرزق بمعنى المرزوق مجازا تسمية
للمفعول بالمصدر ثم شاع فصار حقيقة عرفية تنكيره تقدمه مع انه مؤخر لانه ذو الحال والتقديم
بل لكونه نكرة اخر قوله مبتدأ بكسر الدال ضميره راجع الى المرزوق والفتح افصح لان المرزوق مما
يقع عليه الابتداء لا ما قام به الابتداء لكن اكثر ارباب الحواشي اختار كسر الدال بوزن اسم الفاعل
ولا يظهر له وجه مقيد الرزق اى المرزوق بكونه مبتدأ من الجنات لان الحال مقيد العامل ومقيد ابتداؤه
منها اى من الجنة بابتدائه من ثمرة لكونه الاول مقيدا كما بيناه قبل فلم يتعلق الحرف الثاني بما تعلق
به الاول حتى يحتاج الى القول بالتقييد ويؤيده قول المص فصاحب الاولى الخ فانه صريح في ذكره لانه
تعدد صاحب الحال يقتضي تعدد العامل فالعامل في الاولى رزقوا وفي الثانية الحال الاولى ومن
ظن بعضهم ان القول بالتقييد لازم في كلام المص وليس كذلك لانه ابتداء الرزق من الجنات وابتداء ابتداء
الرزق من الجنات من الثمرة فظهر ضعف ما قاله ذلك الفاضل انه انما كان كلاهما لفظا مبتدأ ولم يكن للرزق
الواحد ابتداءان بل ابتداء واحد لزمه القول باعتبار الاطلاق والتقييد ليحصل التعدد في الابتداء
كيف وكلامه صريح في ذلك حيث قال مقيد الرزق بكونه مبتدأ من الجنات وابتداؤه منها بابتدائه من
ثمرة يعني ان ابتداءه من الجنات على الاطلاق وابتداءه من ثمرة على تقييد ابتدائه بكونه من الجنات
انتهى ولم يتفطن ان الاطلاق والتقييد اذا كان متعلقهما واحدا وكلام المص صريح في تغاير متعلقهما
نور يعني ان ابتداءه من الجنان بشرط ان ابتداء الرزق من الجنة على الاطلاق وابتداء الرزق من ثمرة
بكونه على التقييد وهذا سهو عظيم ولم يكتف بقوله كلما رزقوا من ثمرتها رزق بدون ذكر الجنة ليكون
الكلام ابلغ حا بعد ابهام وهو اوقع في النفوس في النفوس واكثر مواضع الاطناب من هذا القبيل
وتخصيص الثمرة بالذكر لمناسبة الانهار اذ الانهار يستقى بماء ويحصل بها نظرا الى جرى العادة لا اسيما كما
المعنى على ما اختاره وهو الصواب يجرى من تحت اشجارها الانهار اى ماؤها وكونه اشارة الى ان عامة
ما كولهم الثمار والفواكه لانهم لا يمسهم جوع ولا نصب يحوجهم الى القوت ضعيف لما ذكرناه من سبب التخصيص
ولما قال المص في سورة الواقعة لما ينبه حال السابقين في التنعم باكل ما يتصور لاهل المدن الخ فيابى والبعض
ظهر مما ذكر في سورة الواقعة ان التنعم بالفواكه مشترك بين السابقين واصحاب اليمين واما من لم
التنعم وان كان مشتركة بينهم لكن بعض التنعم غالب التنعم به احوال السابقين والآخر احوال اصحاب اليمين كما يقال
على من راجع الى ما بان المص في تلك السورة فظهر وجه آخر لتخصيص الثمرة بالذكر ويحتمل ان يكون
نعني بهذا بكونه الظرف الاول اى منها لغوا متعلق برزقوا اذ لا مانع منه كما في الاحتمال الاول والثاني
مستقرا وقع حالا من رزق والتقدم لنكرة صاحب الحال والثمرة يجوز حملها على النوع والجنس الواحد
اى من رزق هو نوع من الثمرة كالرمان مثلا او فرد من النوع واما الاحتمال الاول فالمراد بالثمرة على هذا
النوع لا الفرد كتفاحة مثلا لان ابتدأ الرزق من البستان من فرد يقتضي ان يكون المرزوق قطعة منه
لا جميعه ليصح الابتداء وهو بعيد جدا كذا قالوا والاولى حمل الثمرة على النوع على الاحتمالين اذ الثمرة في

معنى الجمع بناء على ان اللام للوحدة النوعية لانها يناسب المبالغة فيكون طريقه طريق انقسام الاحاد على الاحاد وابرادها نكرة مفردة دون جمع للتنبيه على انهم في كل حين رزقوا من نوع الثمار لا من كل الانواع خلاف العادة ٦ كما في قولك رأيت منك اسدا فيه اشارة الى ان من تجريدية في بردع على انه يفوت المبالغة المقصودة من التجريد اذ الاجمال والتفصيل يفيد المبالغة في التفسير لا الصفة التي تقصد بالتجريد بلوغها الغاية في الكمال والصحيح انها ابتدائية اي رأيت اسدا كائنا منتزعا منك قال بعض الافاضل هذا مبني على ان يكون مثالا لكون من بيانا معتدا كما هو الظاهر لكن يجوز ان يكون مثالا للتجريد التقديم فلا يلزم ان يكون ما في المثال ايضا بيانية حتى يخالف ما هو المشهور انتهى وهذا اقل مؤنة مما قاله خلاف الظاهر حتى نقل عن المحقق التفتازاني انه قال ان هذا الكلام من الكشاف على ان من الذي للتبيين راجع الى من للابتداء ونقل عنه ان هذا الكلام تصريح في انه من التجريدية عند الكشاف للبيان وانه لا الصحيح انها للابتداء لئلا يفوت فائدة التجريد وهو ضعيف ايضا اما الاول فلانه جعل الزمخشري كون من البيان متعلقا للابتداء بناء على ما ذكره المحقق واما ما ذكره ثانيا فلا عرفانه الصحيح انه من التجريدية من نوع الابتداء وسبب ما وقعوا فيه من المثال المذكور فيه حمل انه يكون مثالا للمجرد التقديم زال الاضطراب لكن في النظم الجليل للبيان وفي المثال المذكور للتجريد اذ لا قرينة على انتزاع الرزق من الثمرة بل هي في نفسها رزق بل لا حسن له حسن التجريد في المثال المذكور والقول بان معنى الابتداء قرينة عليه اذ لا يمكن ابتداء الشيء من نفسه الابطريق الابتداء ليس مبني لان هذا ليس لشيء من ابتداء الشيء عن نفسه بل ابتداء حصول العام من خواصه فلو اعتبر التجريد وجعل من للابتداء يكون الامر كذلك لكن فيه دور صريح ومن جعل من للبيان اندفع شبهة اخرى لو كانت البيانية ابتدائية لزم تعلق الحرفين بفعل واحد اذ لا حمل على البيان ولا حاجة الى دفعها بانه يجوز ان يكون ظرفا مستقرا اي مرزوقا متقدم ردا لمن ينزعه كيف يكون للبيان وليس فيه ما يبينه فاجاب بانه لمبينا اخرعنه وقدم المبين للاهتمام وانه المبين في حكم المقدم وانما جعلها متعلق بمحذوف ظرف مستقر لاتفاقهم على ان من البيانية لا تكون الا ظرفا مستقرا كذا قيل ٥ وهذا اي لفظ هذا ولا يبعد ان يكون اشارة الى هذا الذي في كوننا النظم الى نوع ما رزقوا الا ما تجدد في الجنة وتداكل وتفنن فانه محال وكذا ليس اشارة الى ما في الدنيا ثم اوضح بقوله كقولك مشيرا الى نهر جار فانه الموصوف بعدم الانقطاع هو النوع لا الشخص وبهذه القرينة يراد بها الاشارة الى النوع المتحقق في ضمن فرد فالاشارة اليه حقيقة لكن العرا كونه مجازا لانه وان سلم وجوده في الخارج في ضمن الفرد الموجود بناء على من ذهب الى وجود الكلي الطبيعي لكنه ليس بمبصر ودعوى انه محسوس في ضمن الفرد المحسوس خارج عن الانصاف وسلوك الى الاعتساف والعلاقة الكلية والجزئية وقول المشير بتعاقب جريانه استمرار النوع باستمرار تعاقب جريان افراده لا بتعاقب جريانه بنفسه مسامحة لظهور المراد وقوله وان كانت الاشارة الى عينه اي او اشارة الى الشخص المعين وهذا مراد لكن عبر العنوان للتنبيه على ضعفه كما ينبه عليه بناخيره

وتعشو ٨ ... (هامش) فان ... ٦ كذا في ...

٤ اشارة الى نوع ما رزقوا كقولك مشيرا الى نهر جار

٧ والمعنى هذا مثل الذي ولكن لما استحكم الشبه بينهما جعل ذاته ذاته كقولك ابو يوسف ابو حنيفة

٤٥٨

وجه الضعف ما اشار اليه بقوله والمعنى هذا مثل الذي الخ ويفهد من هذا ايضا معنى المثل الاتحاد في النوع فيؤول الى الاشارة الى النوع ويتجوز في الحذف كما انه في الاول مجاز مرسل والمجاز المرسل ابلغ وقد رجح كونه اشارة الى عين الثمرة بان هذا اذا لم يذكر معه الوصف يكون اشارة الى المحسوس دون النوع لكونه طبيعة كلية ولو بواسطة فرده والقياس على ذلك المثال قياس مع الفارق اذ ذكر فيه الوصف اي الماء فضلا وكيف لنا بهذا النوع لا كقولنا هذا فقط والكلام في الثاني دون الاول ولعل المصنف لم يسلم ذلك لان الاعتماد على القرينة فاذا تحققت القرينة على ارادة النوع حمل عليه سواء ذكر فيه الوصف الذي يقتضي النوع او لا الا ترى انه اذا ذكر الوصف الذي ينتظم مع ارادة الشخص يحمل هذا على الاشارة الى الشخص المعين وما نحو فيه القرينة قائمة على ارادة النوع اذ استقامة المعنى على ارادته واضحة والتعبير بخلاف الظاهر والجريان بفتحات مصدر جرى الماء جريا وجريانا بقي وقع في بعض النسخ بدله جزئيا ته والاولى اولى ولم نطلع على تلك النسخة والتحكم بمعنى تعدي فالسين للتأكيد بقي قوله كقولك ابو يوسف ابو حنيفة اشارة الى وجه آخر وهو جعل عينه مبالغة بلا تقدير مضاف لكن انما يطابق التشبيه البليغ او بطريق الاستعارة نحو زيد اسد وتوهم الكلام فيه على وجه الشبه في تفسير قوله تعالى صم بكم عمي الاية ٤ فاي من قبل هذا في الدنيا ثم قدمه كانه مختار عنده لكن في كل حين رزقوا من رزق فقولهم هذا الذي رزقنا من قبل هذا في الدنيا يظن انه بعيد قوله فان الطباع الخ انما يلائم اول مرة او مرات معدودة وبعد كونه طباع اهل الجنة ما لونه بثمر الجنة من جنس ما لونه بعيد ذلك انه كلي لا لاذوق العموم يقتضي ان يكون ذلك منهم في كل حين بل في عشر من ٥ ولا يخفى ضعفه بمراده البرفي بقوله والاظهر فانه كانه لا يمنع الاشتراك التوجيه لكن الاحسن ما ذكر بقوله جعل ثمر الجنة من جنس ثمر الدنيا اي من نوعه في الاسم لا في اللذة ومراده بيان الحكمة ما شئت به ثمارها بثمار الدنيا قوله فان الطباع مائلة الى المألوف اي من المأكولات بتوهم ضررها بالذات بلا معالجة السم ونحوه فيندفع بهذا ما قيل من انه لكل جديد لذة حتى نقل عن النحرير التفتازاني انه قال في بحث التشبيه من شرح المفتاح ان قولهم لكل جديد لذة ليس على العموم بل في المألوف الذي يمال اليه يحصل بالتكرر لذة جديدة كما ورد الاطعمة الشهية انتهى ومنه يظهر الجواب عن اشكال النحرير اذ الثمار من المأكول الشهية وقوله والحديث المعاد مشتمل الكراهة مع كونه قياسا مع الفارق كما يشهد التجربة ليس نحو البعض على اطلاقه اذ الحديث المستطاب كالاطعمة الشهية يحصل بتكريره لذة جديدة احلى من اختها نقل البعض شعرا يدل على ما ذكر وهو قول الشاعر لكل جديد لذة غير انني وجدت لذيذ الموت غير لذيذ انتهى والاولى ان يقال لكل جديد لذة غير انني وجدت مفارقة الاحباب ومجالسة الاعداء وصحبة الاشرار والابتلاء بانواع المضرات غير لذيذ مع انها من اصناف الجديد وهذا ما يستفاد من كلام العقلاء والشعراء ومنها لحق قول ذلك البعض لكن لا حاجة الى ذلك لما ذكر من نقلهم في المفرحات والمشتهيات قوله ومثبتة عطف على جملة او وللتنبيه لها مزية اي فضيلة ثمر الجنة ونعيم الدنيا

وان كانت موجودة في الخارج لكنها ليست بمحسوسة صح

ولكن لما استحكم الشبه بينهما جعل ذاته ذاته

جعل ثمر الجنة من جنس ثمر الدنيا

لتميل النفس اليه اول ما رأت فان الطباع مائلة الى المألوف

منفرة عن غيره

١٥٧

انها مزية وكنه الثمرة فيه اذ لو كان من جنسها لم يعلم انه لا يكون الا كذلك

والمزيد الفضيلة بتل ولا يبنى منه فعل الا انه ذكر في حواشي الجوهري انه يقال امرتبه عليه اي فضلته وفي
الاساس تمرّ بت عليه وتمزتبه فضلته انتهى قوله وكنه النعمة اي حقيقتها فكان ما عداها ليس بنعمة ومعنى
كونها كنه النعمة انه كانه حقيقة النعمة مجهولة ونعم الجنة تصف وتعرفها الا تشاهرها كقولهم وجه
فلانة تصف الجمال وبينه في وصف ثمر الجنة بكونها نعمة جسيمة لذيذة وكونه بمعنى الغاية ومعنى الوقت
ومعنى القدر بعيد هنا فان هذه المعاني لكنه غير مشهورة الاستعمال انه سلم ثبوتها في اللغة الفصيحة
ونحوه كذلك في قوله لا يكون الا كذلك اي غير مألوف فلاجل ذلك جعل ثمر الجنة من نوع ثمر الدنيا …
في الجنة عطف على قوله في الدنيا لانه طعامها الاضافة للاستغراق فيدخل الثمر وحبوب الدنيا لكنه في العرف
الطعام يقابل الفواكه والمتبادر معنى العرف متشابه الصورة سواء كان مختلف الطعم اولا والى الاول اشار
… كما حكي عن الحسن … اخرجه ابن جرير عن يحيى بن كثير بهذا اللفظ الصحفة كالقصعة اسم ما يشبع الخمسة
وجمعه صحاف في ابتداءه الصحفة التي يشبع الخمسة باخر اهل الجنة لمجيء الكريم قوله فيقول ذلك اي هذا
الذي رزقنا من قبل وبهذا القول منهم قبل الاكل وبهذا في فيقول الملك كل … انه قوله كلما رزقوا
منها الاية يشعر بانه بهذا القول منهم بعد الاكل الا انه يقال انه معنى كلما رزقوا كلما اعطوا من … بهذا الذي
رزقنا من قبل اي لما شبه في نوع … قوله والطعم مختلف نص في اختلاف الطعم قوله او كما روي انه
عليه السلام اشارة الى عموم اختلاف الطعم كذا قيل لكنه ليس بصريح فيه انه الرجل اللام للعهد الذهني
وفي حكم المرأة يتناول اللام للابتداء الثمرة ليأكلها ويشعر بهذا ان التناول قد يكون لغير الاكل ولعل
اعطاء غيره تكريما او اظهارا للمودة وتأكيدا للمحبة … حكي عن الحسن … بالصحفة … فان الاولى كما يجوز
الملك ان … يجوز غيره لكنه الامر فيه مثل ذلك قوله مثلها اي مثل الثمرة الاولى في الطعم وهو الملائم لقوله
يبدل الله مكانها مثلها وهذا الحديث اخرجه ابن جرير ايضا موقوفا وفي المستدرك من حديث ثوبان مرفوعا
لا ينزع رجل من اهل الجنة من ثمرها شيئا الا اخلف الله مكانها مثليها وقال انه صحيح على شرط الشيخين
كذا قيل فالاولى للمحشي انه يذكر هذا الحديث قوله فلعلهم اذا راوها قيل متعلق بقوله وكما روي انه عليه
السلام لدفع انه كيف يصح هذا القول منهم حين الرزق وانما يتأتى به بعد الاكل وحاصله انه تشابه
الصورة منشأ لقولهم وقيل كلما اطعموا وهو صرف عن الظاهر من غير ضرورة انتهى وايضا كلام المصنف حيث
قال التمثيل النفسي … وما نقل عن الحسن حيث قال فيقول الملك كل … صريح في انه هذا القول قبل الاكل
والى … ان معنى كلما رزقوا كلما اعطوا وخصصوا اذ الرزق في العرف تخصيص الشيء بالحيوان للانتفاع
به وتمكينه منه كما قال المصنف في قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وهو معنى رزقنا من قبل اعطينا والكل فليتأمل
قوله والاول اظهر لمحافظته على عموم كلما اي كون المعنى من قبل هذا في الدنيا اظهر من الثاني وهو كون المعنى
من قبل هذا في الجنة لمحافظته على عموم كلما لتجدد الثاني اذ لا يستقيم عليه هذا القول في الثمرة
المرزوقة في المرة الاولى في الجنة وانما قال اظهر لان للثاني وجها ظاهرا حتى قيل انه يتجه على الاول انه يلزم
اختصاص ثمار الجنة في الانواع الموجودة في الدنيا والاليق انه يوجد فيه ذلك مع غيره من الانواع التي

لا عين رأت ولا اذن سمعت كما اشار اليه بقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين الاية
وكما ورد في الحديث القدسي قال تعالى فيهما من كل فاكهة زوجان قال المصنف صنفان غريب ومعروف
انتهى فظاهره انه اعترف بان في الجنة ثمرا ليس في الدنيا فكيف يجيب بل يجيب انه يقال ان المراد من قبل هذا
في الدنيا وعن هذا قال السيوطي الثاني عندي ارجح لانه فيه توفيقا بمعنى حديث نشبه ثمار الجنة لقوله بعد
متشابها فانه في رزق الجنة اظهر واعادته الى المرزوق في الدنيا بعيد عن الانصاف قوله لمحافظته على
عموم كلما حيث انه معناه كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا بعد المرة الاولى كما قيده المحشي قوله تعالى واوتيت
من كل شيء بقوله يحتاج اليه الملوك وقيد ايضا قوله تعالى وجاءهم الموج من كل مكان الاية من سورة يونس
بقوله يجيء الموج منه ونظائره كثيرة وقد قيل ما من عام الا وقد خص البعض منه وقد اشار اليه المحشي
بقوله والاول اظهر وما ذكرنا هنا وما سبق قرينة … على هذا التخصيص قوله فانه يدل اي دلالة ظنية
اقناعية لا قطعية لما ذكر قوله والداعي لهم اي المقتضي لتكرارهم هذا القول فرط استغرابهم اي
عدهم غريبا عجيبا فالسين ليس للطلب فانه بناء الاستفعال للعد وتعجبهم بتقديم الجيم على الحاء
افتخارهم وكمال سرورهم بما وجدوه من التفاوت العظيم في اللذة الجسيمة وفيه تصريح بان قولهم
هذا الذي اه بعد التناول والاكل وما سبق من قوله لتميل اليه النفس اول ما رأت يدل على انه
ذلك القول قبل التناول وكذا ما حكي عن الحسن من قوله فيقول ذلك فيقول الملك كل اه
وتوجيهه انه كلا الامرين واقع بحمل كلما رزقوا على التمكن من الانتفاع به وعلى الاكل منه بالفعل
اما بعموم المجاز او بالجمع بين الحقيقة والمجاز على مذهب المصنف قوله والتشابه البليغ عطف على
النفع وظاهره الاشارة الى تفسير هذا الذي رزقنا بهذا مثل الذي رزقنا ولا بأس اذ الاكتفاء
شائع في بابه ومرامهم على انه التشبيه البليغ بين شخصين يستلزم ذلك التشبيه بين النوعين
استغرابا عجيبا لتحقق النوع في ضمن الجزئي والاعتراض بانه هذا مخالف لقوله وهذا اشارة
الى نوع ما رزقوا ضعيف جدا لعدا غريب من قال انه هذا اشارة المعترضين باعادة اشجار
الدنيا وثمارها للاعادة انفسهم فيكون تعجبا من قدرة الله تعالى والى انه ارض الجنة فيها ينبت نبتها
ما ينبت من الاثمار في الدنيا فان هذا قول ليس له مستند وشيء هذا لا يعرف الا بالنقل مع انه يرد عليه
… انه اشجار الجنة وثمارها هل هي مخلوقة ام لا لا سبيل الى الثاني اذ الجنة مخلوقة الآن واشجارها
كذلك لما قال فيما سبق الجنة تسمى به الشجر المظلل … فانه الدلالة عليها اوجه واما ثمارها
هل هي مخلوقة ام لا فاذا كانت مخلوقة فهل ينتفع بها ام لا قوله اعتراض اي جملة معترضة … تجوز
كونه الاعتراض في آخر الكلام فالاعتراض عند هؤلاء الجوزيه ذلك انه يؤتى في اثناء الكلام
او في آخره او بين كلامين متصلين او غير متصلين بجملة او اكثر لا محل لها من الاعراب لنكتة
سواء كانت دفع الابهام او غيره وهذا الاصطلاح مذكور في مواضع من كلام الشيخين
ليشمل التذييل وهو المراد كما نبه عليه بقوله اعتراض يقرر ذلك اذ التذييل تعقيب جملة بجملة

تشتمل على معناها للتوكيد وتكثيفاته قولهم هذا الذي رزقنا من قبل مطابق للواقع وان منشأ قولهم
اعطاؤهم به على وجه التشابه التام في الصورة كما اشار اليه المحشي بقوله والتشابه البليغ في الصورة وهذا
على تقدير قولهم هذا مثل الذي رزقنا من قبل فظاهر واما على تقدير الاول فلانه لما كان التشابه بين
التشخيص يستلزم التشابه بين النوعين كما مر وقيل وهذا يبقى رابطا اذا كان المعنى هذا النوع الذي
رزقنا من قبل فان التشابه بين الافراد يقرر كونها افراد جنس واحد انتهى ولا يخفى ما فيه ولم يجوز العطف
على قالوا لانه يلزم تقييده بما قيد به قالوا من الظرف مع انه لا استقامة هنا واما العطف على مجموع الشرط
والجزاء فلا يستقيم ايضا اذ الضمير مرتبط بالجملة الشرطية واما الاستيناف فاولى لو لم يتعذر فقد وان
ذلك لكن الاعتراض لافادة التقرير استغنائه عن تقدير احسن واولى ﴿و﴾ والضمير على الاول راجع
الى المضمر فيه على الاول اي على انه يراد بهذا الذي رزقنا من قبل اي من قبل هذا في الدنيا سواء كان المراد
بهذا النوع او مثل الذي رزقنا كان جواب اشكال هو ان التشابه يقتضي التعدد وتوحيد ضمير به
ينافيه بانه راجع الى ما رزقوا المفهوم من قوله هذا الذي رزقنا من قبل وهو وان كان مفردا متعدد معنى
فان المراد نوع ما رزقوا في الدنيا والاخرة جميعا لجنس هذا المرزوق باعتبار تحققه في المرزوق في الجنة
يشابه نفسه باعتبار تحققه في افراد المرزوق في الدنيا وحاصله كون افراده متشابهة فانه يقال
الجنس ليؤتى به فلذا الاسناد باعتبار تحققه في ضمن الفرد الشخصي وهو شائع في كلامهم فالاسناد مجاز
عقلي او بتقدير ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج والا فحقيقة عقلية والاشكال بان المرزوق فيه
جميعا غير ماتي به في الاخرة جوابه ما نقل عن الكشف من قوله ان المراد من المرزوق في الدنيا والاخرة
الجنس الصالح المتناول لكل منهما لا المقيد بهما فانه حينئذ اخص من كل منهما والاتيان بالجنس حاصل
في ضمن الاتيان في اي نوع كان لا تستلزم انفكاك النوع من الجنس وهذا ما اعتمد اكثر ارباب الحواشي عليه
في دفع الاشكال المذكور ولا يخفى ما فيه الجنس الصالح المتناول لكل منهما وان صح نسبة الاتيان اليه
في الاخرة من حيث تحققه في ضمن نوع ما لكن ذلك الصحة من حيث ذاته وهو ليس بمقصود الا من حيث تحققه
في ضمن نوع المرزوق في الدنيا والاخرة وهو المراد كما هو مقتضى السياق فالاشكال باق بعد الا ترى ان الجنس
ان الحيوان الذي هو جنس صالح متناول لكل نوع حيث تحققه في ضمن الانسان يجب ذاته لا من حيث تحققه في
ضمن نوع الانسان فالاشتباه نشأ من اخذ الجنس بلا شرط شيء حيث تحققه في نوع ما والمراد اخذه بشرط
شيء كما عرفت وقد يجاب بان معنى الاتيان بهما في الجنة اتمام الاتيان بهما في الجنة انتهى ومراده باتمام
الاتيان اتمام مجرد اشتباه الاتيان فالمرزوق فيهما اتمام اتيانهما في الجنة في الجنة ظرف لاتمام اتيانهما
لا لنفس الاتيان وهو حسن الاشكال فلا محذور اذ الاتيان بالنوعين لم يتم بالنوع الاخير اعني المرزوق
في الاخرة صح انه اتي بالمرزوق فيهما في الاخرة اي اتمام اتيانه بمعنى مجرد الاشتباه فلا اشكال بان هذا
ليس بشيء لان الجنة لما كانت دار الخلد والابد لا يتصور الا تمام وهذا وان كان لا يخلف اذ ذكر الاتيان واراد
ارادة اتمامه بعيد لكن الاشكال يندفع بالمرة بملاحظة العقد الذي اختبرناه فانه صح بكون الزمان واحدا

فالتعبير بالماضي للتحقق ووقوعه ... للتغليب فانه لا يرضى عنه ... اللبيب

زمان اتيانه في ...
واحدا وهو الجنة بملاحظة اتمامه فالمرزوق فيهما جميعا ما اتى به بكونه انشئ في الجنة واجيب ايضا
بانه يمكن المعنى والثواب في الدارين ولا يلزم ان يكون المعنى والثواب في الجنة وفيه ان قوله متشابها
ياباه فان الثواب ليس متشابها الا في الجنة دون الاتيان في الدنيا ورد البعض بان الاتيان ما في الدنيا
ليس استقبالا حتى ينتظم مع الاتيان في الجنة اراد به ان الثواب مستقبل عبر عنه بالماضي للتحقق ووقوعه فالاتيان
في الدنيا ماض محقق فلا ينتظم الاتيانان بلفظ واحد ثم قال والجواب ان التعبير الاستقبالي المعبر عنه بالماضي
بالنظر اليهما تغليب وغفل البعض عن عدم انتظام متشابها باتيانه المرزوق في الدنيا لخير الاجوبة
واسلمها لكن الخير الامور اوساطها ﴿و﴾ فانه اي الجنس مدلول عليه بكونه مرجع الضمير مذكور
معنى مثل قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى ومراده الاشارة الى صحة كون الجنس مرجعا مع
عدم كونه مذكورا لفظا ونظيره قوله تعالى ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما اي بجنسي الغني
والفقير ولو اعتبر اللفظ لقيل اولى به اي المشهود عليه لما ثبت في كتب العربية ان الضمير الذي
ارجع الى احد الشيئين كقوله تعالى وما انفقتم من نفقة او نذرتم من نذر فان
الله يعلمه فالنظير في هذه الاية لما نحن فيه باعتبار ارجاع الضمير باعتبار المعنى دون اللفظ لكن
عكس ما نحن فيه اذ ثنى الضمير فيهما لما دل عليه الكلام من تعدد الجنسين مع ان مرجعه احد اللفظين
غنيا او فقيرا لما توهم ان الضمير الذي مع او يوحد وضمير يكن مفرد والمعنى يكن المشهود عليه غنيا
او فقيرا فترك افراد الضمير لئلا يتوهم انه اولوية بالنسبة الى ذات المشهود عليه فنبه على انه باعتبار
الوصفين ليعم المشهود عليه وغيره وفيما نحن فيه افراد الضمير مع ان ظاهر المرجع اثنان وفي المثل
ثنى مع ان ظاهر المرجع واحد كذا قالوا ولو قرر فنبه على انه باعتبار الوصفين مخالف لما تقرر عندهم
من ان الضمائر يراد بها الذات دون الصفات واعتبار الوصف في اسماء الاشارة الا ان يقال
ان الضمير وان كان مقتضى اصله ان يراد بها الذوات لكن قد يراد بها الصفات عند تمام قرينة
لكن هذا خلاف المشهور ﴿و﴾ اي بجنسي الغني والفقير اشار الى انه مجاز بهما راجع الى ما دل عليه المذكور
وهو جنس الغني والفقير لا اليه اي لا الى المذكور لا الى الوحد ويشهد عليه انه قرئ فالله اولى بهم
كذا قال المعرب في سورة النساء وجه الشهادة انه لو لم يكن المراد بهما جنسي الغني والفقير لما حسن
الجمع بل وهذا ايضا كناية ايمائية حيث رجع الضمير الى الجنسين المفهومين من بيان احوال المشهود عليه
انتهى والمشهور في بيانه ان مرجع الضمير هنا مما تقدم ذكره معنى والتعبير بالكناية الايمائية غير متعارف
﴿و﴾ وعلى الثاني الى الرزق اي ضمير به على تقدير كون المعنى من قبل هذا في الجنة راجع الى الرزق اي المرزوق
لا الى الجنس كما في الاول لانه لا يوجد صارف عن ظاهره والمعنى واتوا بالمرزوق في الجنة متشابه الافراد
في التعبير بالماضي للتحقق ووقوعه فيه استعارة تبعية باعتبار الزمان ﴿و﴾ فانه قيل التشابه ظاهره انه
اشكال على الاحتمال الاول كما يشعر به قوله كما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لكنه حاصل جوابه الا ان التشابه
كونه تماثلا في الصفة مسلم لكن كونه مفقودا بين ثمرات الدنيا والاخرة غير مسلم كيف وان الصورة

٢ مدلول عليه
٢ بقوله هذا الذي رزقنا
من قبل ونظيره قوله تعالى
ان يكن غنيا او فقيرا فالله
اولى بهما بجنسي الغني والفقير

ابن عباس رضي
الله عنهما ليس في الجنة
من اطعمة الدنيا الا الاسم

٢ جواب التماثل في الصفة وهو مفقود
بين ثمرات الدنيا والاخرة كما قال
...
فان التشابه بينهما حاصل في الصورة
التي هي مناط الاسم دون المقدار
والطعم وهو كاف في اطلاق التشابه
هذا

من جملة الصفات والتشابه بينهما حاصل في الصورة التي هي ولا يشترط فيه ان يكون من جميع الوجوه
قوله بهذا اي خذ هذا فصل الخطاب قوله للآية محملا آخر اي تفسيرا آخر وهو ان المراد بما رزقوا
قبل هو المعارف والطاعات التي يستلذ بها ارباب العقول السليمة المتفاوتة في اللذة لانه منهم مقتصد
ومنهم سابق بالخيرات ومنهم السابقون المقربون ومنهم اصحاب اليمين قوله بحسب تفاوتها اي
المعارف والعبادات زيادة ونقصا كيفا وكما اخلاصا اشارة الى ذلك فمستلذات اهل الجنة التي
رزقوا بها فيها متفاوتة ايضا فلعل كلام استعارة اليه وان كان المعنى عليه فلا يلزم من ذلك تخصيص
ذلك بالثمرات بل له سائر الانعامات والكرامات ايضا من قبيل ثواب الطاعات والمعنى طاب الله ثراه
اشار الى ذلك بقوله انه مستلذات اهل الجنة فانها عام للثمرات وسائر الكرامات ولقد غفل عن
هذه الاشارة العلية من اعترض عليه بانه لا يساعده تخصيص ذلك بالثمرات قوله فيحتمل انه يكون المراد
من هذا الذي رزقنا انه ثوابه بتقدير مضاف والمعنى هذا المرزوق ثواب المرزوق في الدنيا ومن غفل
عن تقدير مضاف اي ثوابه في نوع الذي رزقنا قال يأبى عنه قولهم من قبل لانه ذلك انما هو في الجنة
لا في الدنيا مع انه المص صرح المراد من هذا الذي رزقنا انه ثوابه فلست ادري بهذا المرزوق في الجنة
والمراد بالموصول هو المرزوق المعنوي في الدنيا ثم لم يصح الحمل بانه المرزوق في الدنيا اعني المعارف
هو المرزوق في الآخرة وهو المستلذات اشار اليه بانه يجب مضاف محذوف ولو قيل انه بعض
العلماء ذهب الى انه الاعمال والمعارف تجسمت فتكون عين ما رزقوا في النشأة الاخرى والي
من قال ان ارض الجنة قيعان ينبت فيها ما ينبت من الاعمال انتهى صح الحمل المذكور بلا تقدير مضاف
لكان اقرب بيانا واصح سبكا وقد صرح البيضاوي بما ذكرنا في قوله الذين يأكلون اموال اليتامى انما يأكلون
في بطونهم نارا الآية قوله ومن تشابههما تمكنهما عطف على قوله من هذا اي فيكون المراد
تشابههما المشار اليه بقوله واتوا به متشابها ما هو المعنى الحقيقي كما صرح به في السؤال وهو تماثلهما
في صفة الشرف وعلو الطبقة فوجه الشبه بينهما معنوي لا حسي اي وذهب الى ذلك لانه الاعمال والمعارف
في الدنيا اعراض لا صورة لها ووجه الشبه ما يشترك المشبه والمشبه به فيه والمراد بالطبقة في قوله علو
الرتبة والمنزلة مستعارة من طبقات البيت واصل الطبق كون الشيء على مقدار شيء آخر ومنه المطابقة
وعلم من تقرير المص ان مراده الاول انه على هذا المعنى يعني بهذا الذي رزقنا من قبل في الدنيا بتقدير
مضاف كما في الاحتمال الاول في التفسير الاول والثاني انه مرجع ضمير به على هذا المعنى جنس المرزوق
في الدارين كما في الاحتمال الاول ان قلت فعلى اطلاق الرزق على المعارف والاعمال هل هو حقيقة او
مجاز قلت الظاهر انه حقيقة كما نقل عن ابن الاثير في النهاية ان الارزاق نوعان ظاهرة للابدان
كالاقوات وباطنة للقلوب كالمعارف والعلوم والبراهين والمص يشير اليه في قوله وما رزقناهم ينفقون
قوله ذوقوا ما كنتم تعملون اي جزاء ما كنتم تعملون قوله مما يستقذر من النساء اي مما يستقذر من النساء في
الدنيا مستقذر بمعنى يكره اما بحسب الحس كالحيض والنفاس او بحسب المعنى كسوء الخلق قوله

وهو ان مستلذات اهل الجنة في مقابلة ما رزقوا في الدنيا من المعارف والطاعات متفاوتة في اللذة بحسب تفاوتها

في الشرف والمزية وعلو الطبقة

فيكون هذا في الوعد

في الوعيد

ويذم من احوالهن كالحيض والدرن ودنس الطبع وسوء الخلق

كالحيض والدرن ودنس الطبع وسوء الخلق

ويذم من احوالهن بحسب الطبع سوا وكان مذموما بحسب الشرع اولا قوله كالحيض مثال لما يستقذر
ولا يذم شرعا والدرن اي الوسخ مبني ومعنى مثال لما يستقذر ويذم شرعا ان جاوز الحد ودنس
الطبع مثال لما يستقذر معنى لا حسا كما في الاولين وهو ان يكون في طبعها ان لا تجتنب عن الفجور
وحاصله افراط القوة الشهوية قوله وسوء الخلق تعميم بعد التخصيص اذ سوء الخلق عبارة
عن جانب الافراط في القوى الثلاثة اعني القوة الملكية والقوة الغضبية والقوة الشهوية
التي هي منشأ الاخلاق الردية الذميمة وانما خص دنس الطبع اي الفجور والفحشاء بالذكر
لانه اشنع احوال النساء قوله ويذم قيل انه عطف تفسير له لان القذر قد يختص بالنجس ولذا
قال الازهري القذر النجس الخارج من بدن الانسان فعطف عليه يذم ليتعين المراد منه وان
ذلك بخلافه اذ القرينة المعنوية قائمة على المراد منه قوله فان التطهير جواب اشكال بانه
بناء ذكره المص جمعا بين الحقيقة والمجاز فان التطهير حقيقة عن المستقذرات الحسية ومجاز
عما عداها فاجاب بانه شايع الاستعمال في العرف العام في الاقسام الثلاثة بل في العرف
الخاص فالظاهر انه مشترك بينها اشتراكا معنويا فكما انه حقيقة في القسم الاول كذلك حقيقة
في القسمين ايضا على انه لو سلم ان التطهير في عرف الشرع حقيقة في ازالة النجاسة الحسية
والحكمية كالجنابة وفي عرف اللغة وعرف الاستعمال يتبادر الذهن منه الى الطهارة عن النجاسة
وهي تدل على انه مجاز في النزاهة عن قذر الاخلاق ودنس الطبع فتوجيه عمومه الى الاقسام الثلاثة
اما بالتزام الجمع بين الحقيقة والمجاز كما هو مذهب المص او بعموم المجاز كما هو الحق عند ائمتنا
الحنفية والقرينة على ذلك كونه المقام مقام التمدح وهو يقتضي كمال التطهير ولا يحصل الكمال
الا بتحقق مجموع الاقسام الثلاثة ثم المراد بالتطهير خلقها كذلك فهو من قبيل ضيق فم البئر
واختير على الطاهرات للمبالغة اذ المطهرة بالتطهير ابلغ معنى بدونه قوله وهما لغتان فصيحتان
اي اذا اسند الفعل او شبهه الى الجمع المؤنث يجوز ان الفعل مفردا مؤنثا او بالجمع وجمعا
مؤنثا نظرا الى ظاهر الجمع كما قال يقال النساء فعلت او فعلن نقل عن الرضي انه قال جمع جمع القلة
وهو النون لانك لو صرحت بعدد القلة اي من ثلاثة الى عشرة كان مميزه جمعا نحو ثلاثة اجذاع
وجعل مميز جمع الكثرة مميز الواحدة المسكن نحو الكثير الجذوع لانك لو صرحت بعدد الكثرة لما
فوق العشرة كان مميزه مفردا نحو ثلاثة عشر جذعا انتهى وهذا وجه الاستعمال كذا وجها
الا ترى انه الازواج في الآية الكريمة جمع قلة جعل ضميرها مفردة وجمع في قوله الاعلى وهي لغتان فصيحتان
اشارة الى رد ما ذكره شارح الرضي او الى توجيهه بنحو ما ذكرنا قوله واذا العذارى بالدخان تقنعت
واستعجلت نصب القدور فملت بيت من قصيدة لابن ابي ربيعة الضبي الحماسي العذارى جمع عذراء
بمعنى البكر والملة بفتح الميم الرماد الحار يقال مللت الخبز واللحم ملا وامتللته اذا الملقيته في الرماد
ليطبخ والمعنى واذا الابكار مع فرط حيائهن صبرن على دخان النار حتى يصير كالقناع لوجوههن ولم

لاستغراق الاجسام والاخلاق

فالجمع على اللفظ والافراد على تأويل الجماعة ومطهرة بتشديد الطاء وكسر الهاء بمعنى متطهرة ومطهرة ابلغ من طاهرة ومتطهرة

واذا العذارى الخ

يجبرن الى طبخ الطعام والقبس في الرماد الحار قدر ما يعلل نفسه به من اللحم لتمكن الحاجة والفقر
منها والمراد وصف شدة القحط الى انه بلغ امر العذارى الى هذه المرتبة مع فرط حيائهن وخص
العذارى بالذكر لفرط حيائهن وشدة انقباضهن ولاجتنابهن عن كثير مما يبتذل فيه غيرهن
وبناء تقنعت للاتخاذ من القناع وهو ما يستر به الرأس اي اتخذن الدخان قناعا حين مباشرتهن
للطبخ في الرماد الى ان صار اثر الدخان على ... والظاهر انه من التشبيه البليغ اي اتخذن الدخان
كالقناع ويحتمل الاستعارة المكنية والتخييلية وقيل جعل نصب القدور مفعول اشتكيت مجازا
عقيب اذا اشتكى لو قيل على القاء اللحم في الرماد الحار وجواب الشرط قوله دارت بارزاق العفاة
مغالق بيدي من قمع العشار الجلة المغالق قداح الميسر وسهمه لان الجزور تغلق عنده
والعفاة جمع العافي سائل المعروف والقمع جمع قمعة وهي القطعة من السنام والعشار جمع عشراء
الناقة التي اتت على حملها عشرة اشهر والجلة جمع جليل بكسر الجيم وتشديد اللام كصبية بكسر الصاد
وسكون الباء جمع صبي والمعنى اذا اشتد القحط دارت القداح في الميسر بيدي لاقامة ارزاق
الطلاب من اسنمة النوق السمان الكبار الحوامل التي قرب وضع حملها وكل ذلك مما يعتنى بها
ويتنافس فيها فاذا كان حال البكر من شدة القحط هكذا من مباشرة امور لم تكن تباشر في حال الصحو
فما ظنك بغير العذارى وفي مثل هذه الشدة دارت مغالق بارزاق العفاة بيدي اراد به وصف
نفسه بالجود والكرم على وجه المبالغة والبراعة ومحل الاستشهاد قوله تقنعت بافراد
ضمير العذارى واكتفى باستشهادها والافراد اشارة الى ان الجمع لكونه على مقتضى الظاهر لا حاجة
الى الاستشهاد وكما في الكشاف وكذا قوله ومطهرة عطف على مطهرات اي وقرئ مطهرة بتشديد
الطاء وكسر الهاء من باب التفعل فعلى اطهر اصل تطهر والقراءة فيه مشهور ومطهرة بفتح الطاء
وكسر الهاء ابلغ من المبالغة او من البلاغة من طاهرة فلذا اختير في النظم دونها ق والاشعار
اذ نسبة الفعل الى القادر القوي يدل على كونه الفعل كاملا فانه لا يصدر عن القادر المطلق الا
الكامل المطلق ولما عرفت الذي ... في البر لا اشكال بان ... نوع نقصا له
فالمطهر الله تعالى عنهن ق والزوج يقال بالاشتراك اللفظي للذكر والانثى اي لكل واحد من
القرينين المتزاوجين مثلا زيد زوج وصوره بسبب قرينه هند وكذا العكس ويقال للمزدوجين
معا كما يقال لاحدهما ويستوي فيه المذكر والمؤنث والازواج جمع زوج ذكرا او انثى والمراد في النظم
الاجنبي ولا جمعه ازواج دون زوجات ففيه اشارة خفية لطيفة الى نكتة تنبيه يعرف من له سليقة
ومن هذا التعبير عن الانثى بزوجة ليس بفصيح مثل فيه زوج ق فان قيل فائدة المطعوم
... فائدة هذه الامور لدفع خلل ... القاصرة وحاصل السؤال والاستفسار
... فهمنا من هذه الامور ما ذكروا لا شك انتفاء الفائدة المذكورة في مطاعم الجنة ...
قطعا الله لهذه الامور فائدة عظيمة في الجنة ... فتلك الفائدة ماهي فاجاب المحشي بان في

فائدة

بان فائدة مطاعم الجنة وغيرها التلذذ التام بلذة عظيمة صافية عن شوائب الكدر ويكفي في صحة الاطلاق
الاشتراك في بعض الصفات وقوله مطاعم الجنة الى قوله انما تشارك نظائرها الدنيوية في بعض
الصفات وهو التلذذ الغير المشوب بالآلام وتشارك نظائرها الدنيوية في اللذة بحسب الصورة
فان النعم الدنيوية لدفع الم الجوع والعطش ودغدغة الشهوة بالاكل والشرب والنكاح بخلاف
نعم الآخرة ق على سبيل الاستعارة اذ التشابه بينهما حاصل في الصورة التي هي مناط الاسم
كما مر فهذا التشابه علاقة بينهما فاطلاق الثمار على المطعومات الحقيقية استعارة لا حقيقة ويؤيده
قول سيد المفسرين ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ليس في الجنة من اطعمة الدنيا الا الاسامي اي لا الحقيقة
للمسمى فاذا اطلق اسم على شيء مغاير لمسمى ذلك الاسم لكنه مشابه به يكون اطلاق ذلك الاسم
على ذلك الشيء على سبيل الاستعارة لا محالة ولاشارة ابن عباس الى ذلك قال المص على سبيل الاستعارة
والتمثيل ولذهول البعض عن تلك الاشارة الرشيقة قال بان تسمية نعم الجنة باسماء نعم
الدنيا على سبيل الاستعارة مما لم يقل به احد من علماء العربية واهل اللغة على ان الاستقراء
التام في عدم ذلك القول مشكل والناقص غير مفيد وعدم العلم لا يفيد العدم ق ولا تشاركها
في تمام حقيقتها يشعر بانها تشاركها في بعض حقيقتها ولا يلائم حمل ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
على الاسماء حيث قال ليس في الجنة من اطعمة الدنيا الا الاسماء بل انه اذا اشتبه شيء بشيء الا انهما تفاوتا
في اللذة والجرم والنفع فالظاهر ان اطلاق اسم المشبه به على المشبه حقيقة عند المعروف بالتفاوت
وعند من عرفه استعارة وبهذا الاعتبار اذ اللفظ اذا استعمل في معناه الموضوع له فهو حقيقة وان استعمل
في غير الموضوع له فمجاز وما ذكره لم نطلع عليه في كلام احد من الثقات لكن يرد على ما اختاره
المص انه يلزم ان لا يكون لمطعومات الجنة لفظ حقيقي له ولا يخفى ضعفه فالصواب انه
مطعومات الجنة ومن لحومها تسمى باسماء مطاعم الدنيا ومن لحومها فلا يلزم من تسميتها بها
باسمائها حقيقة اتحاد المسمى كالالفاظ المشتركة فانها موضوعة لمعان مختلفة بل لمتفاوتة
فليكن هذه كذلك اذ الاسماء المذكورة في النظم الجليل لاطعمة الجنة كرمان ونخل وفاكهة ولحم طير
وعسل ولبن وخمر وغير ذلك حملها كلها على الاستعارة والتمثيل خارج عن الانصاف وما الباعث
على ذلك وقول ابن عباس ليس في اطعمة الجنة الا الاسماء يلائم ما ذكرنا على انه انما ذكره لا يتفق
كون اطلاق الحرير والسندس والاستبرق على البسة الجنة مجازا وكذا اساور والفضة استعارة
ولا يخفى انه تعسف عظيم مع ما يرد عليه من انه بهذه المذكورات ليس لها الفاظ موضوعة لها
على هذا التقدير ق دائمون لا يموتون ولا يخرجون قوله في الاصل الثبات المديد اي في الاصل
موضوع لمفهوم كلي مشترك بين الدوام واللادوام اشتراكا معنويا ولا نزاع بيننا وبين المعتزلة
في انه يطلق على الثبات دام او لم يدم وللدوام وللبقاء الطويل المنقطع وانما الخلاف في انه
الحقيقة التي يحمل عليها عند الاطلاق ويشير به ما ذكره الكشاف من قوله الخلد الثبات الدائم

والبقاء اللازم الذي لا ينقطع يدل على انه حقيقة في الدوام الذي لا ينقطع مجاز في غيره لكن ما قاله
الاساس خلد بالمكان واخلد اطال به الاقامة ومنه في الدار الاصح خوالد وهي الاثافي فانه يدل على انه
حقيقة في طول الاقامة مطلقا وظاهره انه مخالف لما في الكشاف وقد ذهب بعضهم الى انه لا يعارضه ما في
الاساس لكون المجاز لغة ظاهرة كما اختاره بعض المحققين وعند اهل السنة ما ذكره المص قوله ولذلك قيل
ولما كان هذا البحث لغويا استدل المص على مدعاه بالاستعمال الموثوق به فقال ولذلك اي لاستعماله للابقاء
لا للبقاء للاثافي وهي الاحجار التي تنصب عليها القدر للطبخ ما بناه الاحجار مطلقا او احجار الابنية
كما هو الظاهر لانهم علوه ببقائه بعد انهدام المنازل ودروس آثارها ولا باس في العموم قوله
خلد بفتحتين وهو القلب ولا يشترط الاطراد في التسمية فلا اشكال بان القلب كما دام ما دام
الانسان حيا يبقى سائر الاعضاء ايضا كالراس مثلا فلم لم يسم بالخلد على انه اشرف الاعضاء لجز
صلاح سائر الاجزاء وقيل [illegible] البعض قال وسمي به لبقائه على حاله مدة الحياة انه باق على حركته
لا يسكن لانه لا يتغير اصلا قال ارسطاطاليس القلب اول عضو يتحرك من الحيوان واخر عضو
منه انتهى وما قاله ليس بشيء لان قول ارسطاطاليس ليس بمعتد به في العلوم الشرعية على ان القوة
المتصرفة تتحرك دائما لا يسكن لا يقظة ولا نوما كما في المطول وفي هذا الاستدلال رد للمعتزلة
حيث ذهبوا الى ان الخلود حقيقة في الدوام ولهذا ادعوا ان مرتكب الكبيرة اذا مات بلا توبة يكون له
وعيد دائما لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها الاية بناء على زعمهم ان الخلود
حقيقة في الدوام وهو مردود بما ذكره المص فالخلود في هذه الاية بمعنى المكث الطويل قوله والاصل
اي الضابطة الكلية ان اللفظ اذا استعمل في اكثر من معنى واحد فان كان الحمل على الاشتراك المعنوي
ممكنا لا يصار الى الاشتراك اللفظي والمجاز وههنا كذلك قوله فيستعمل فيه اي في الاعم اي في الدوام بذلك
الاعتبار اي باعتبار الاعم وفيه اشارة الى ان استعمال العام في الخاص حقيقة باعتبار انه فرد منه لان
معنى استعمال الكلمة في المعنى ان يكون الغرض الاصلي طلب دلالتها على ذلك المعنى وقصد ارادته
منها وانت اذا اطلقت العام على الفرد منه فانما اردت به الحقيقة والتعدد فيما يكون متعددا في
الوجود فلفظ الخلود لم يستعمل حين اطلاقه على الدوام مثلا الا فيما وضع له لكن قد وقع في الخارج
على الدوام واما اذا اطلق العام على الخاص باعتبار الخصوص فيكون مجازا وللاشارة الى ذلك قال
رحمه فيستعمل فيه بذلك الاعتبار كاطلاق الجسم على الانسان فان اطلاقه على الانسان من حيث عمومه
حقيقة ومن حيث خصوصه مجاز فلا اشكال بان العام لا دلالة له على الخاص باحدى الدلالات الثلث
فليتامل قوله لكن المراد به الدوام استدراك من مفهوم الكلام اي الخلود مستعمل في المعنى الاعم كما عرفت
وجهه لكن ليس المراد المعنى الاعم من حيث هو بل هو المراد من حيث تحققه في ضمن فرد خاص وهو الدوام
بقرينة خارجية وهي الآيات الدالة على دوام اهل الجنة واكلها وسائر نعمها وكذا السنن المؤيدة
لذلك ومن تلك الايات الدالة عليه قوله تعالى اكلها دائم وظلها وقوله تعالى جزاؤهم عند ربهم جنات

للاثافي والاحجار خوالد

وبعضها الذي يبقى من الاثافي على حاله ما دام حيا خلد

صنو

وسميت خوالد لانها تبقى في الديار وما دام الديار باقية واهلها ساكن وتبقى ايضا بعد ارتحال اهل الديار منه

الصعد

ولو كان وضعه للدوام كان التقييد بالتابيد في قوله تعالى خالدين فيها ابدا لغوا واستعماله حيث لا دوام

كقولهم وقف مخلد يوجب اشتراكا او مجازا

بذلك الاعتبار كاطلاق الجسم على الانسان

كقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد

هاهنا عند الجمهور

لما يشهد له من الايات والسنن

عدن تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا الاية اكد الخلود بالتابيد [illegible]
الدالة على الدوام خلود لا موت الحديث وفيه رد على الجهمية الذاهبين الى ان الجنة والنار
تفنيان واهلهما بعد تمتع اهل الجنة بقدر اعمالهم وعذاب اهل النار بقدر سيئاتهم ومنشأ
شبهتهم الموهومة ان البقاء وصف له تعالى فلا يتحقق في المخلوق وايضا قالوا انه تعالى [illegible]
من انه يعلم عدد انفاس اهل الجنة ام لا والثاني [illegible] والاول لا يتحقق الا بانتهائها وهو يستلزم
فناءهم انتهى وجوابه انه تعالى يعلم عدد انفاس اهل الجنة [illegible] قولهم والاول
لا يتحقق الا بانتهائها ممنوع لان المعقول المتميز لا يجب ان يكون له حد ونهاية [illegible]
عنه بالحد والنهاية وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية
لان وجود التميز لا يستدعي الحد كذا في المواقف وشرحه وللرسالة في تحقيق هذه المسئلة
لا يستغني طالب الحق عنها والجواب عن الاول انه تعالى واجب الوجود ممتنع العدم فمعنى بقائه تعالى
انه لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء [illegible] بخلاف بقاء اهل الجنة والنار كذلك لانه بارادته
تعالى مع امكان عدمهم في كل لحظة [illegible] قوله فانه قيل الابدان [illegible] على قاعدة
الفلاسفة لدفعها وللتنبيه على ضعفها فالمراد بالاجزاء المتضادة العناصر الاربعة اذ كيفية النار الحرارة
واليبوسة وهما متضادان لكيفية الماء التي هي البرودة والرطوبة وعلى هذا القياس [illegible] ومعنى كونها معرضة
انها قابلة للتحول والانفعال فاذا انقلب بعضها الى البعض تتفتت الاجزاء التي كانت متماسكة قبل الانقلاب
مثلا اذا انقلب الماء نارا انتفت الاجزاء التي كانت متماسكة بالرطوبة التي في الماء وكذا حال اليبوسة والحرارة
والبرودة [illegible] تماسك الاجزاء فلا يعقل خلودها [illegible] فكيف يقال ان الخلود في
النظم الجليل بمعنى الدوام والابد وهذه الشبهة [illegible] جارية بعينها في الخلود في النيران [illegible]
[illegible] الابدان [illegible] الاجزاء [illegible] في الاعادة ليس كتركيبها في البداية والدنيا فانه
تعالى يعيدها بحيث لا يعتورها الاستحالة [illegible] الاحوال [illegible]
النصوص النقلية والعقلية ان احوال النشأة الاخرى لا تقاس على احوال هذا العالم قوله متقاومة
متفاعلة من القيام [illegible] متساوية في القوة [illegible] بمعنى القوة
مبدأ التغير والتاثير [illegible] في نسخة متفاوتة من قولهم تفاوت الشيئان [illegible]
[illegible] المعنى [illegible] متباينة [illegible]
المفاعلة [illegible]
[illegible]
على بعض [illegible]
[illegible] الارادة [illegible]
الانسان [illegible]

عن الشن بما ورد في صحيح مسلم عن ابي هريرة وابي سعيد رضي الله تعالى عنهما ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ينادي مناد ان لكم ان تصحوا فلا تسقموا ابدا وان لكم ان تحيوا فلا تموتوا ابدا الحديث منه

مركبة من اجزاء متضادة الكيفية معرضة للاستحالات المؤدية الى الانفكاك والانحلال فكيف يعقل خلودها في الجنان قلت انه تعالى يعيدها بحيث لا تعتورها الاستحالة بان يجعل اجزاءها مثلا متفاوتة في الكيفية متساوية في القوة

لا يقوى شيء منها على احالة الآخر متعانقة متلازمة لا ينفك بعضها عن بعض كما يشاهد في بعض المعادن وان قياس ذلك العالم واحواله على ما نجده ونشاهده من نقص العقل وضعف البصيرة

٤٦٤

اقوى من بعض انما هو بارادته تعالى بناء على ربط المسببات بالاسباب ولو كان بعضها اقوى من بعض لكان
قادرا على حفظ الابدان ايضا وما ذكره المص طريق اهل السنة وليس مبنيا على اصل فلسفي من كل وجه
نعم لو قال في الجواب ان هذه الشبهة غير واردة لانا لا نقول ان الابدان مركبة من العناصر الاربع
بل الاجسام كلها مركبة من الجواهر الفردة والاجزاء التي لا تتجزى وان الحوادث كلها مستندة الى القادر
المختار لكان اخصر واعذب لكن المص طاب الله ثراه اختار في مواضع من تفسيره كون الاجسام مركبة
من العناصر الاربعة مع كونها حادثة ومع كون الاجسام البسيطة مركبة من الجزء الذي لا يتجزى لدليل
لاح له وسياق الكلام هنا على هذا وانت تعلم تأويله ۵ واعلم انه لم يذكر الملابس لذكرها في مواضع
أخر والمراد بكون المعظم مقصورا على المذكورات ليس قصرا حقيقيا بل اضافيا لان منها اللذات أخر
دون ذلك في اللذة كالولدان والغلمان واما الاصوات الحسنة الحسية فليس دون المذكورات في
اللذة بقيد اللذات بالحسية اذ اللذات المعنوية كتوحيد الله تعالى واللذة الحاصلة من اعظم النعم وكذا رضوان
الله تعالى والتلذذ بالمعارف والتسبيح والتحميد والتهليل اعظم من نعم اللذات الحسية كما في هذه الدار
فلا يسئل عن هذه اللذات الروحانية الاخيار الاحرار وقيل الملابس ليست من المعظم عنده لانه
لان المراد به ما به بقاء الشخص او النوع وهذا غريب اما اولا فلان نعم الجنة للتلذذ فقط لا للغنى
ولذا ومعرب بانه نسوا الاوجبوا بالانف واما ثانيا فلان الملابس مما به بقاء الشخص او نوعه لا سيما في البلاد
البارودة اشد البرودة وايضا ادخالها في المساكن على سبيل التغليب لا يرضى عنه اللبيب ملاك الامر
بكسر الميم وفتحها ما يقوم به ويكمل به كانت منغصة بالغين المعجمة والصاد المهملة اي مكدرة
غير صافية بمنزلة التفسير له عن شوائب الالم جمع شائبة والشوب الخلط ومعنى قوله ليس فيه شائبة ليس
فيه شيء مختلط به مغاير له وان قل ولو كان ذلك الشيء معنويا كما فيما نحن فيه فان الالم معنوي مختلط بالحالة
الحسية التي قارنها خوف الزوال حتى قيل اشد الالم في وقت النعم لخوف الزوال لاجرم ۵ بشرهم جواب
لما كان يبدلها اي باللذات الحسية وهذا اولى من التفسير بالجنات ومثل ما اعد لهم في المراد بالتمثيل انه
ذكر ما يماثلها في الصورة يقال مثلت له كذا تمثيلا اذا صورت له مثاله بالكتابة ومنه التمثيل كقوله
فتمثل لها بشرا سويا وهذا كثير في الاستعمال وجه التمثيل بما عرفوه في الدنيا لانه اشهر عندهم ونعم الجنة
متشابهة في الصورة لا في اللذة كما عرفت وايضا لما قال المص فيما مر وتشبيه النعم الاخروية بما سماه
على سبيل الاستعارة والتمثيل قال ومثل ما فيكون المراد انه مجاز على الاستعارة وقد عرفت ما فيه فتأمل
بالبهي اي احسن البهاء الحسن المعروف وازال عنهم ۵ بقوله وهم فيها خالدون اي دائمون الاولى
بوعد الدوام فمراده الخلود المعهود الذي يراد به الدوام ويقال ان ابشاره على طريقة اهل الشرع
والتمثيل على طريقة الحكماء فانهم يقولون المراد بالجنات التي تجري من تحتها الانهار والازواج
ورزق الثمرات لذات عقلية شبيهة بالحسية وهذا هفوة من طغيانهم القلم فانهم ينكرون المعاد
الجسماني وحملوا ما في القرآن على رأيهم الفاسد بحيث على امر عظيم تجاوز الله عنا وعنه الرب الرحيم

لما كان معظم اللذات الحسية مقصورا على المساكن والمطاعم والمناكح على ما دل عليه الاستقراء وكان ملاك ذلك كله الدوام والثبات فانه كلما تنوع هيئة اذا قارنها خوف الزوال كانت منغصة غير صافية عن شوائب الالم

المؤمنين بها وقوما اعدهم في الاخرة ...

عنونهم ... خوف الفوات بوعد الخلود ليدل على كمال النعم والسرور

الرحيم ۵ لما كانت الآيات اشارة الى وجه ارتباط هذه الآية بما قبلها والى رد من قال كالفراء ليس في
البقرة ما يكون المثل جوابا له فعلى هذا هو ابتداء كلام لا ارتباط له بما قبله فبين ارتباطه بوجهين
الاول قوله لما كانت الآيات اي سبق في النظم الجليل تمثيلات اي التشبيهات بانواعها بان يكون في المفرد
كما في قوله ختم الله الآية او في المركب كما في ذلك القول ايضا على تقدير آخر فانه استعارة في المفرد او في
الهيئة المتضمنة للتشبيه وكذا في قوله يجعلون الآية وقوله مثلهم كمثل الذي استوقد نارا الآية
والوجه الثاني ما سيأتي من قوله وايضا لما ارشدهم الى ما يدل على ان المتحدى به قوله لانواع من التمثيل
المشهورة المذكورة من الانواع والاقسام التي تحصل له باعتبار طرفي التشبيه لما عرفت من ان المراد بالتمثيل
التشبيه مطلقا تشبيه مفرد بمفرد وتشبيه مركب بمركب ومركب بمفرد وعكسه وقد مر جميع هذه الانواع
فيما سبق سواء على سبيل الاستعارة او غيرها وقد اشار الى محله ۵ عقب ذلك اي ما ذكر من الآيات
من قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الآية وتضمن المجموع من حيث المجموع لا يستلزم تضمن كل واحدة منها ومعنى
عقب اورده عقيبه متصلا به لا في آخرها قوله تعالى وانوا به متشابها الآية فلا انفصال جزما قوله بيان انه
حسنة متعلق بعقب لانه تعالى لما قال ان الله لا يستحيي منه دل على كون حسنه اذ القبيح من شأنه ان
يستحيي فاعله او قائله منه وهذا ادق لظاهر كلامه وقيل لانه تعالى مع كمال علمه وحكمته اكثر منه ولم يتركه
فدل على حسنه وهذا في حد ذاته وجه جيد لكن ليس وجها لايراد هذا القول الكريم عقيب الآيات المذكورة
اذ الحسن على هذا التقدير يعلم من ذكره تعالى التمثيل بدون ملاحظة ايراد هذه الآية عقيب تلك الآيات
قوله وما هو ۵ عطف على قوله حسنه والشرط بالجر معطوف على ما الموصولة او على حسنه او بالرفع
معطوف على الحق وهو الاظهر معنى ومعنى في الضمائر الثلثة المتصلة راجعة الى التمثيل وهو الراجح
بلا تفكيك الضمير والحق بمعنى الحري واللائق للتمثيل في يكون تقريرا للمعطوف عليه واما كونه بمعنى
اللازم فانه اريد به مصطلح اهل العربية كما هو الظاهر فراجع الى معنى اللائق وان اريد به اللزوم العقلي
فلا كلام في عدم اعتباره هنا والمراد بالشرط فيه الموقوف عليه توقفا جعليا لا عقليا عند البلغاء وما له
اللائق له يرشدك اليه قوله وهو ان يكون فان الضمير راجع الى الشرط او الموصول وعلى التقديرين يعتبرهم الحق
مآل الحق والشرط والا فلا بد من بيانهما على حدة وسكت عن بيان حسنه لان بيانه قد اشير اليه بنفي الاستحياء
كما عرفت وارجاع ضمير هو الى المذكور للتعميم الى الحسن لا حسن له وضمير انه يكون راجع الى الممثل به بفتح
الثاء الدال عليه التمثيل لانه ما يكون على وفق الممثل له هو الممثل لا التمثيل الا انه يقصد المبالغة فالممثل به
اي المشبه وان كان في غاية الحقارة بالمشبه به حيث قال او الغرض من التشبيه بيان حال المشبه او بيان
حاله او مقدارها او تقريرها لكنه اصل في ابراز المشبه به من حيث كونه عظيما او حقيرا الى غير ذلك
والاشارة الى هذا البيان قال من الجهة التي له اي لا من جهة اخرى لان الممثل له اي المشبه
له اعتبارات كثيرة وليس اللازم الا موافقة المشبه به اياه في نحو الحقارة والعظمة من الجهة
التي تعلق به التشبيه مثلا تشبيه عبادة الاصنام ببيت العنكبوت باعتبار الوهن والضعف

اسالة مقتضية لانواع من التمثيل

التي ... وهو ما يكون على وفق المنزل من جهة ...

المتمثل في تعلق بالعظم والصغر والخسة والشرف ونحو المثل

والمشبه في هذا الاعتبار في غاية الحقارة فالواجب ان يكون المشبه ايضا كذلك وكذا دون الممثل كبيران

المثلة اسم فاعل وهو الضرب نفسه واما الممثل له بفتح الثاء ما ضرب له المثل اي المشبه وهو عبادة

الاصنام في التصوير المذكور ليساعد فيه الوهم العقل اذ الوهم وهو القوة التي يدرك بها المعاني

المتعلقة بالصور المحسوسة سلطان القوى الدراكة لانها تتصرف في مدركاتها واستعمال ما هو آلة

فيها بل لها تسلط على مدركات القوة العاقلة فيثير نزاعا فيها ويحكم عليها بخلاف حكم العقل

فلما ابرز المعقولات في صور المحسوسات بتشبيهها اياها ارتفع ذلك التنازع وساعد الوهم العقل

ومعنى مساعدة الوهم العقل هو ان العقل قوة للنفس بها تدرك المعاني والكليات سواء انتزعت

من محسوس الجزئيات اولا اذا ذكر معنى ادركه وضرب له الوهم مثلا يجري في تجليه ويشبهه فيقوده الى ما

من افراده الموجودة في الخارج وبذلك يتخيل انه محسوس مشاهد وانه لا لبس لحلته من حلله اخذها من

خزانة الوهم فيتبين بذلك ويثبت تحققه في نفس الامر وبهذا مساعدة الوهم له موثقه وبقضايه

عليه ومعنى مصالحته له ان ما يدركه كل منهما مغاير لما يدركه الآخر لان ادراك الوهم لا ينتزع من الجزئيات

المحسوسة والعقل للمعاني والكليات فيتنافيان اذ احدهما يعين الآخر فتصالحا على الاشتراك فيه عند

النفس التي تنبسط بذلك والمراد بجعلها كانها تحب محاكاة المعقول بالمحسوس وتشبيهه به

فلا تميل اليها بغير من جنسها يقتضيه طبعه كذا بينوه ولا يخفى ان القوة الوهمية وسائر القوى

الباطنة مما انكره اكثر المتكلمين فتخريج اصطلاح البلاغة على اصطلاح الحكماء وبعض المتكلمين

في غاية البعد فالاولى ان يقال فان ضرب المثل اوقع في القلب واقمع للخصم الالد لانه يريك

المتخيل محققا والمعقول محسوسا كما بينه في تفسير قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا الآية و

حاصله ان المعقول المعرف لعدم تناول الحس خفي فاذا مثل بالمحسوس صار ظاهرا بارزا زال

عنه ذلك الخفاء وحصل له الجلاء فتمثيل الحقير بالحقير هذا صريح فيما قلنا من اشتراط التمثيل ان يكون

الممثل به على وفق الممثل له على ان الضمير في ان يكون راجع الى الممثل به دون التمثيل كما مثل في الانجيل

غل الصدر بالنخالة والقى مع بين غل الصدر والنخالة استكراه النفوس عنهما والعراء عن الفائدة

والاضرار لكن في الاول معنوي وفي الثاني حسي والجامع بين القلوب القاسية والحصاة عدم التأثر

فان الحصاة لا يؤثر فيها النار والماء والريح والقلب القاسي لا يؤثر فيها الآيات الزاجرة والاخبار

الناهية والجامع بين مخاطبة السفهاء واثارة الزنابير كونهما منشأ للاذى اذ الاثارة يؤدي

الى لدغ الزنابير لدغا حسيا والمخاطبة يؤدي الى الشتم الذي هو لدغ معنوي ليس له الم ومثل في

الانجيل ايضا لا تكونوا كالمنخل يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك النخالة كذلك انتم تخرجون

الحكمة من افواهكم وتبقون الغل في صدوركم وفيه بيان لتنوع الامثال في الكتب الالهية وتحقق

وجاء في كلام العرب وهو المراد بقوله وفشت في عبارات البلغاء اشارة الى بيانه فيقوله وشهر

في كلام البلغاء اسمع من قراد يعني القراد وتخفيف الراء ما يلصق بالابل ونحوها زعم العرب

انه يسمع همس سير الابل على مسيرة سبع ليال فيتحرك لاستقبالها ويقصد الطريق فاذا انه

اللصوص يتيقنوا ان القافلة قد اقبلت وهذا بناء على زعمهم فيما اشتهر بينهم سواء طابق الواقع الا

فلا وجه للبحث في مثل هذا بان هذا لما الهم مع ان اثبات الالهام له من سوء الافهام والطيش من فراشة

اي اخف منه وهذا كما انه مثل في الطيش اي الخفة على ما ذكر في الصحاح هو ايضا مثل في الضعف على

ما نقل عن المستصفي ولهذا قال في الكشاف وهو اضعف من فراشة واعز من مخ البعوض من العز

بمعنى الندور لا بمعنى ضد الذل والمخ هو الدماغ والدهن داخل العظام والبعوض فعول من البعض

وسمي به تمام بيانه وما جاء في عبارات البلغاء اجمع من ذرة واجرأ من الذباب الى غير ذلك مما

لا يكاد يحصى وغرضه من هذا البيان الزام المنكرين وهم مشركوا العرب واليهود بان القرآن نزل على

وفق محاورات العرب فكما في عبارات البلغاء شاع تمثيل الحقير بالحقير كما شاع تمثيل العظيم بالعظيم

وان كان المثل من اشرافهم واعيانهم كذلك شاع في كلام الله تعالى وانكارهم القرآن لا يجوز لان

انكار التمثيل ليس لانكارهم القرآن بل لان الله تعالى اجل من ان يضرب الامثال ويذكر الذباب

والعنكبوت كما نقل المص عنهم بقوله لما قالت الجهلة كانهم قالوا هب ان القرآن كلام الله تعالى لكن

الامثال المضروبة ليست بمناسبة لجلال الله تعالى فرد الله تعالى بهذا النظم الجليل انكارهم اياه ببيان

حسنه وما هو الشرط فيه ان ذكرهم ارتيابهم في القرآن بالتحدي واقحم كافة الفصحاء والى هذا

اشير في الكشاف حيث قال والعجب منهم كيف ينكرون ذلك وما زال الناس يضربون الامثال بالبهائم و

الطيور واحناش الارض والحشرات والهوام وهذه امثال العرب بين ايديهم مسيرة في

حواضرهم وبواديهم انتهى ومراده ما ذكرناه من ان القرآن انزل على اصطلاح العرب وبعد تسليم

القرآن هو الظاهر من مقالهم انكارهم ذلك من اعجب العجائب واشنع المعايب والقول

بان هذا ليس في مقابلة انكارهم بل هو دليل اقتاعي ذكره تأنيسا لاطمينان قلوب المؤمنين بعد

الذكر الدليل الالزامي ونفي الوطر عن الزامهم ضعيف لا يعبأ به لاما قالت الجهلة عطف

على مقدر يفهم من النحوي اي ذا الصواب ما ذكرنا لا ما قالت الجهلة فانه وهم فاسد والعطف على

قوله وهو ان يكون على وفق الممثل له بعيد مبنى ومعنى اما الاول فظاهر واما الثاني فلان قوله وهو

ان يكون بيان شرط التمثيل وقوله لاما قالت يكون حينئذ نفي ما قاله الجهلة شرطا وهم لم يبينوا الشرط الا

ان يقال ان الشرط عندهم من قولهم وهو كون كون الممثل به موافقا للممثل بزنة اسم الفاعل فاذا

جنح الى ما يفهم من النحوي مما ذكرنا يكون اولى تعلقه وعبادة الاصنام اي ودينها ان هذا التمثيل

مذكور في سورة العنكبوت وجعلها افعل منه مذكور في سورة الحج ولا يجوز كونهما مذكورين في هذه

قوله فيها ما ذكرنا من الآيات السابقة بيانه الارتباط لا لخلط التمثيل فيها وايضا لما ان

هذا وجه ثان للارتباط ومعطوف على قوله كما ان الآيات السابقة في ان يكون ان الله لا يستحيي الآية

متعلقة بقوله تعالى وان كنتم في ريب واثما اخره مع انه عرف المتعلق وهو ان كنتم الآية بؤيده

٦ قال التمثيل انما يصار اليه لكشف المعنى المخزون ورفع الحجاب عنه وابرازه في صورة المشاهد المحسوس

٧ قال حتى الفرق الغايد كه العقل مع منازعة من الوهم لان من طبعه الميل الى الحس وحب المحاكاة ولذلك كثرت الامثال في الكتب الالهية وفشت في عبارات البلغاء واشارات الحكماء

لانه الاول راجح اما اولا فلانه في الاول تقوية التمثيلات السابقة وبيان حسنها والذب عنها وفي
هذا تقوية المتحدى به وتأييد ما يزيل الريب عن المنزل لانه لما ذكر الذباب والعنكبوت ضحكت اليهود
وقالوا هذا لا يشبه كلام الله تعالى فقال تعالى ردا عليهم ان الله لا يستحيي الآية بخلاف الوجه الثاني واما
ثانيا فلانه في الوجه الاول موافقة شأن النزول كما اشار اليه بقوله لا لما قالت الجهلة ورد بعد عليه
وعيد من كفر به بقوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا الآية ووعد من آمن به بقوله وبشر الذين آمنوا الآية
بعد ظهور امره امر الوحي بعجز البلغاء عن آخرهم ما طعنوا فيه من ضحك اليهود كما هو مؤذن اي لا يترك ام
ببيانه المراد بها ويجيء معنى الاستحياء الحقيقي واستحالته في شأنه تعالى فالمراد به هنا الترك مجازا
اما مرسلا او استعارة تبعية وسيأتي التفصيل والحياء انقباض النفس تغيرها عن القبيح اي
عما يعاب به ويذم ولذا قال لمخافة الذم فان للنفس اي الروح كيفيات تعرض لها تبعا لانفعالات
حادثة وما لم يكن ملكة راسخة لا تسمى كيفية فان الحياء من الاخلاق الفضيلة والخلق لا يكون الا
ملكة راسخة ولهذا قال وهو الوسط بين الوقاحة اشارة الى ان الحياء خلق حميد لانه وسط بين
الافراط وهو الوقاحة والتفريط وهو الخجل وكل صفة وخلق وقع بين الافراط والتفريط
فهو حميد وصاحبه سعيد وبهذا تبين ضعف ما قال بان الراغب لم يفرق بين الحياء والخجل فان
الخجل على ما نص المص تفريط مذموم والحياء كما عرفت وسط ممدوح فكيف يظن اتحادهما ومن لم
يفرق فلعل غيره بما نسب الى الحياء او مراده عدم الفرق في انقباض النفس المشترك بينهما اشتراكا
معنويا دالا فالحياء من شعب الايمان والخجل ليس كذلك والوقاحة بفتح الواو بزنة كراهة وكذا
الوجارة والوساطة والوثاقة والوداعة وقيل الوقاحة بضم الواو كالوقوحة فالحياء ولعله اطلع
عليه والمستفاد من كلام المص ان الوقاحة عدم الحياء وتغير اللون ونحوه ليس داخلا في مفهوم الحياء لانه
كما عرفت ملكة راسخة وكيفية نفسانية قائمة بالنفس فكيف يكون الامور الظاهرة داخلا في
مفهومه غايته انها امارة وعلامة على وجودها في الذهن كالغضب والفرح وتوجد تلك الامارة ولم
يتحقق ذلك لجواز تخلف المدلول عن الامارة كما في العكس وبالجملة جميع الاخلاق فضيلة او رذيلة من
الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس وليس من الامور الظاهرة داخلة في حقيقتها كالسخاء والشجاعة والنخوة
والكبر والعجب والامور الظاهرة بسببها علامة لها وقد تطلق هذه على تلك الامور مجازا والانقباض
من الحبوة رسم في جميع النسخ بواو بعد الباء كما رسم الصلوة ونحوها كذلك فتقرأ الفا وقيل انها
واو لفظا وخطا بوزن ثمرة ولم يعل لئلا يلتبس بحياة واحد الحيات وهو صفة منه غير بين ما
وقع في القاموس فان بهذه اللفظة تثبت الاشتقاق كما وجه لجعلها اصلا والله اعلم نقل باختلاف
بالعلم المراد بالاشتقاق الاخذ وقد عرفت ان الاخذ عام للجوامد والمشتقات وهذا مراد من قال ان
الاشتقاق لا يختص بالمشتق بل يجري في الجوامد وهو الاخذ من اصل بنوع من التصرف فيه واما نوع
التصرف فيه فظاهر واما التناسب معنى فما اشار اليه بقوله فانه اي الحياء انكسار وهو المراد بقوله

بقوله انقباض النفس اي انكسار وتغير معنوي يعتري القوة الحيوانية التي هي قوة حساسة او ما يقتضيها
سيأتي من المص تفصيل نبردها عن افعالها اي القوة الحيوانية فتكونها منشأ للافعال اضيفت اليها
وايراد الجمع نظرا الى افرادها بطريق انفسام الاحاد على الاحاد وجه الرد عن افعالها هو ان الحياء نشأ من
قوة نفسانية كالاحساس ونحوه فاذا استحيى انسان كانت قواه المحركة له لانحصارها منكسرة عما يريده
فيترك وقال الواحدي قال اهل اللغة الاستحياء من الحياة لانه استحيى الرجل من قوة الحياة فيه لشدة علمه
بمواقع الذم والعيب والحياة من قوة الحس فيه ولهذا جاد المص بصيغة حيث فسر الحياء اولا ثم اشار الى بيان
اشتقاقه بما نسب به الزمخشري تنبيها للفائدة وايماء الى اتحادهما انتهى ولا يخفى عليك انه ما يستفاد
من هذا التعريف ان الحياء ما يرد الانسان عن افعاله مطلقا حسنا كان او قبيحا ولا يخفى ضعفه لانه
ما ثبت في موقعه ان الحياء اي الانقباض عن الامور الحسنة كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وترك
السنن كالسواك والمشي حافيا وغير ذلك فهو مذموم جدا لانه ليس حياء حقيقة بل في صورة
الحياء ففي الحقيقة جبن وضعف في الدين او رياء وكبر ولو قيل انه حياء حقيقة لكن من الناس
دون الله تعالى ورسوله لكان ذلك فسادا من المذكور فان الحياء كما عرفت انه شعبة من الايمان
كما في الحديث فهو ممدوح باسره واما في التعريف الاول وهو انقباض النفس عن القبيح اي عن
فعل القبيح ولو كان المعنى عن جهة القبيح وبسببه لا يجزيا ايضا لانه حينئذ الذم ينادي ان المراد
بالانقباض انحصار النفس عن فعل السوء او ترك الحسن ويؤيده قوله في الخجل انحصار النفس
عن الفعل مطلقا فلا جرم انه يجب تقييد الافعال في قوله فيردها عن افعالها بالقبيحة واما
الخجل فما يفهم من كلام المص حيث جعله تفريطا للحياء كما جعل الوقاحة افراطا للحياء وكلاهما مذموم
لكن قوله مطلق اي سواء كان الفعل قبيحا او حسنا وسواء كان لمخافة الذم او لا كما عرفه ارباب الحواشي
لا يلائم ما فهم من كلامه لانه حينئذ يكون اعم من الحياء عادة الاجتماع بكونه حسنا وهو خلاف المفهوم ويمكن
الجواب بان هذه الكيفية الراسخة في القلب مذموم ولو باعتبار تحققها في ضمن القبيح وبسبب كونها
منشأ لترك الحسن وكونها منشأ لترك القبيح غير معتد به اذ المنشأ للحسن والقبيح في القبيح راجح كما اذا
اجتمع الحلال والحرام فالحرام غالب قوله تحيل حيى الرجل من باب علم كما في نسي وخشي اي اغلب
نساه بفتح النون والعصب عرق يخرج من الورك ويستبطن الفخذين ثم يمر بالعرقوب ويبلغ
المعنى المعروف بعرق النسا وهما نساءان وهو ما اصطلحت عليه الضلوع والجمع احشاء والمراد في ذلك
ما قاله البعض ان ابنية الافعال وصيغها لها معان واصلها ان يكون لوجود ما اخذ الاشتقاق له
والمعنى المصدري في الفاعل وقد يجيء لغير ذلك كما في رأسه وجلده اذا اصاب رأسه وجلده وللازالة
كما في قشره اذا ازال قشره وللاخذ منه نحو ثلثه اذا اخذ ثلثه وقد يكون لاصابة آفة باصله سواء كان
معنى او عينا وان حققه في التسهيل بان في كنى اذا اعتل نساه وهذا معنى مستقل ويجوز ارجاعه
للازالة او للاصابة او للاخذ منه لانه ينقص قوته ويؤيد الاول تمثيله في الكشاف بقوله

يهلك حياءه كما بوبه الاخير قوله فتنقص الحيوة انتهى فمعنى حيي الرجل اعتل حياته اي تنقص حياته
بسبب انكسار القوة الحيوانية نبه عليه المص بقوله كما قيل الخ حيث قال اذا اعتلت نساه فاذا معنى
حيي الرجل وكذا حيت المرأة اعتلت حيوتها ولو صرح به لكان اجود والانكسار مطاوع كسر
لكنه بمعنى فيكون مجازا فيهما ثم اذا وصف به البارئ تعالى الخ اطلاق الحياء عليه تعالى لا بد من التأويل
لانه وان ورد اطلاقه عليه في الحديث الشريف بل الاية ايضا لكنه على سبيل المجاز او على سبيل المشاكلة
وصحة اطلاق الاسم عليه تعالى حينئذ ورد في الشرع اذا لم يكن على سبيل المجاز ولو المشاكلة كالمكر والاستهزاء
فانهما لا يصح اطلاقهما عليه تعالى بلا تأويل وان وردا في الشرع ونقل الامام الرازي في تفسير الرحمن حيث
قال واسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادي التي تكون انفعالات
انتهى فلا يعرف وجه ما نقل عن السمرقندي في شرح التأويلات اختلف اهل الكلام في اضافة
الحياء الى الله تعالى فقال قوم بجوازه لوروده في الاية والحديث لانه قد يجد منه ما لا يجد من
الشاهد والحياء محمود فهو احق بالاطلاق وقيل لا يجوز لانه انقباض القلب والانزواء لما
يسوءه ولحوق العجز وهو محال في حقه تعالى فلا يجوز الا بتأويل كما سيأتي والتحقيق هو
واما الاول فلا يعرف له وجه اذ الظاهر انهم ارادوا جواز اطلاقه على الحقيقة بقرينة المقابلة
للثاني فانه عندهم يجوز بتأويل اي بمجاز او مشاكلة وعند اولئك المجوزين يجوز اطلاقه
عليه تعالى بلا تأويل ولا اظن ان احدا ذهب اليه او فساده اظهر من ان يخفى الا يرى ان الرحمن
والرحيم نحو ذلك ومع ذلك لا يصح اطلاقهما عليه تعالى بلا تأويل لان اصل معناه الرحمة رقة القلب
وهو محال في شأنه تعالى فاستحالة انقباض القلب الذي هو الحياء احرى من قال المدبرين فلو قالوا
لا نريد به هذا بل يرجع الى القول الثاني في الخلل اما في النقل او في المنقول قوله كما جاء في
الحديث متعلق بالحديث لانه في الاية مستعمل في نفيه تعالى فهو في الظاهر كقوله ليس بجوهر ولا عرض
لكن ليس فيها لنفي الاستحياء نفسه بل الاستحياء المتعلق بالضرب فيفيد ثبوت اصل الفعل
بناء على انه محط الفائدة في النفي بل في الاثبات المقيد والمسلم نكي وقطعيا لكن لما احتمل نفي
المقيد والقيد جميعا اتي بالحديث الصريح في ذلك والحديث الاول اخرجه البيهقي في الزهد
عن انس رضي الله تعالى عنه وابن ابي الدنيا عن سلمان رضي الله تعالى عنه والمعنى ان الله تعالى يستحيي
اي يعامل معاملة من يستحيي فهذه استعارة تمثيلية والتصدير بكلمة ان وتقديم المسند اليه على
الخبر الفعلي لتقوية الحكم والمبالغة في تحقق مضمون الجملة والتعبير باسم الجليل لافادة انه
الاستحياء في غاية من المبالغة لصدوره عن عظيم موصوف بجميع وصف كريم من ذي الشيبة
بفتح وسكون مصدر شاب يشيب شيبا وشيبة وقد يطلق على اللحية الشائبة ايضا لكن المراد
هو الاول لانه شامل لمن وصل الى سن الشيخوخة ولم يعرض البياض في لحيته ولانه اصل فلذا
اسم الجنس الذي هو المصدر هو المتبادر فاحتمل لكونه المراد واللحية الشائبة بعبد المسلم

كما جاء في الحديث ان الله تعالى يستحيي من ذي الشيبة المسلم ان يعذبه ان الله حيي كريم يستحيي اذا رفع العبد يديه اليه ان يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا

١٧٠

بالجر صفة ذي احترازا عن غيره واما بدلية منه فليس بمناسب ان يعذبه بدل اشتمال من ذي شيبة اي
يستحيي من تعذيبه وذلك وقدس الله تعالى بمنع الشيب عن الغرور والطرب والنشاط ويميل الى
الطاعة والتوبة ويكسر نفسه عن الشهوات فيصير ذلك نورا يسعى بين يديه في ظلمات الحشر
الى ان يدخله الجنة كذا نقل عن الطيبي في شرح قوله عليه السلام من شاب شيبة في الاسلام كانت له
نورا يوم القيامة فان قلت ان المراد ذلك لا ان الشيب لا يعذب وان كان مصرا على العصيان اذ الادلة
الدالة على تعذيب العصاة تعم الشيوخ والشبان والغرض تحريض الشيب على التوبة وقطع النفس
عن الهوى والمواظبة على طاعة المولى لدنو ارتحاله من الدار الفناء الى دار البقاء بل العصيان
منهم باعث الى اشد الغضب كما ورد في الحديث قوله ان الله حيي حديث آخر وترك العطف لانفصاله
التعدد وهذا الحديث اخرجه ابو داود والترمذي وحسنه والحاكم عن سلمان وصححه بدون قوله
حتى يضع فيهما خيرا حيي فعيل بتلوة باء من الحياء بمعنى الاستحياء كريم كأن الكريم لمعنى حيي
يستحيي جملة مستأنفة باعادة صفة من استؤنف عنه الحديث من قبيل احسنت الى زيد صديقك
القديم اهل لذلك والسؤال المقدر هنا لماذا كان تعالى حييا فاجيب بذلك وقيل جملة مفسرة لا محل لها
من الاعراب وهو كما ترى اذا رفع العبد اي عبد المسلم في اختيار اذا وصيغة الماضي تنبيه على
تحقق وقوعه وكثرة حصوله اي اذا رفع نحو السماء لانها قبلة الدعاء او الى رفع الحاجة
القبلة والجمع بينهما احرى وفيه اشارة الى استحباب رفع اليدين الى حذاء الصدر كما يستحب
مسح الوجه بهما ايضا قوله ان يردهما اي من ان يردهما متعلق بيستحيي وجواب اذا محذوف
ان جعل شرطا او ظرف ليستحيي او لا ان يرد صفرا بكسر الصاد المهملة وسكون الفاء اي خاليا
عن الفوائد اما باعطاء المسؤول بعينه او بما هو احمد منه دنيا واخروية بعد مراعاة شرط
الاجابة والاستحباب والى هذا اشار بقوله عليه الصلوة والسلام حتى يضع فيهما خيرا او في
التخريج ايضا اخر وصفرا لانه في الاصل مصدر يستوي فيه الواحد المذكر وغيره وفي الكشاف
هو جار على سبيل التمثيل مثل تركه تخييب العبد وانه لا يرد يديه صفرا من عطائه لكرمه بترك
من يترك رد المحتاج اليه حياء منه اي الكلام محمول على الاستعارة التمثيلية وسيجيء توضيحه فالمراد
الترك * الظاهر من كلامه انه مجاز مرسل والعلاقة اللزوم لكن وجه اللزوم السببية والترك هنا ليس
بالانقباض بلفظ السبب انما هو على مسببه الى حصل منه كاطلاق المطر على النبات الحاصل منه وانه يجوز
اطلاقه على جنس المسبب كما ذهب اليه البعض كاطلاق المطر على جنس النبات سواء حصل بالمطر
او غيره من مياه الآبار مثلا فيجوز اطلاق الحياء هنا على الترك وان لم يكن ذلك الترك حاصلا بالانقباض
فالوجه ما اشار اليه بقوله بترك من يستحيي من كونه استعارة تبعية او تمثيلية كما هو
الظاهر شبه تركه ضرب المثل او تخييب العبد وانه لا يرد يديه صفرا من عطائه لكرمه بترك من يترك
رد المحتاج اليه حياء منه او شبه الهيئة الحاصلة من تركه تعالى تخييب العبد وانه لا يرد يديه صفرا

حاجي احمد افندي

بل يرد بها تمثيل حاله في ترك ايذائهم بالهيئة الحاصلة من ترك المحتاج اليه والقاضي المحتاج حياءً منه
في اعطاء مطلوبه باوفر ما يتمناه ويروم منه فاستعمل اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبه بها
في الهيئة المشبهة والمص اشار الى الوجهين في الموضعين كما هو عادته والبعض حاول التوفيق
نقل الانفعال في كل مجاز لغوي استعارة كان او مجازا مرسلا من الملزوم الى اللازم غايته انه يكون
اللزوم في الاستعارة بطريق التشبيه انتهى ولا يخفى ما فيه على ذوي النهى اذ الاسد مثلا كونه
ملزوما والرجل لازما خفي جدا الا ان يتكلف فتركه اصابة المعروف لفظ دون شرح ريب نقل عن
صاحب الانتصاف انه لقائل ان يقول ما الذي دعاه الى تأويل الآية مع ان الحياء يجتنبني نسبته
ظاهرة اليه تعالى مسلوب في الآية كقوله الله تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وجوابه ما مر من ان المسلوب
هنا الحياء المقيد لا المطلق ومنه يفيد ثبوت اصل الحياء كما مر تحقيقه واجيب ايضا بانه في العرف
لا يسلب الحياء الا عمن هو من شأنه فلذا احتيج الى التأويل واما قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم
وما اتخذ الله من ولد ومن يولد وهو يطعم ولا يطعم فهو مسلوب كل منه مطلقا ولو قيل لم يلد ذكرا
ولم يأخذه سنة ولا نوم في هذا الليل وليس بعرض فان الذات لا يحتاج الى التأويل ٥ وتقليل
قول من يصفه هو من قصيدة للمتنبي مدح بها ابا العميد وقبل البيت لابي الطيب قوله الحنين
مهملتين من الاستحياء على لغة استحى يستحي بحذف احدى اليائين لكثرة الاستعمال واللام
في الماء للعهد الذهني وقوله يعرض نفسه حال من الماء او صفة له لان المعرف في قوة النكرة كرعن من الكرع
وهو شرب الماء بوضع الفم عليه والسبت بالكسر الجلد الذي سبت اي قطع شعره ودبغ استعاره
لمشافر الابل لكونها طاهرة عن الوسخ لكثرة وضعها على الماء واراد بانا من الورد المنهل الذي
على حافاته الورد وجعل الموضع المتضمن للماء لكثرة الزهر فيه كانه اناء من ورد والمعنى انه يصف كثرة
مياه الامطار في طريقه وانه اينما ذهب رأى الماء يجري كانه يسعى للابل ليعرض نفسه عليها فالابل تستحي
من رده فتكرع فيها بحسن مشافرها لنعافتها ولينها والارض المنبتة للازهار كانها اناء الورد ومملوة
ماء والمقصود انها لا تشرب الماء عطشا لكن حياء من رد الماء حيث عرض نفسه عليها والنظر
باستعمال الحياء حيث لا يتصور معناه الحقيقي بل لازمه وهو ترك رد عرض الماء عبث شرب الماء بلا عطش
فهو نظير ما في الحديث وفي القرآن بلا فرق وايد ذلك بما وقع في كلام الشاعر الذي يستشهد بكلامه
الشعراء كان لابي الطيب فامر التأييد غير ظاهر واختير صيغة المضارع لان الاستحياء من خواص
العقلاء واما الكرع فليس من خواصها فصيغة الحكاية للفعل اما للمعنى فقط او وزن الشعر او المشاكلة وفي
رواية اذا ما استجبن بجيم وباء موحدة من الاستجابة وكرعن بسيب بسين مكسورة ومثناة تحتية
ساكنة وباء موحدة والمعنى ان الماء يعرض نفسه وذلك يجيب والكرع بسبب انه شرب
الابل الماء فتصوت مشافرها وسيب اسم صوت في شرابها كذا قيل في لا استشهاد به لكن الاولى
وجه الزمخشري واختاره المص ٥ لما فيه من التمثيل اي الاستعارة التمثيلية وبه يظهر ان المص

المشار في الاستعارة التمثيلية قد يكون لفظا مفردا دالا على امور متعددة كما اختاره النحرير التفتازاني
واما المانع له فلانه يقول بهذا من قبيل الاكتفاء بالجزء الذي هو المقصود وما حذف مراد وقد مر
تفصيله في قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم الآية وقوله تعالى ختم الله على قلوبهم الآية وقد مر توضيح
الاستعارة التمثيلية في حل قوله فالمراد به التركيبي ومنه ظهر ان كون الكلام تمثيلا راجح عنده
من كونه مجازا مرسلا فقط فهو مجاز مرسل ثم استعارة تبعية على ما فهم من كلامه هنا وهو استعمال
تبعية اولا اعتبرت معها استعارة تمثيلية اولا كما سلف التحقيق فيه والمبالغة اذ المجاز لا سيما الاستعارة
الاستعارة ابلغ من [illegible] عملت المعلول ٥ خاصة اي دون ما وقع في الحديث على المقابلة اي المشاكلة
واما المقابلة في اصطلاح البديع وهي ان يؤتى بمعنيين متوافقين او اكثر ثم يؤتى بما يقابل
ذلك فلا تناسب هنا فهي بالمعنى اللغوي والمراد بالمشاكلة المشاكلة التقديرية كما هو الظاهر من
قوله لما وقع في كلام الكفرة من قولهم اما يستحيي رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت
بل هي غير الاستعارة لكن ظاهره انه ليس بحقيقة ووجه التجوز غير ظاهر وظاهر كلامهم انه مجرد
وقوع مدلول هذا اللفظ في مقابلة ذلك جهة التجوز والجواز ولا خفاء في انه يكفي في بعض صور
المشاكلة اعتبار الاستعارة لكن الكلام في مطلق المشاكلة سيما مثل قوله اطبخوا لي جبة وقميصا
انتهى فاستفيد من كلامه ان في صورة المشاكلة ان تحقق علاقة من مشابهة او غيرها فيكون
جهة التجوز تلك العلاقة فلا يحتاج في تكون المشاكلة لتحسين الكلام والا فنفس المشاكلة تكون
من العلاقة المصححة للتجوز وهو الاحسن الاولى اذ نفس المشاكلة كونها علاقة مع انها غير
معدودة منها في المشهور ضعيف فلا يلتفت اليه عند تحقق العلاقة المعتبرة وبعضهم وجه
ذلك فقال ويمكن ان يقال جهة التجوز هي المجاورة في الخيال فان خياطة الجبة والقميص مثلا
اذا كانت مطلوبة عند شخص ارتسم صورتها في خياله لكثرة ما تجيء بها نفسه فاذا اورد
صورة الطبخ في خياله بانه قيل اقترح شيئا نجد لك طبخه يقارن صورة الطبخ والخياطة
في خياله فجاز ان يعبر عن الخياطة بالطبخ فيقول اطبخوا لي جبة وقميصا واما المصاحبة في
الذكر فلا تصلح لان تكون جهة التجوز لان حصولها بعد استعمال المجاز والعلاقة يجب ان
تكون حاصلة قبله ليصح ان يستعمل المجاز انتهى والتحرير ان ما ذكره لا يجري في مثل قوله تعالى تعلم
ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك الآية الا بتكلف بعيد وايضا هذا يقتضي صحة التجوز في كل موضع تحقق فيه تلك
الصورة في الخيال فانه يقتضي صحة ذلك لا لخصوص المشاكلة وايضا عد النكرة في الاثبات قرينة للعموم كما عرف
ذلك القائل في حاشية المطول فالاولى ان المشاكلة نفسها من العلاقة مما لم يتحقق علاقة اخرى والاكتفاء
بتقدم العلاقة على التجوز تقدما ذاتيا كتقدم الوضع على الدلالة والنكرة في الاثبات والمجاز في الزيادة
ونحوهما من العلاقات [illegible] وفي كلام المصنف اشارة الى انه حمل الاستحياء في الآية على الاستعارة وتعرض
للحديث الشريف لتكثير الامثلة وتوفير الفوائد لانه لم يحمل ما في الآية على الحياء لكونه مسلوبا وقد عرف

٧ وتخصيص الآية
٧ ان يكون مجيئه على المقابلة

مطلب المشاكلة علاقة

بان النفي راجع الى القيد على ما هو الاصل والغالب بل ادعى الشيخ عبد القاهر كليته مبالغة فاقتضى ثبوت اصل
الحياء ثم الظاهر من كلامه ان المثل كله وجه مستقل لمجي الاستحياء اما ان الاستعارة والمجاز ممكن بينهما فيا في
توجيهه (و) ضرب المثل اعماله يقال هكذا في النسخ ونسبه بعد بان الاعمال هو العمل لنفسه ضرب به في الاساس
والابلاء لقولهم ضرب الخاتم فانه اعم من ضربه لنفسه ولغيره وكذا نقل غيره من القاموس حيث قال واعمل عمل
لنفسه ولا مجال للمنع ذلك لجواز ان الملف استعمل المقيد في المطلق مجازا والداعي الى الحمل التنبيه على كثرة الغلط
ويقرب منه ما قيل المراد من اعمال المثل اعماله لنفسه بجعله جزء من كلام نفسه مؤديا ما اراده من المعنى والابتناء
قولهم ضرب الخاتم فانه اعم من ضربه لنفسه لكن يجوز ان يكون المأخذ عاما والماخوذ خاصا عرض له الخصوص
من جهة المادة انتهى الاولى من جهة الصورة ولا يخفى عليك ضعف هذا الوجه لما سلف وفي بعض النسخ
اعتمده وهو القصد اليه وصنعه من ضرب اللبن وضرب الخاتم وقد فسر الاعتماد هنا بالذكر والقصد لكن
ويجعل مضروبه معتمدا على مورده وهذا المعنى الاخير هو الموافق للاستعمال المشهور لكنه قوله من ضرب
الخاتم لا يلايمه والاعتماد على ما نقل عن الاساس وهو عمده واعتمد في صنعه وسائر عمله كما في النسخ
الاخرى ونقل عن صاحب الكشف ان فيه اشارة الى اظهار المناسبة بين الموضوع الاصلي وهو الاعتماد
الموهم وبين ما استعمل فيه اي المقصود من هذا التعبير في المناسبة بين هذه المجازات اعني ضرب المثل
وضرب اللبن وضرب الخاتم وضرب الذلة وبين حقيقة الضرب الذي هو الاعتماد المخصوص واستعمال الآلة
انتهى وفيه نوع خدشة لان المراد من نحو ضرب الخاتم عمله وصنعه كما مر وهذا البيان يقتضي ان يكون معنى ضرب
الخاتم ايقاعه على الصك والمكاتب ونحوهما مع انه غير جار في ضرب اللبن فالصحيح ان معنى ضرب الخاتم
اتخاذه وصنعه فالاستعارات التمثيلية مجاز من هذا القبيل ومعنى اخذه منه ذلك والاصل اي معناه
الحقيقي وقع شيء اي ايقاع شيء على شيء اذ الوقع مصدر المتعدي ومصدر اللازم الوقوع نظيره
كالرجع والرجوع وهذا المعنى مفهوم كلي مشترك بين افراده اشتراكا معنويا لما نقل عن الراغب
انه قال ولتصور اختلاف ضروبه بين تفاسيرها كضرب الشيء باليد والعصا والسيف وضرب
الدراهم اعتبارا بضربه بالمطرقة وقيل الضرب في الارض الذهاب فيها وهو ضربها بالارجل وضرب
الجبهة بضربها وتدها بالمطرقة وضرب المثل هو من ضرب الدراهم وهو ذكر شيء يظهر اثره في غيره
انتهى ملخصا وهذا يؤيد عدم فقد الايلام فيه فمن اعتبره خصصه بالضرب باليد والعصا والسيف
وبحث ويدعي ان استعماله في غيره مجاز مثل استعير له في قوله تعالى ضربت عليهم الذلة الاية وقوله تعالى فضربنا
على آذانهم في الكهف الاية والكل محتمل لكن الاشتراك المعنوي هو الظاهر كما هو الشايع في مثله والاكثرون
مالوا الى كونه حقيقة ومجازا (و) ان بصلتها مخفوض المحل لا منصوب بافضاء الفعل اليه بعد حذف الجار
من ان وان قياس فاذا وجب تقدير من لكونها صلة ليستحيي اقتضت كونه مدخولها مجرورا بها
محلا ولكن لما كان مدخولها مفعولا غير صريح للفعل المذكور اقتضى كونه منصوبا محلا ابدلا
الفعل وقد امتنع اجتماع الجر والنصب محلا كما يمتنع اجتماعهما لفظا فلا جرم اختار الخليل الاول

ما ضرب الخاتم داهنا وقع شيء على آخر

عند الخليل بالكسر في محل ... منصوب بافضاء الفعل اليه بعد حذف ... عند سيبويه

الاول وسيبويه الثاني كذا قيل ولو قيل مجرور محله القريب ومحله البعيد منصوب لارتفع الامتناع لجواز ان
اللفظ واعتبار المحلين في بعض المواضع دون بعض آخر لكنه لا يوجد فيما نحن فيه ثم الفرق ولم يرض بها في الكشف ن
من انه يتعدى بنفسه وبالجار واقتصر على الثاني لان معناه الحقيقي هو الانقباض فلا يقتضي
المفعول وكان الزمخشري نظر الى انه هنا بمعنى ترك فهو متعد فاعتبر معناه المجازي فجوز
التعدية بنفسه واعتبر ايضا معناه الاصلي فجوز تعديته بالجار اذ المجاز لا يخالف لاصله
في التعدية بجوز عنه النظر الى اصله ولمعناه المجازي كما صرح به البعض واما المص فاعتبر اصله فهو
متعد بالجار لان كان المراد المعنى المجازي دون اصله (و) وما ابهامية اي انها اسم بمعنى شيء وما بعده
من النكرة صفة له تزيد النكرة ابهاما وشياعا ويتفرع على الابهام التحقير كما في نحو هذا والتعظيم مثل لامر ما
يستحق التوقير اذ الشيء اذا كان حقيرا يكون مبهما غير ملتفت اليه وايضا اذا كان الشيء عظيما لا يدرك
كنهه ومن هذا يكون الابهام مفيدا للتحقير والتعظيم ويعرف ذلك بالقرائن ويفيد النوعية بدونه
نظرا الى حقارته وفي ما منه نحو اضرب به ضربا ما وشياعا اي عموما شموليا ووجد وشدد طرق اي كالتي كبدله
او كالتبعية له اذ النكرة تفيد العموم الشمولي بحسب التوكيد وان كان وصفه لفردها لا سيما النكرة التي
في سياق النفي كما فيما نحن فيه فعلى هذا كان الاول ويسدعها طرق التخصيص لانه باعتبار الاصل مطلق فالمعنى
لا يترك ضرب المثل اي مثل كان وبعوضة عطف بيان نقل عن البعض انها نكرة موصوفة تقدر صفتها
وبعوضة بدلا منها وغيره صفة لها واليه ذهب الفراء والزجاج وثعلب فابدل من مثلا ولم يذهب
اليه المص كما ذهب الى كونه عطف البيان لانه يقتضي كونه مثلا غير مقصود بالنسبة وان لم يكن كذلك كلما
فان قيل انه اذا ان دل العموم بكون المعنى انه تعالى لا يترك مثلا اي مثل كان فيقتضي ان جميع الامثال مضروبة في
كلامه قلنا عام بحسب النوع لا بحسب الافراد اي لا يترك مثلا اي مثل كان حقيرا كان او عظيما او عام خص
منه البعض والمخصص هو العقل اذ من المعلوم بداهة انه تعالى لم يضرب جميع الامثال في كلامه بل في جميع
كتبه السماوية والمعنى لا يترك مثلا اي مثل اراده وهذا الوجه اولى من كونه بعوضة بدلا اذ في الاحتمال
الاول كونها عطف بيان مع عمومه حقيرا او عظيما مشكل واما على الثاني مثلا اي مثل كان اراده من
الامور المحقرات (و) او مزيدة للتأكيد اي لن يترك ضرب المثل ايضا حقا فيتعلق بيضرب والمراد با
الزيادة ان اصل المعنى بدونها يتم ولا يختل لا انها لا فائدة لها اصلا فان لها فائدة اما لفظا
فلتزيين اللفظ واما معنوية فللتأكيد والى هذا التفصيل اشار بقوله او مزيدة للتأكيد ولو
ويقولون ان اصل المعنى بدفع ما توهم من انها اذا كانت للتاكيد فكيف تكون زائدة اذ التاكيد
عندهم ليس من قبيل اصل المعنى فانه تابع للمعنى مستقل بمعنى غير مستقل (و) ولا نعني بالمزيد اللغو
جواب سؤال مقدر وتقريره واضح وقوله ما لم يوضع لمعنى اشارة الى دفع اشكال ذكره الشيخ الرضي
وهو ان بعض الحروف المزيدة للتأكيد مثل ان واللام لا تعد صلة زائدة وان اشترط العمل عدم
انتقض بالا حيث لم تعمل وبزيادة بعض الحروف الجارة حيث عملت ووجه الدفع هو ان ان واللام

الخ

١٧٤

وضعتا ابتداء لخصوص معنى التأكيد وليس حروف الصلة كذلك بل وضعت لان تذكر مع غيرها
فتفيد له وثاقة وقوة على اي وجه كان وانما استفيد خصوص التأكيد من خصوص المحل ولما كان ان
واللام لا تفيدان الا التأكيد علم كونهما موضوعتين له واما المزيدة فتارة تكون للتأكيد وتارة
تكون سببا لاستقامة وزن الشعر او الحسن او غير ذلك من تزيين اللفظ وزيادة الفصاحة
بدون التأكيد فلا اشكال لا بانه من ابن يعيش ان ان واللام وضعتا لخصوص التأكيد ولم يوضع الحروف
المزيدة له وانما وضعت اى الحروف الزائدة نقل عن بعض شراح الكشاف انها ليست بكلمة اصطلاحية
حقيقة وبيان انها كلمات لانها الفاظ موضوعة لمعنى في غيرها وهو القوة والوثاقة التي افادتها لما ذكر
معها انتهى وظاهر كلام المص يميل اليه نفي الوضع لمعنى او لا ثم اثبت الوضع ثانيا لكن النفي والاثبات
ليسا بواردين بمحل واحد لانه اراد نفي الوضع بازاء المعنى على انه يجوز اللام في لمعنى صلة الوضع والمستفاد
التأكيد منها لا بنائية فانه من قبيل ما وضع لغرض المعنى لا بازائه وهو الذي اراد بقوله وانما وضعت ونظيره
حروف التهجي فانها لم توضع بازاء معنى وان وضعت لغرض التركيب فلا غبار على كلام المص كما ظن
وهذا البيان جيد لكن يقتضى ان لا تكون الحروف المزيدة كلمة اصطلاحية حقيقية كما اختاره البعض وبه يظهر
تنظير حروف التهجي والحاصل ان الفرق بين الوضع بازاء المعنى وبين الوضع لغرض المعنى لا بازائه
واضح فان الاول في الكلمة الاصطلاحية بخلاف الثاني فانه متحقق في غير الكلمة كحروف التهجي فعد ان
من الكلمة من المسامحة فانها منها حين لم تكن زائدة ولا يقال انها لا انها كما عرفت موضوعة لغرض
المعنى وان لم يكن بازائه ن وبعوضة عطف بيان لمثلا وقد مر وجه عدم جعله بدلا منه فلفظه ما صفة
اى انه لا يترك ان يضرب مثلا ما اى اي مثل كان مما اراده نوح وقد سبق توضيحه او مفعول ليضرب نقل عن
التحرير التفتازاني انه قال لا خفاء في انه لا معنى لقولنا يضرب بعوضة الا بضم مثلا اليه فتسمية مثل هذا مفعولا
ومثلا حالا بعيد جدا اذ الحال ما ذكرنا انه يمكن تركه في الكلام لكونه فضلة بحيث يكون الكلام بدونه مفيدا ومثل
في الآية ليس كذلك ولا مساغ لكونه حالا موطئة تكون مثلا هو المقصود وانما يستقيم لو جعل بعوضة حالا ومثلا
مثلا صفة له مثل انزلناه قرآنا عربيا وجوابه ان الحال وقد نظائره وان كانت فضلة لكن لما ذكرت في الكلام
صارت كجزء من الكلام وقد اجيب بان الحال قد يكون مقصودة بحسب المعنى والصناعة كما ذكروه فيما مات
قائما ولولاه لم يفد الخبر فقد وطئت له الخبرية ومن هذا القبيل قوله تعالى وما لي لا اعبد الذي الآية وقوله
ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى الآية ونظائره كثيرة وبه صرح في مغني اللبيب لكن يبقى الكلام في ان
ما نحن فيه من هذا القبيل اولا والبحث في صحة تقديمها على ذويها ومثل هذه الحال وان كانت مقصودة
من الكلام لكنها ليست مقصودة في الكلام فذويها في كونها فضلة والقول وبهذا ظهر ان المقدمة القائلة
بان الحال فضلة يصح الكلام بدونها اكثرية لا كلية كما توهم في غاية الضعف اذ الكلام لكونه مشتملا على
المسند والمسند اليه يفيد الى طرف فائدة تامة بحيث يصح السكوت عليه وان لم يكن الحال المقصودة مذكورة
غاية يفوت المقصود من الكلام تلك المقدمة كلية وما قاله ناش من عدم التفرقة بين المقصود من المعنى والفضلة

لان تذكر مع غيرها فتفيد له وثاقة و قوة و هو زيادة في الهدى غير داخل فيه

عبد الوهاب الاولى في تعليقاته على العصام

مطلب الحروف المزيدة كلمات حقيقة اولا

منه حال تقدمت عليه

١٧٥

والمقصود في الشيء قوله لانها نكرة اي اذا كانت ذو الحال نكرة يجب تقديم الحال عليها وفيه نظر لانه تنوين
بعوضة للتحقير اي بعوضة حقيرة او صغيرة فيكون موصوفا في قوة المعرفة فلا يجب التقديم كيف لا وقد
صح كون بعوضة عطف بيان لمثلا بهذه العناية حيث نقل انه مذهب الجمهور في عطف البيان انه لا يكون
في النكرات فاجيب بان مثلا تنوينه للتحقير ففيه معنى الوصف فبعوضة في قوتها في معنى الوصف
ايضا لانه يفيد معنى صغيرا او اصغر او صغيرا وكبيرا كما صرح به في الكشاف فتكونه في حكم المعرفة لحصول
الفائدة ثم انه اذا نصب مفعولا واحدا يكون بمعنى يذكر ويقصد كما مر تفصيله او هما مفعولاه
اى مثلا وبعوضة مفعولا يضرب لتضمنه اى لتضمن يضرب معنى الجعل بمعنى التصيير والمراد بالتضمين
معناه اللغوي وهو كون الجعل بالمعنى المذكور في ضمنه ان اعتبر ذلك التضمين فهو يتعدى الى المفعولين
والا فالى مفعول واحد وعن هذا جوز الاحتمالين فيكون المفعول الاول بعوضة ومثلا مفعوله
الثاني ولا باس بتنكير المسند اليه اذا كان مفيدا كما في قولنا بقرة تكلمت انتهى وقد عرفت انه مثلا
وبعوضة في حكم المعرفة فلا يرد اشكال الفاضل الطيبي نقلا عن العز بهذا البعد الوجوه لندرة مجيء مفعولي
جعل وان له لانهما من دواخل المبتدا والخبر انتهى فانه اراد نكرتين محققين لا ما ذكر وان
اراد نكرتين غير مخصصتين فكون مفعوليه هنا كذلك غير مسلم فبهذا البيان اندفع الاعتراض كما انتفى
عدم الصحة وقرئت اى بعوضة بالرفع على انه اى بعوضة خبر المبتدا المحذوف لا عتبار مطابقة الخبر فانه اهم
في تضمين معنى الجعل في يضرب لا يعتبر وعلى هذا يحتمل وجوها الاول الموصولة والثاني الموصوفة
والثالث الاستفهامية كما بينه والقاري قرائه والظاهر انه نقلها عن الكشاف ومجموع هذه الاحتمالات
من حيث المجموع متحقق في قراءة الرفع ولا حصر في كلامه ونفيه على هذا على يحتمل لا هتم ولو سلم الحصر
فبالنظر الى المجموع ولا يعتبره وجود بعض هذه الاحتمالات في قراءة النصب فلا يرد انه ابن جرير ذكر انه
على قراءة النصب يجوز ان يكون ما موصولة لعل وجهه على ما قيل انه ما لما كانت في محل نصب وبعوضة
صلتها اعربت باعرابها كما في قوله فكفى بنا فضلا على من غيرنا فانه غير نا اعربت باعراب من
والعرب تفعل ذلك في من وما خاصة تعرب صلتها باعرابها او انه على تقدير ما بين بعوضة الى ما فوقها
فحذف بين ونصب بعوضة لاقامة مقامه ثم حذف الى اكتفا بالفا وانت تعلم ما فيه من التكلف الذي
لا يليق بشان التنزيل ولذا ترك المص واشار الى رده بجعل هذه الاحتمالات على هذه القراءة الرفع
موصولة حذف صدر صلتها اى الذي هو بعوضة ثم ايده بقوله كما حذف في قوله تمام على الذي
احسن في قراءة احسن اسم تفضيل مرفوع على انه خبر مبتدا محذوف اي هو احسن واما على قراءة
احسن فهو ماض فلا حذف وكذا الكلام في قوله او موصوفة بصفة كذلك حذف صدر صفتها
ومحلها اى محل ما النصب بالبدلية من مثلا على الوجهين موصولة او موصوفة جوز هنا بدلية
ولم يتعرض لكونه عطف البيان كانه اختار صحته الا حبا واما البدل فلكونه غير مقصود بالنسبة
فلا يناسب اعتباره فقد يوجه بانه اكثري لا كلي ثم الاكتفاء بكونه عطف البيان في مثله اولى واحرى

لتضمنه معنى الجعل وقرئ بالرفع على

لا اللغوي الاصطلاحي حتى يعترض بانه لا وجه للتضمين هنا فانه بمعنى الجعل كما في المقام

وقرئت بالرفع على انه خبر مبتدا

محذوف

محلها

موصوف صدر صلتها

قه واستفهامية وهذا استفهام انكاري لكون البعوضة فما فوقها شيئا لا يضرب الله به المثل فهو انكار
للوقوع اشار اليه بقوله حتى لا يضرب الخ والحاصل انه نفي انكار التشبيه بل للتشبيه لا يضرب المثل به فالانكار
راجع الى القيد دونه بل انه يمثل بما هو احقر فيكون معنى فما فوقها ما زاد عليها في الجثة وهو الراجح عنده
كما قدمه واما على الاحتمال الثاني فلا يستقيم هذا فانه ما فوقها عام لكل احقر حتى الذرات وجناح
بعوضة فيكون من باب الترقي كما يفيده كلمة بل في قوله بل له الخ ونظيره اي في الترقي فلانه لا يبالي بما يهب
اي لا يعتبر ولا يعتد بما يهب ولو كان الف فما دينار فاي شيء دينار يعبأ به وما دينار انه اي شيء دينار
يعبأ به اي لا يبالي ولا يعتبر بهما فيكون ما الاستفهامية مبتدأ لكونه ما بعده نكرة تجوز نما اذا كان
معرفة نحو من ابوك فانه اختلف سيبويه وغيره وعلى هذه القراءة يحسن الوقف على مثلا
والبعوض تقول منه البعض اي في الاصل صفة مشبهة على نحو صار بالغلبة اسما لنوع مخصوص من
الحيوان كما قال غلب على هذا النوع لكن الظاهر الغلبة التقديرية اذ لم يعهد استعمال البعوض في غير هذا النوع
المعروف كالخموش فانه من الخمش وهو الخدش سمي به البعوض بلغة هذيل وقيل هو اصغر من
ذلك وهو القطع اي هو مصدر كالقطع لفظا ومعنى فيكون النقل من قبيل نقل اسم المصدر الى ما فيه
والعضب للسيف القاطع والبعض والبضع والخدش والعضب كلها تدل على الجرح اليسير لكنه مخصوص
بالوجه كما بين واما البعض الذي هو مقابل للكل فهو اسم جامد لا وجه لاخذ البعوض المذكور منه ولذا
تقول منه البعض وهو القطع احترازا عنه قه عطف على بعوضة في لفظة ما في نوعيها موصولة
او موصوفة منصوبة المحل او مرفوعة المحل على قراءة الرفع في بعوضة والظرف اما صلتها او صفتها
والعطف بالفاء لاشعار الترتيب قه او ما اي عطف على كلمة ما ان جعل ما اسما احترازا عن كونه
زائدة واما كونه ابهامية فهو اسم ايضا في الصحيح والبعض ذهب الى حرفيته فيكون احترازا عنه ايضا
فكلمة ما في فوقها موصولة او موصوفة والظرف صلتها او صفتها وان جعل المعطوف عليه استفهاما فهو
استفهام ايضا مبتدأ خبره الظرف المستقر وان جعل ما حرفا فلا يصح العطف عليه فالمعنى الاول
هو الراجح ولهذا قدمه ومعناه ما زاد عليها اي الفوق هنا مجاز عن الزيادة والزيادة على البعوضة
اما في الجثة وهو الظاهر المتعارف ولهذا قدمه كالذباب والعنكبوت فان جثتهما اكبر من جثة البعوض كما
تصوره رد قول المنكرين الى هذا الله تعالى اجل من ان يضرب الامثال بالمحقرات من الذباب والعنكبوت
كما قرره المصنف فيما سبق وبه يندفع اشكال بانه ما فائدة ذكر ما فوقها بعد ذكر البعوض مع انه علم حكمه على
هذا التقدير بطريق دلالة النص فانه علم من عدم استحيائه تعالى ضرب المثل بالبعوضة عدم استحيائه
تعالى بضربه بما فوق البعوضة بطريق الاولى فدفع بانه من قبيل التتميم كذكر الرحيم بعد الرحمن في الابتداء
لان رده قصدا بعبارة النص اولى واقوى من الرد بدلالة النص وايضا قيل كانه اذا الاطلاع على القصد
نظرا مستقل وغاية الظن والشك فلا يكون كانه اشارة الى ضعف ولذا قدمه اما اولا فلان الزيادة
كما او كيفا انما هي في الجثة والجسم واما ثانيا فلانه فرع احتمال الاستفهام منه في لفظة ما في مثلا ما اعنا

اعنابنا صيه بهذا المعنى كما نبهنا عليه هناك قه والمعنى انه تعالى لا يستحيي ضرب المثل بالبعوضة كانه اشار
الى ان ما بدل او عطف بيان لمثلا او اراد تصوير المعنى وخلاصته لاجل المبنى فضلا عما هو اكبر منه فانه
عدم الاستحياء منه اولى واحرى كما لا يخفى فذكر عدم استحيائه تعالى من ضرب المثل بالبعوضة مع ان ضرب
المثل بها لم يقع صريحا لرد الجهلة القائلين بان الله تعالى اجل من ضرب المثل بالذباب وبالعنكبوت
حين مثل عبادة الاصنام ببيت العنكبوت وجعلها اقل من الذباب بطريق الاولوية قه او في
عطف على قوله في الجثة في الزيادة معنوية فيكون من قبيل الترقي والمعنى انه لا يستحيي ضرب المثل
بالبعوضة التي تمثل في الصغر وفي الحقارة بل لا يستحيي ضربه باحقر منها فما ظنكم بما هو اكبر
منها كالذباب والعنكبوت اللذين وقع الضرب بهما بالفعل وبملاحظة ذلك حصل رد ما انكروه
باقوى رد وجه تاخيره مع انه اوفق بالمحاورات لما ذكر آنفا فالفاء للترتيب الرتبي على سبيل الترقي
في الاول بالنظر الى عدم الاستحياء كما قيل وللترتيب الرتبي على سبيل التنزل في الثاني بالنظر اليه ايضا
او العكس بالنظر الى المتمثل به تامل قه فانه عليه السلام ضرب مثلا للدنيا عن سهل بن سعد الساعدي
رضي الله تعالى عنه انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لو كانت الدنيا عند الله تعدل جناح
بعوضة ما سقى كافرا منها شربة ماء اخرجه الترمذي مثل عليه السلام الدنيا في الحقارة بجناح بعوضة بل
ترقى فقال الدنيا في الحقارة ليس مثل جناح بعوضة بل احقر منه فلا شيء احقر من الدنيا عنده تعالى
قه ونظيره في الاحتمالين والمراد بالاحتمالين ما في قوله ما فوقها اي ما زاد عليها في الجثة احتمال اول وكذا
وما زاد عليها في المعنى الذي جعلت البعوضة فيه مثلا وقوله ما روى ان رجلا الخ حديث صحيح رواه مالك
والبخاري ومسلم والحديث بتمامه في الكشاف وهو عن الاسود قال دخل شاب من قريش على عائشة رضي
الله تعالى عنها وهي بمنى وهم يضحكون فقالت ما يضحككم قالوا فلان خر على طنب فسطاط فكادت
عنقه او عينه ان تذهب فقالت لا تضحكوا اني سمعت رسول الله عليه السلام قال ما من مسلم يشاك شوكة
فما فوقها الا كتبت له حسنة ومحيت بها خطيئة ونحوه ما اصاب المؤمن رواه ابن الاثير في النهاية الا انه
فيها المسلم بدل المؤمن وقال الطيبي لم اقف عليه بهذا اللفظ وقال العراقي كذا طنب بضم الطاء وسكون
النون وهو الحبل الذي يشد به الخيمة ونحوها والفسطاط بضم الفاء وكسرها بيت من الشعر من المدور
وهو يشاك شوكة هو كقولنا يضرب ضربة فالمراد الحدث لا العين روى الجوهري عن الكسائي شكت الرجل
الرجل اشوكه شوكا اي ادخلت في جسده شوكة وشيك على ما لم يسم فاعله يشاك شوكة فاصل الشوكة
المرة من المصدر لا واحد الشوك اذ ذكرها بعد الفعل يؤيده واختيار المرة من المصدر للمبالغة في
الوعد والقول بانه يجوز ان يكون اسما واحد الشوك ومنصوبا بنزع الخافض او بارتكاب الحذف بلا داع [illegible]
انتفاء المبالغة المذكورة الف في فما فوقها مثل ما سبق في الترتيب الرتبي اما بالترقي او بالتنزل الا
من اعم الاحوال اي ما من مسلم مبتلى بذلك في حال من الاحوال الا حال كتبت له [illegible] فالقصر اضافي
لانه من قصر الموصوف على الصفة قوله فانه علة لكونه مثلا له ما تجاوز [illegible] ما زاد عليها في الجثة

فضلا عما هو اكبر منه

فقالت عائشة رضي الله عنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من مسلم يشاك شوكة فما فوقها الا كتب له بها درجة ومحيت عنه بها خطيئة

قوله حتى لا يضرب

الذي يراد بقوله بشك شوكة وهو الالم دونه اما زاد عليها في المعنى المذكور ايضا نكى وزيادته بالنظر الى القلة اي القلة في الالم اذ الم الشوكة قليل بالنسبة الى الالم بالجرح بالسكين مثلا والم النخبة اقل منه فيفيد الالم الى النخبة معضل وزائد على المهادة والنخبة بفتح النون وسكون الخاء المعجمة اخره باء موحدة بمعنى العض ٥ اما حرف لا اسم اشار به الى رد كونه اسما اذ ذهب اليه البعض كما يوهمه تفسيرهم لها بمهما فقيل ولم يذهب الى اسميتها احد ممن يعتد به من اهل العربية فيتعلق القول بانه عبر بعضهم بالكلمة عنها ليشمله لا وجه له والخلاف في حرفيتها واسميتها ليس بمشهور بل الخلاف في انها موضوعة للشرط او قائمة مقام ما وضع له فالى الاول ذهب ابن الحاجب والى الثاني ذهب صاحب الكشاف واختاره المص حيث قال ويتضمن معنى الشرط والمراد بالشرط فعل الشرط اعني يكن من شيء ويتضمن ايضا معنى الابتداء ولذلك لزمها لصوق الاسم اللازم للمبتداء فقط لصحة ما كان به والبقاء لبعد الامكان ولعل المص لم يتعرض له لعدم تعلق الغرض به اعني بيانه كونه مؤكدا لما به صدر وجه التأكيد ان معنى قولك مهما يكن من شيء انه يكن بمعنى التام اي ان يقع في الدنيا شيء يقع معه ذهاب زيد مثلا ومعلوم ان الدنيا ما دامت باقية يقع فيها شيء البتة فيقع ذهاب زيد لا محالة لا يمنعه شيء من الموانع والحوادث اذ الجزاء الذي علق بالمقطوع وجوده مقطوع حصوله البتة فيحصل بسبب ذلك التأكيد ما به صدر والمراد بتفصيل ما اجمل تفصيل ما اجمل في الذهن مع سبقه ما يدل على المجمل المتعدد فانه قوله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب الآية يدل على ان المكلفين في ضرب المثل مختلفون اما المؤمنون الكاملون فيهتدون به الى طريق السداد واما الكافرون المتمردون فيضلون به على الانكار والعناد فوقع التفصيل لما اجمل اعلم ان الكي نقل عن الرضي وكثير من المحققين وقالوا تفسير سيبويه لها بمهما يكن ليس المراد به انها مرادفة لذلك الاسم والفعل لانه لا نظير بل المراد انها لما افادت التأكيد وتحتم الوقوع في المستقبل كان ما ال معناها ذلك وقول سيبويه معناه مهما يكن ادوبه انه يقول اصله اشارة اليه لكن النحرير التفتازاني حمل قول سيبويه معناه اصله ذلك وظاهره ضعيف فالظاهر ان مراده بيان المعنى البحت وتصويره انما يفيد لزوم ما بعدها لما قبلها وان اصله ان يكن في الدنيا شيء فحذف الشرط وزيدت ما وادغمت النون في الميم وفتحت همزة حرف الشرط ٥ اي ذاهب لا محالة بفتح الميم والبناء على الفتح بمعنى لا بد وهو ابلغ منه لانه بمعنى لا اصل له اصلا نقل عن الامام المرزوقي انه قال يقولون في موضع لا بد لا محالة ويقال حال حولا وحيلة اي احتال وما فيه حائلة اي حيلة انتهى ومراده من نقل قول سيبويه تأييد كون اما للتأكيد حيث قال وانه ذاهب لا محالة فان تمام التركيب يشعر التأكيد ويفيده وتأييد كونه متضمنا لمعنى الشرط حيث قال معناه مهما يكن من شيء واما كونه للتفصيل المجمل فلا تعرض له اثباتا او نفيا والظاهر في مثل هذا عدم التفصيل ولكن الاصل دخول الفاء اي الفاء الداخلة على جوابها وجوبا والاصل عدم دخولها على جوابها لما ذكر لكنهم كرهوا ايلاءها اولما حذفوا الملزوم الذي هو الشرط اعني يكن من شيء واقيم مقامه ملزوم الذهاب وهو زيد وابقي الفاء المؤذنة بان ما بعدها لازم لما قبلها ليحصل الغرض الكلي اعني لزوم الذهاب لزيد

لزيد ولا تلبس بهذا من قبل الفاء لانه من تتمة الجزاء فحصل التخفيف واقامة الملزوم في قصد المتكلم اعني زيدا مقام الملزوم في كلامهم اعني الشرط كذا في المطول ٥ فادخلوا الخبر اي فادخلوا الفاء في جزء من الجزاء وهو ما يكون لازما في قصد المتكلم لما عرفت ان الفاء حقه ان يدخل اللازم نفي الآية الشريفة ادخل الخبر لكونه جزء من الجزاء وكذا في المثال المذكور ادخلوها الخبر لما ذكر لا لكونه الدخول شرطا الا يرى قوله تعالى واما اليتيم فلا تقهر فان الفاء فيه لم يدخل الخبر وكذا الكلام في تعويض المبتداء اذ الواجب تعويض ما هو الملزوم في قصد المتكلم سواء كان مبتداء كما اولا لكن في المثال والآية الكريمة المذكورين وجد المعوض مبتداء لا لكونه شرطا ٥ وفي تقدير الجلبي به اي باما احمده لامر المؤمنين يقال احمدته اي وجدته محمودا على انه بمعنى الافعال للوجدان ومعناه ان الفاعل وجد المفعول موصوفا بالصفة مشتقة من اصل ذلك الفعل وتلك في معنى الفاعل ان كان اصل الفعل لازما نحو اجلته اي وجدته بخيلا او في معنى المفعول اذا كان متعديا نحو احمدته اي وجدته محمودا كذا في الجاربردي وفاعل احمد هو الله تعالى ولا حسن لكون المعنى المذكور في شانه تعالى فالمراد اظهار وجدانه امرهم محمودا وجزاء عليه الوجدان مصدر ومبني للمفعول والى هذا اشار من قال ان الحق انه هو المعنى المجازي اذ تعلقه بامر المؤمنين دون المؤمنين انفسهم كما نص عليه الطيبي وغيره وفيه نوع خفاء اذ الظاهر ان تعلقه بامر المؤمنين لا يقتضي المجازية اذ المص جعل مفعول الاحماد امر المؤمنين وهو يصح الحمد به بل منشأ جعل المجاز ما ذكرنا من انه لا حسن لجعل الله تعالى واجد كونه محمودا لكونه وذم بليغ للكافرين وذم بليغ لامر الكافرين للمبالغة في انه امرهم في المذمومية بلغ الى النهاية حتى سرى الذم منه الى ذواتهم ولو اريد المبالغة في شان المؤمنين لقيل احماد للمؤمنين لكن اولى بالمرام وفي قوله وتقدير الجلبي به صريح في ان الاحماد والذم مستفاد من دلالة اما على التعليق والتأكيد واما مدخلية كونه للتفصيل في ذلك فتدبر واضعف القول بانه يكون بعد الاجمال فيصير سببا للاوقع في النفس لبعد التعويض في الذهن لا ما ذكر ٥ والضمير في انه للمثل ذم له لغرابته ولموافقته لقولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا قوله اجلاله يضرب ويؤيده ما ذكر في سبب النزول حيث قال الجهلة من الكفرة الله تعالى اجل من ان يضرب الامثال لكن مال كلاهما واحد لاستلزام احدهما الآخر واما رجوعه الى عدم الاستحياء فيع عدم كونه مذكورا لفظا لا حاصل له اذ عدم الاستحياء ليس من متعلقات الحق لعدم الحكم وكذا الرجوع الى القرآن وانه كان في نفسه صحيحا لكن لا يناسب هنا المقام ولا يلائم مذاق الكلام اذ المرام دفع استبعاد ضرب الامثال بالحقرات ٥ والحق الثابت وهو في الاصل مصدر حق يحق من باب ضرب اذا ثبت نقل عن الراغب اصل الحق المطابقة والموافقة ويقال على اوجه فالاول الموجد للشيء بحسب مقتضى الحكمة ومنه الله هو الحق والثاني الموجد بالفتح على وفق الحكمة ومنه قيل لله حق والثالث الاعتقاد المطابق للواقع والرابع الفعل والقول بحسب ما يجب وقدر ما يجب في الوقت الذي يجب وليس بين هذا وبين ما قبله فرق غير التعميم في الثالث الاعتقاد والحق يطلق على الاعتقاد والاقوال والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على المطابق بفتح الباء للواقع فهو مختص بالاعتقاد لكنه الاهم عبارة الامام الراغب فقوله الثابت عام

اما حرف

بهذه الاربعة ولهذا قال نعم الاعيان الثابتة وهي الموجودة على مقتضى الحكمة من الجواهر والذوات التي
المفردة المحسوسة والافعال نعم الفعل القلبي الذي هو الاعتقاد والاخلاق الصائبة اي ذات صواب
فهي للنسبة مثل لابن وهذا اولى مما قيل والصائبة بمعنى المصيبة الا ان فعله مزيد من اصاب الرأي فهو
مصيب والافعال مصيبة لا صائبة ولذا فسره في بعض الحواشي بالموافقة للغرض بشهادة استعمالها
من قولهم اصاب السهم الهدف وصابه اذا وصل اليه ولا يخفى ما فيه من التكلف المستغنى عنه بما ذكرناه
وما نقل عن الاساس من قولهم من المجاز اصاب في رأيه ورأي مصيب وصائب لا ينافي ما ذكرناه لعا
القصر فيه تعريف الحق للجنس والحصر المستفاد منه اضافي واما حمل اللام على انه يفيد القصد الى انه
عين جنس الحق ومتحد به وليس مغايرا له كما حققنا في تعريف المخلى به نقلا عن الشيخ عبد القاهر
فليس بمناسب هنا كما لا يخفى ولما كان كونه حقا مسلم الثبوت او لتمكنهم معرفة ذلك جعل الحق معرفة والمثل
المثل لعدم كونه متعينا جعل نكرة من ربهم حال من ضمير الحق فائدته التوبيخ بانه مع كونه الحق حال كونه
من ربهم ومالكهم ومنعمهم ينكرون ذلك وان هذا يوجب اعترافهم وتلقيهم بالقبول وهذا ما نوى
من حق الامر اذا ثبت لكونه مطابقا للواقع او لكونه مقتضى الحكمة فالامر بيع الغبن والوهن وبجملة الا
يكون مقابلا للباطل قوله ومنه ثوب محقق اي محكم النسج فهو ثابت متقرر او مثبت وانما فصله لانه
المزيدات وما قبله من الثلاثي او لانه بمعنى مثبت وما قبله بمعنى ثابت او لانه ليس بمعنى الثابت بل بمعنى
الاحكام المستلزم للثبوت ن كان من حقه اي مقتضى الظاهر بهذا وما اخير في النظم الجليل
ليطابق لمقتضى الحال الذي من شعب البلاغة كما سنعرفه قوله ليطابق قرينه اي قسيمه ولذا عطف عليه
و يقابل قسيمه عطف تفسير له والمراد بالمطابقة مصطلح البديعي وهو الجمع بين المعنيين المتقابلين في
الجملة والمراد بالتقابل هنا تقابل الايجاب والسلب وهو يعلمون ولا يعلمون ن دليل واضح على
كمال جهلهم اي على جهلهم بانه الحق بقرينة ان المصنف صدد بيان العدول عن قوله فلا يعلمون ليطابق قرينه
ومفعول يعلمون انه الحق فكذا هنا او المراد الجهل بسبب انه نوع بتدخل الجهل بانه كونه المثل حقا دخولا
اوليا والمراد بالجهل ما يعم الجهل الحقيقي والتنزيلي فان الاستفهام وهو ماذا اراد الله الآية اما لعدم
العلم وهو الكافر الجاهل او للعناد والانكار فهو بمنزلة الجاهل لعدم جريه على موجب العلم فهذا القول
دليل واضح على ذلك وهنا احتمال آخر وهو طريق الاحتباك بنفي الاول ذكر علمهم ولم يذكر قولهم وفي
الثاني عكس فذكر قولهم ولم يذكر عدم علمهم ولم يعكس لنكتة ذكرها المص في الشرح وفيهم من نكتة الاول ن على
الكناية ومعلوم ان الكناية ابلغ من التصريح فانه ايراد الشيء ببينة وبرهان وانما قال كالبرهان لانه ليس برهانا
صريحا بل يشير الى البرهان ن يحتمل وجهين اي وجهين معتبرين عند المحققين من النحاة ان يكون ما
ما استفهامية لكنها للانكار الوقوعي ظاهرا وانكارا دم توع في الحقيقة وانكار المثل كما يشعر به سبب النزول
وتعيين المعجبين قال لا ما قالت الجهلة الله اجل واعلى من ان يضرب الامثال فانكار ادعى توعا للمبالغة في انكار
المثل لانه كناية عنه واختيار ما من بين الالفاظ الاستفهامية للتنبيه على ان المستفهم عنه جنس جنسه فسأل

عنه وذا اسم موصول بمعنى الذي لا اسم اشارة خبر له وهذا احتمال آخر والجمع اي الموصول مع صلته
خبر ما والعائد محذوف اي ما ذا اراده فيه مسامحة مشهورة عند المعربين اذ الخبر الموصول والصلة
للتوضيح الا انه لما لم يعد جزءا تاما بلا صلة تسامح وهذا مسلك سيبويه واختاره المص وذهب غيره الى ان ذا
مبتدأ وما خبره قدم لصدارته وانما اختاروه لكون نكرة والموصول معرفة والقول بانه مذهب سيبويه هنا
يتعين بالاتفاق غير مسلم لان الرضي نقل فيه خلافا كما لا خلاف في من ابوك ن وان يكون ذا اسما واحدا
اي ان ماذا بكمالها اي بتمامها بمعنى اي شيء للاستفهام والكلام فيه مثل ما سبق من ان يكون للاستفهامية من كونه للانكار
الوقوعي وانه مرجع الانكار المثل منصوب المحل على المفعولية لاراد قدم عليه لاقتضاء الاستفهام الصدارة
قوله مثل ما اراد الله اي كما يكون ما وحده منصوب المحل على المفعولية فكذا ايضا ماذا مفعول مقدم لاراد
ن والاحسن في جوابه اي اذا ارد الجواب عن هذا السؤال لكون السؤال مقتضى الرفع على الاول اذا السؤال
في جملة اسمية بان يرفع الاسم الواقع في الجواب على انه خبر مبتدأ محذوف ليطابق في الاسمية لفظا والاحسن
في الثاني النصب لان جملة السؤال فعلية فينصب الاسم الواقع في الجواب بفعل مقدر ليتطابقا واما في الآية
الكريمة فلا جواب لما عرفت ان المراد الانكار لا الاستعلام وذكر هذا لاتمام البحث وتكثير الفائدة وانما قال
والاحسن اشارة الى جواز عكسه كما صرح به في شرح قولهم ماذا صنعت ويستفاد منه ان الرفع جائز
في الوجهين وكذا النصب في جواب الوجهين جائز ولظهوره لم يتعرض له بحق وزعم العلامة التفتازاني
انه يجب تخصيص الحكم بما اذا اتفق السائل والمجيب على الفعل وكان السؤال عن المتعلق بخلاف مثل قوله تعالى
واذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا اساطير الاولين فانه بالرفع لانه في المعنى نفي الانزال اي هذا الذي زعمتم
انه منزل اساطير الاولين وهذا قول الحكم ان الاحسن في الجواب الرفع وهذا ليس بجواب بل رد لما اعتقدوا
والجواب ان تعطيه ما يطلب منك انتهى وقد عرفت ان المطابقة في الاعراب احسن فما ظنك بالمطابقة
الجواب للسؤال حتى لو لم يكن مطابقا له تحملوا في السؤال وحملوه على سؤال ليطابقه وقالوا اظاهر السؤال
ليس بمراد مثل قوله تعالى ويسألونك عن الاهلة الآية وقالوا في مثله جواب باسلوب الحكيم فالحق مع القائل
لا مع العلامة الفاضل ومن العجيب ما قيل في رد ذلك القائل الفاضل ان الجواب يعم صورتي القبول والرد
كيف وجميع اجوبة المصنفين من قبيل الرد للاسئلة انتهى ووجه غرابته لا يخفى لان اجوبة المصنفين
رد الاعتراض المراد بسؤال المعترضين ولا كلام فيه والكلام في جواب السؤال بمعنى الاستفهام ونحن نرى
ما بين السؤال والجوابين ن والارادة اي الارادة في الاصطلاح نزوع النفس اي ميلها وعطف
تفسيري للنزوع الى الفعل وقيد الفعل اشارة الى ان الارادة لا تتعلق بالترك كما اشار اليه الدقيق في شرح
المواقف لكن كلامه في ارادته تعالى واما ارادة العبد فيتبع الترك الخاص لوجه ان يراد بالترك كف النفس
فيدخل في الفعل او من قبيل الاكتفاء باحد القرينين لدلالة ما ذكر على ما حذف واصلها مصدر من راد يرود
اذا سعى في طلب شيء ثم نقل الى ما ذكرناه بحيث يحملها عليه احترازا عن الشهوة التي هي توقان النفس
وميلها الى الامور المستلذة فان الانسان قد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده ولا يحمل تلك الشهوة الى

الفعل تؤثر ويقال التي يطلق على القوة التي يكون صفة حقيقية ذات موجودة تؤثر التي مبدأ النزوع بجزم
سائر القوى واطلاقها عليها حقيقة اصطلاحية لكن لا دليل على وجود تلك القوة في المخلوق ولذا قدم
الاول ورجحه واما في الباري تعالى فهي موجودة كما سيجيء تحقيقه ولم يقيد الميل بكونه عقيب فعل اعتقاد لانه
ليس بشرط عندنا خلافا للمعتزلة وتلك الارادة التي بمعنى ميل النفس غير اختيارية عند الشافعي وهو
المص واختيارية عند مشايخنا الحنفية والمص صرح بمذهبه في قوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار
ما كان لهم الخيرة الاية وبالجملة الارادة عندنا امر اعتباري صادر عن العبد غير مخلوق وعند الشافعي
موجودة في الخارج مخلوقة لله تعالى وهذا المحل ليس محل تفصيله ق والاول مع الفعل وهو الميل
المذكور مع الفعل زمانا ومع ذلك لا توجب الفعل عند الاشاعرة وان تقدم عليه ذاتا لزوما لانها تتقدم
على الفعل ذاتا لكونه حاصلا وباعثا حيث قال يجب بجعلها عليه فاشار الى تقدمه ذاتا واشار الى معية
زمانا ايضا وايضا هي بمنزلة العلة الاخيرة فيكون مع المعلول زمانا وتتقدم عليه ذاتا واما القوة
وهي الصفة القائمة بالمريد التي هي مبدأ الميل فهي متقدمة على الميل الجامع للفعل فيكون متقدمة
على الفعل ايضا واما استعمال الارادة في مثل قولنا اردت فلانا ولم يخص واردت فعلا لفلان
فبمعنى اللغوي كما مر من اصلها من راد يرود اذا سعى في طلب شيء وهو منقول عن الامام الراغب
حيث نقل عنه انه قال الارادة منقولة من راد يرود اذا سعى في طلب شيء وهي في الاصل قوة مركبة
من شهوة وحاجة وامل وجعل اسما لنزوع النفس الى الشيء مع الحكم فيه بانه ينبغي ان يفعل
او لا يفعل ثم يستعمل مرة في المبدأ وهو نزوع النفس الى الشيء وتارة في المنتهى وهو الحكم فيه
بانه ينبغي ان يفعل او لا يفعل انتهى لكن فيه اجمال واهمال وارادة المعنى من هذا القبيل الذي
هو المعنى اللغوي وحاصله مجرد القصد بخلاف ما عنى فيه وجعل الارادة في الاية من قبيل ارادة
المعنى من اللفظ فيأباه اسناد الارادة الى الله تعالى ق وكلا المعنيين غير متصور اي غير ممكن لكون
النفس والميل وبحيث يحمله عليه ماخوذات في كلا التعريفين وهو محال في حقه تعالى قوله فيقال المتقبل
ارادته تعالى لافعاله انه غير ساه وهذا مذهب المعتزلة الكعبي والنجار وغيرهما والمعروف ارادته تعالى لفعل
غيره نقض بكونه امرا لكن بهذا المعنى لا يصلح مخصصا لاحد الطرفين اذ التخصيص اثر والارادة بهذا المعنى
امر سلبي عدمي والعدميات لا تأثير لها فلا يكون حقا قوله امره به وطلبه وهذا مرضي عند الزمخشري كما صرح
به في سورة السجدة تعالى بهذا يكون الارادة امرا وجوديا قوله تعالى بهذا لم يكن المعاصي بارادته لعدم تعلق
بها وانه تعالى لا يأمر بالفحشاء وان الامر قد ينفك عن الارادة لان المولى اذا اراد ظهور عصيان عبده
امره بفعل لا يريده اظهارا للحق لغيره وتمهيدا لعذره بعصيانه وظهر من هذا البيان ان مرادهم بالامر في
قولهم الارادة الامر امر التكليفي لا الامر التكويني فانه يستلزم وقوع المأمور به ق وقيل علمه بهذا
رأي الجاحظ وابو الحسين والنظام والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي قالوا الارادة
تعالى علمه بنفع في الفعل واختاره الحكماء فقالوا ارادته تعالى هي علمه تعالى بجميع الموجودات من الازل الى الابد

الى الابد وبانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية صدوره عنه حتى يكون
الوجود على وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد وطلب شوقي ويسمون هذا العلم عناية ازلية
وتركه على النظام الانسب مذهب الحكماء وقوله فانه يدعو انسب بمذهب ابي الحسين والنظام وغيرهما
من رؤساء المعتزلة ففي كلامه نوع اضطراب ولك ان تقول انه اشار الى كلا المذهبين فانه يدعو
القادر الى تخصيصه واصحابنا يدعونه في جواب الحكماء الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى
الطرفين فلا يكون شيء منهما مخصصا وان كان العلم تفعليا كما في المواقف وشرحه وبهذا البيان
يندفع ما قاله بعض الفضلاء انه يجوز ان يكون الراجح في افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة لما عرفت من ان
العلم لا يكون مرجحا بالضرورة وان كان العلم بالمصلحة ق والحق انه اي الارادة والتذكير باعتبار
الخبر بهذا نفسه هذا مذهب اهل السنة فهي صفة وجودية ذاتية قديمة قائمة بذاته تعالى ولها
تعلقات حادثة اذا تعلقت بالحوادث وجب وجود تلك الحوادث وفي المواقف الارادة القديمة
توجب المراد وفي شرحه اي اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل و
امتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل الملة والحكماء ايضا واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه
خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به في
العصاة واما الارادة الحادثة فلا توجبه اتفاقا انتهى قوله والحق هو اشارة الى بطلانه بما سواه
كما نبهنا عليه وميل اكثر ارباب الحواشي ان هذا في ارادة الله تعالى فقط لا في ارادة العبد لانه مفروغ
عنها بما سبق وان هذا الكلام انما سيق لبيان ما هو الحق فيما وقع فيه الاختلاف وهي الارادة الازلية
ثم الظاهر ان المراد بالترجيح تعلق الارادة لا صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور وهذا خلاف مذهب اهل
السنة لانها صفة قديمة ذاتية عندهم والترجيح صفة فعلية حادثة والجواب انه تعريف لها باعتبار
التعلق فيكون تعريفا بخاصتها دون تعريف حقيقي ذكر فيه جميع ذاتياتها وهذا اكثر في كلامهم دفعه لا
التعلق هو الظاهر في بادئ الرأي وبه يوجد الفعل والترك ثم حاول بيان حقيقة المعتبرة عند اهل
الحق من المتكلمين فقال او معنى اي صفة قائمة بذاته تعالى ازلا وابدا يوجب هذا الترجيح ومعنى الايجاب
هنا كونها مبدأ ومنشأ له لا الايجاب المتعارف فانه ليس بمستقيم هنا كما لا يخفى او نقول ان هذا التعريف
لارادة العبد والثاني لارادته تعالى فلا يعود كون ارادة العبد معتبرة بما سبق فانه في الحال راجع الى هذا
التفسير بل الاحسن ان هذا التفسير ناظر الى تفسير ارادة العبد بنزوع النفس فان النزوع اما عين الترجيح
او مستلزم له والتعريف الثاني وهو معنى يوجبه تفسير للارادة مطلقا سواء كان ارادة الله تعالى او ارادة
العبد بالتفسير الثاني من التفسير السابق اعني القوة التي هي مبدأ النزوع وقد ذكرنا في تفسيره القدرة
في تفسير قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وجها آخر لو نقلته الى هذا المقام لنفع المرام ق وتخصيصه
بوجه المراد بالوجه الفعل والترك وحسنه او قبحه ونفعه او ضره وما يحويه من زمانه ومكانه
ق وهي اعم من الاختيار وقال الراغب الاختيار اخص من الارادة فانه فيه مع الارادة دلالة من

من اللفظ على تفضيل احد الشيئين على الاخر وذلك لانه مشتق من الخيرة وهو الميل الى الخير والافضل فبناء افتعل للاتخاذ اى لاخذ الفاعل ماخذ الفعل لنفسه لكن كونه الارادة اعم بناء على تفسيرها بنفس الترجيح كما يؤيده قوله فانه ميل الخ فلا يستقيم الاعمية والاخصية على تفسيرها بالقوة اذ لا معنى لاعمية القوة الا انه يقال انه لا اختيار ايضا يطلق على ميل مع تفضيل وعلى معنى يوجب هذا الميل ولم يذكره اكتفاء بما سبق ثم الظاهر انه المراد بالارادة ارادة العبد حيث قال فانه ميل مع تفضيل وقد عرفت انه غير متصور في شانه تعالى فقوله في عقيب ذكر ارادة العبد لانه احسن سبكا وابعد اشتباها ق وفي هذا اى لفظ هذا الواقع في النظم الكريم لانه اسم الاشارة قد يستعمل للتحقير كما يستعمل للتعظيم بقرينة المقام وصدوره عن الجهلة المنكرين قرينة على التحقير والاستر ذال اخذه رذيلا حقيرا وفي نسخة استخفاف بدل استحقار ومالهما واحد ولفظ هذا هنا مجاز اريد به الاستحقار وجه دلالته على الاستحقار لان الشيء اذا كان قريبا يسهل التناول وهو مستلزم للتحقير في الاكثر ق وسنذكر نصب على التمييز اى على تمييزه عن النسبة وهي نسبة الانكار والتعجب الى المشار اليه ولا يصح ان يكون تمييزا عن ذات مذكورة وهي نفس اسم الاشارة فان ذلك اذا كان ابهامها لا يعرف المقصود كالتمييز بعد ما في نحو بابه رجلا وانتقع بهذا اصلاحا وهنا ليس كذلك لكونه اشارة الى المثل ق او الحال عن اسم الاشارة بان يكون صاحب الحال لكن العامل هو الفعل اذ الفعل عامل في ذي الحال ولا ريب في ان عامل الحال هو عامل ذي الحال وجعل العامل اسم الاشارة وذي الحال الضمير المجرور الذي في اشير اليه مثلا تكلف مستغنى عنه بما ذكر فعلى هذا يكون نوع كقوله تعالى هذه ناقة الله لكم آية تنبيه في مجرد ان الحال اسم جامد والا فالعامل في الحال فيما نحن فيه هو الفعل وفي المثال هو اسم الاشارة نحو هذا بعلي شيخا كذا قالوا وكونه اسم جامدا حالا لدلالته على الهيئة بين في موضعه وفي الاية المذكورة اية بتقييد الدلالة وفيما نحن فيه مثلا بتقييد التمثيل وفي الاية نظر الحال لا التمييز ايضا اذ لا يحسن في اية التمييز عن هذا لكونه مشارا اليه معلوما ولا يحسن ايضا التمييز عن ضمير لكم فانه حسن التمييز عن الضمير فيما اذا كان مبهما ليس له مرجع سبق وهنا معين والقول بانه الضمير انه يعتبر ابهامه باعتبار ابهام مرجعه قول بالرأي فلا يعبأ به ما لم ينقل عن الثقات من النحاة غايته انه تركه نظر التمييز لان المقصود توضيح وقوع الحال مدخلا لاشتراط بعضهم كونها مشتقا واما وقوع الجامد تمييزا فلا كلام فيه بل هو شائع ذائع ثم قالوا ان ايقاع مثلا تمييزا او حالا من هذا يشعر بان الاشارة الى المثل لا الى ضرب المثل على ما هو احد محتملي الضمير في انه الحق انتهى وهذا ضعيف لان كون المشار اليه في القسم الثاني مثلا لا يوهم كون مرجع الضمير في القسم الاول مثلا فضلا عن الاشعار ق وجواب ماذا لا يعرف له وجه لان من هو الاستفهام للانكار فلا جواب له كما هو توضيحه وايضا كونه محكيا ومقول القول يأبى عن الجواب والاعتذار بان هذا سؤال صورة وان كان انكارا حقيقة فيجاب بما يردعهم عن الانكار فهو في الحقيقة كلام مسوق لردعهم عن الانكار ابرز في صورة الجواب لكون الانكار في صورة السؤال ليس بشيء اذ الاعتبار

اذ الاعتبار الى المعاني المرادة من اللفظ فاذا كان المراد المعنى الذي يكون بمثابته صارفة عن الحقيقة لا وجه لهذا التوجيه على ان المراد بضرب الامثال كشف المعنى الممثل له ورفع الحجاب عنه كما صرح به فيه وفي مواضع كثيرة للاضلال قوم كثير وكون النظر الى الاهتداء الذي يترتب على ضرب الامثال في غاية من البعد مع ان جعل الاضلال مرادا له تعالى بضرب الامثال لا يخلو عن خدشة نوردها في دفعه غايته الامر ان الضلال يترتب عليه بلا ارادة الاضلال كقوله تعالى واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم الاية وشتان ما بين المسلكين ولهذه النكتة الرشيقة لم يلتفت الى كونه جواب صاحب الكشاف وصاحب اللباب نقل عن بعضهم ان هذا قول ابي علي الفارسي حيث قال في كتاب القصريات قوله يضل به علي وضعين اما جواب عن سؤالهم على المعنى لا على اللفظ او صفة مثلا والجواب وما يضل به على المعنى انتهى وآخر كلامه يدل على جوهر اوله اذ لا معنى لكونه ما يضل به جوابا ولو معنى والواجب صون سحر الكلام المعجز البليغ عن مثل هذا التعسف العجيب ق اى اضلال كثير بالرفع اقتصارا على ارجح الوجهين ولا مساغ في كلامه لهذا الاحتمال النصب فهو خبر لمبتدأ محذوف ووضع الفعل موضع المصدر اى بلا تقدير ان فهو من قبيل تسمع بالمعيدي والفعل انما يمتنع الاخبار عنه اذا اريد به تمام وضعه واما اذا اريد به الحدث المدلول عليه تضمنا فلا يمتنع الاخبار عنه وذلك التحقيق منه في قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم الاية ولما كان هذا خلاف الظاهر ولا بد من نكتة اشار اليها فقال للاشعار بان الفعل لدلالته على الحدث المقارن للزمان اى والحدوث اى الوجود بعد العدم والمراد بالتجدد الاستمرار التجددي في المستقبل وهذا مستفاد من المضارع ولهذا الاخير والمضارع يستعمل لكثرة الدلالة عليه بل الاستمرار التجددي اى الحصول والتقضي شيئا فشيئا مفهوم من معونة المقام وجهه ان المضارع يدل على حدوث الفعل في المستقبل ولا عدمه فيحمل على الدوام التجددي ما لم يعرف مانع وكذا الكلام في دلالة الجملة الاسمية على الدوام والثبات كذا في المطول نقلا عن الشيخ عبد القاهر ق او بيان للجملتين الخ وهذا مختار الزمخشري اخره لانه المختار عنده الوجه الاول وقد عرفت ما فيه وما عليه وعلى الوجهين يستفاد التنبيه على وجه اختيار الفصل ومعنى كونهما بيانا لهما باعتبار ان جهتها تصريحا بكثرة الفريقين المذكورين وهذه الكثرة مشعور بها ما قبلها بلا تصريح وان في قوله يهدى به ايمان ان علمهم بما ذكر بتوفيق الله تعالى وفي يضل به كفر ايمان ان قولهم ماذا اراد الله بعدم توفيق الله تعالى وبسبب انهماكهم على حب الفسوق والكفر وبيان ان الهداية والغواية بخلق الله تعالى بكسب العبد واكتسابه وكان حق الترتيب ان يقدم ذكر المهتدين لكن قصد ان يكون مطلع الكلام ومقطعه بحلية ذكر المهتدين كما صرح به في نظيره في قوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم الاية والقول بانه تقديمه لكمال العناية بالتسجيل على ضلالهم كان المقصود من الكلام وان ذكر هداية المؤمنين بالتبع ضعيف نعم لو بين الفصل الواحد الى من تضليلهم لكان له وجه وكذا وتسجيل عطف تفسير لقوله بيانا اى تسجيل اى حكم وجزم على انه العلم بكونه اى بالمثل حقا ناشئا من ربهم هدى اى اهتداء حاصل من هداية الله تعالى الى حقيتهم كونه حقا وتوفيقه

استحقار والاسترذال ٧
١٨٧
٨ كقوله هذه ناقة الله لكم آية نصب على الحال
٩ والاهداء كثير وضع الفعل موضع المصدر للاشعار بالحدوث والتجدد
١ الصدرتين بانما وتسجيل بان العلم ١٨٤ بكونه حقا هدى وبيان وان الظهار بوجه ارادة للانكار لحسن موارده ضلال وفسوق

فبهذا الاعتبار يعلم وجه كونه بيانا لقوله تعالى فاما الذين امنوا الآية وظاهره ان ليس لفظ يهدي بيانا
وتفسيرا للفظ يعلمون حتى يكون هذا من باب الفصل دون الجملة بل المبين مجموع الجملة ولهذا قال
او باب الجملتين وكذلك حال قوله يضل به كثيرا والجملة التي يزيد ما تضمن ما قبلها وضوحا يسمى بيانا
وتفسيرا عند ارباب البيان قال المص في قوله تعالى ذلك بان الذين كفروا اتبعوا الباطل الآية وهو تصريح
بما اشعر به ما قبلها ولذلك يسمى تفسيرا التسجيل والاسجال كتابة السجل وهو في العرف الكتاب
الحكمي واريد به هنا لازمه وهو الحكم والجزم قوله وبيان عطف على يهدي اي كشف واظهار لما هو المقصود
قوله وكذا الجهل بوجه ايراده اي ايراد المثل اشار الى ان قولهم ماذا اراد الله الآية كناية عن الجهل
بايراد المثل صرح به بناء مرد الازدراء اي التحقير اشارة الى معنى هذا والمعنى وتسجيل بان جهل
الكفرة بذلك ضلال حاصل بخلق الله تعالى لاختيارهم الضلال والخذلان ق وكثرة كل واحد منهما اي الكثرة
هنا ليس بالنسبة الى شيء آخر حتى لزم المحذور بل بالقياس الى انفسهم كالمائة والالف فان
كلا منهما كثير في انفسهما لا بالنظر الى الغير والمتوقف بانه لا يضل به ولا يهدى بل يبقى متوقفا
بين الضلال والهداية ضال يحكم بكفره فان المتوقف والمتردد في امر من الامور الاعتقادية
يعد من زمرة الكافرين لعدم يقينهم بذلك الامر وعدم التيقن في المعتقدات اعم من تيقنه
بضد ذلك الامر والتردد فيه كما صرح به المتكلمون فلا يصح ان يقال انا لا نجوز ان يكون بالنظر
الى مقابلهم الذي هو المتوقف كما زعم لكن يرد عليه ان الكثرة والقلة من الامور الاضافية حصولها
بالنظر الى الغير بعد قال ويحتمل ان يكون اشارة الى ما ذكرناه فان المهتدين قليلون في كل عصر
حتى ورد في الحديث الشريف يقول الله تعالى يا آدم فيقول لبيك وسعديك والخير في يديك
فيقول اخرج بعث النار قال وما بعث النار قال من كل الف تسعمائة وتسعة وتسعين
الحديث كذا في المشارق وهذا التعليل يلايم المعلل لان الكلام وان كان في الامثال المذكورة
لكن المهتدين بها والضالين بجهلها انما هو باتصافهم بالهداية والضلالة مطلقا فلا معنى للاعتراض
بان التعليل لا يناسب المعلل اذ الكلام في المهتدين بالامثال المذكورة والضالين بسببها لا في مطلقهما
ولا حاجة الى الجواب بان المراد ان جميع المهتدين مطلقا قليلون بالاضافة الى جميع الضالين
مطلقا ولا يخفى ان ذلك لعزة وصف الهداية وقلته فظهر ان المهتدين المخصوصين قليلون بالاضافة
الى الضالين المخصوصين مع ان تفريع قوله فطهر على ما قبله منظور فيه الظاهر ان المراد
من الشكور المؤمن المهتدي مطلقا لا مرتبة الرابعة من الهداية وصيغة المبالغة لان التصديق
بالقلب والاقرار باللسان اكمل افراد الشكر والاتيان بها مكابرة وله مراتب كثيرة فلا وجه للاعتراض
بانه غير تام لانه فسر بالموفق على اداء الشكر بالقلب والجوارح في اكثر الاوقات كما يقتضيه
صيغة المبالغة وهو اخص من المهدي المقابل للضال فان هذا التفسير لا ينافي التفسير بالاعم
ويؤيده مقابلة الشكر بالكفر في سورة ابراهيم وسورة لقمان قال تعالى لئن شكرتم لازيدنكم

ولئن كفرتم

من القبيلين بالنظر الى انفسهم لا بالقياس الى مقابليهم فان المهتدين قليلون بالاضافة الى اهل الضلال كما قال تعالى وقليل من عبادي الشكور

ويحتمل ان يكون كثرة الضالين من حيث العدد وكثرة المهتدين باعتبار الفضل والشرف

ولئن كفرتم الآية وقال تعالى ومن شكر فانما يشكر لنفسه ومن كفر الآية وصيغة المبالغة لما ذكرنا لان
الايمان من اكمل افراد الشكر قال المص في تفسير قوله تعالى ان في ذلك لآيات لكل صبار شكور
يصبر على بلائه ويشكر على نعمائه ولم يفسر بالموفق على اداء الشكر ثم قال وقيل لكل مؤمن
وانما عبر عنهم بذلك تنبيها على ان الصبر والشكر عنوان المؤمن انتهى حيث لم يقل والمبالغ
في الشكر في الموضعين وذكر المؤمن مطلقا صحح ما ذكرنا ق كما قال ابو الطيب المتنبي قليل اذا
وجه ذلك ان الصفات قد تنزل منزلة الذوات فاصحاب الفضل والشرف لاحتوائهم مفاخر
كثيرة ومناقب بهية التي هي بمنزلة الذات لقيام الواحد منهم مقام جماعة كثيرة من غيرهم قال المص
في تفسير قوله تعالى ان ابراهيم كان امة لكماله واستجماعه فضائل لا تكاد توجد الا متفرقة في اشخاص
كثيرة كقوله وليس على الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد فاصحاب الهدى كثير بالاضافة الى اهل
الضلال من حيث المعنى والفضل وارباب الضلال كثير بالنسبة الى المهتدين من حيث العدد وحاصله
انهم كثيرون بالاضافة الى اهل الضلال من حيث العدد وتنزيلا كما ان عكسه كثير بالاضافة الى المهتدين
من حيث العدد تحقيقا وفي المطول كثير اذا شدوا وقليل اذا عدوا وهكذا نقل عن ديوان ابي الطيب صدره
ثقال اذا لاقوا خفاف اذا دعوا ويروى سراع الى الطعن حتى بالقنا ومشايخي كانهم من طول ما التثموا مرد
القنا الرمح والمشايخ كبار القوم والالتثام وضع اللثام على الفم والانف في الحرب كان ذلك من عادة
العرب ثقال لشدتهم وطأتهم على الاعداء اذا لاقوا اي حاربوا خفاف اي يسرعون الى الاجابة اذا دعوا
الى كفاية مهم ودفاع ملم اي امر عظيم كثير لقيام واحد مقام الجماعة كما اوضحناه سابقا اذا شدوا اي حملوا
على الاعداء من الشدة بفتح الشين وقال اي ابو تمام عطف هذا على قال لظهور ان فاعل هذا غير
فاعل القول الاول فلا اشتباه لاشتهاره ان الكرام كثير هو من قصيدة طويلة لابي تمام مدح بها
عبد العزيز الطائي والمعنى ان الكرام كثير فضلا وعددا تنزيلا لما عرفت من ان الصفات تنزل منزلة
الذوات فانهم باعتبار نفعهم واستجماعهم مناقب لا تكاد توجد الا متفرقة في اشخاص كثيرة فالواحد منهم
قام مقام جماعة كثيرة وان قلوا عددا بحسب التحقيق كما ان غيرهم وهو اللئام قل بضم القاف جمع
قليل وقيل انه مفرد فانه اصله مصدر يقال قل قلة وقلا وقيل ولعل على الجمعية جمع اقل كاعز وعز لا
لا قليل على ان اصله قلل بضمتين كنذير ونذر فخفف وادغم كما قيل لان قواعد الصرف تاباه فانهم
قالوا ان اول المثلين في كلمة اذا تحرك يجوز ادغام بشروط منها ان لا يكون جمعا على وزن فعل بضمتين
كسرر انتهى والادغام هنا للوزن فلا محذور ق اي الخارجين عن حد الايمان حمل اللام على العهد الخارجي
هم الخارجون عن حد الايمان بقرينة قوله وما يضل به اي بالمثل اذ الاضلال بالمثل لا يكون الا للكافرين
الذين اصروا على الجهالة والكفر فالمراد بالضلال زيادة ضلالهم وطغيانهم وهذا دليل واضح على ان المراد
الضالين مطلق الكافرين لا الضالين بسبب الامثال وكذا المراد بالمهتدين فلا شك في قلتهم
عددا وكثرتهم شرفا والمراد بقوله كقوله تعالى ان المنافقين الآية تاييد لما ذكر يعني كما يدل حمل الفاسقين

وقيل اشارة الى تغير المعنى

٣ يعد من الكثير اذا اشتدوا وقال ان الكرام كثير في البلاد وان قلوا كما غيرهم قل وان كثروا

على المنافقين على ان المراد بالفسق الكفر كذلك بدل وما يقبل به على ان المراد بالفسق هنا الكفر ايضا
ولم يقل اى الكافرين واطنب رعاية اصل معنى الفسق ولهذا قال من فسق ٨ وايده بكلام رؤبة ثم
تعرض لمعناه شرعا توضيحا لاطلاقه على الكفر حتى يتضح تعبيره هنا بكمال الانفتاح الرطبة بضم الراء وفتح
الطاء واحد الرطب قال تعالى تساقط عليك رطبا جنيا ق واصل الفسق ٧ اى اصل معناه فى اللغة
الخروج عن القصد اى عن الطريق المستقيم فاستعماله فى نحو فسقت الرطبة اما مجاز بعلاقة مطلق ٨
الخروج او بتضمنه عرف اللغة ق قال رؤبة هو رؤبة بن العجاج الراجز المشهور وهو شاعر اسلامى
بليغ يستدل بكلامه ورؤبة براء مهملة مضمومة يليها همزة ساكنة ثم باء موحدة وهاء تانيث وهو علم
منقول من رابت الشئ اذا اصلحته كما قيل فواسقا عن قصدها جوائرا اوله يذهبن فى نجد وغورا
غائرا النجد ما ارتفع من الارض والغور ضده والجوائر جمع جائرة من الجور وهو الميل عن القصد
وغورا عطف على محل نجد وغائرا صفة للغور من لفظه مبالغة كظل ظليل وفواسق بمعنى خوارج
والقصد بمعنى الطريق المستقيم وهو انسب من معنى الارادة وجوائرا من الجور يقال جار عن الطريق اذا
عدل عنها يصف رؤبة نوقا يمشين فى المفاوز ويملن عن الطريق المستقيم ويذهبن تارة فى نجد مكان مرتفع
واخرى فى غور مكان منخفض فواسقا وجوائرا صرفا للضرورة الشعر نقل عن ابى فارس حيث قال فى
فى معرفة الالفاظ الاسلامية كانت العرب فى جاهليتها على ارث من ارث ابائهم واديانهم فلما جاء
الله تعالى بالاسلام حالت احوال ونسخت ديانات ونقلت من اللغة الفاظ من مواضع الى مواضع اخر
وعد الفسق منها حتى قال ولم يعرفوا الفسق الا قولهم فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها فجاء الشرع
بان الفسق الافحاش فى الخروج عن طاعة الله تعالى انتهى وظاهره لا يلائم قول الملك واصل الفسق الخروج
عن القصد فانه يشعر بانه فى اصل اللغة ذلك ثم اطلق فى نحو فسقت الرطبة على الخروج مطلقا اما مجازا
او عرفا متقدما على اصطلاح الشرع وما فهم من كلام ابن فارس ان استعماله فى فسقت الرطبة باعتبار
اصل اللغة حيث قال ولم يعرفوا الفسق الا قولهم ق والفاسق فى الشرع ٧ اى والفسق فى الشرع
الخروج اى نقلوه عن العرف المتقدم على الشرع فى الشرع الى ذلك الخروج من قبيل نقل اسم العام الى الخاص
بارتكاب الكبائر واما بارتكاب الصغائر فلا خروج عن امر الله تعالى لكن صغر الذنوب وكبرها بالاضافة
الى ما فوقها والى ما تحتها والمراد بامر الله عام النهى لانه بمعنى كف النفس او بين بانه الاكتفاء وكون المراد
بامر الله واحد الامور بعيد فى مثل هذا المقام وكون الامر بالشئ نهيا عن ضده ليس مطلقا بل مشروط كما بين
فى التوضيح بين والاصرار على الصغيرة كبيرة فهذا لم يقل او صغيرة لم يتب عنها وسبب كون الاصرار
على الصغيرة كبيرة ترك التوبة التى تجب على مرتكبها لكن من اجتنب عن الصغيرة واطنب على الحسنات
فالظاهر انه ليس من المصرين لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات الاية ولم ار من صرح به وله
درجات ثلث بالنظر الى حال المرتكب التغابى بالغين المعجمة من باب تفاعل اى تكلف الغفلة
انه لا غفلة ومعناه ان يرتكب الكبيرة مع علم بحرمتها وقبحها شرعا لكنه لا يستبدل الشهوات اذ الانسان

٥ الخروج عن القصد

٦ فواسقا عن قصدها جوائرا

اى ما يليق لشيء وتبطل اذا عدلت عن جادة السبيل والمراد من هذا التوصيف الوصف والمدح بالنجابة حيث تقصد وتبطل وكلاهما سواء بالنقل مسعود

١٨٥

٤٧ الخارج عن امر الله بارتكاب الكبيرة وله درجات ثلث الاولى التغابى وهو ان يرتكبها احيانا مستقبحا اباها

اذ الاستعانة لا لتعبير عن الشهوات لا يتحمل بستا ق الطاقات قال تعالى وخلق الانسان ضعيفا ومعناه
ما ذكره من عدم الصبر عن الشهوات ق ٦ الانهماك ٩ هو الجد فيه والحرص ولهذا قال وهو ان يعتاد
ارتكابها اى فعلها غير مبال بها والمراد بعدم المبالاة عدمها حين ارتكابها لا عند الاصرار عليها كانه لا يخاف
ولا يبالى لما ظاهر الحال لكنه غير مستصوب اباها بقرينة المقابلة فلو اراد عدم المبالاة اعتقادا لكان كفرا
تقول لا اباليه ولا ابالى به اى لا اكترث له ولا يستعمل الا مع النفى مثل ما غيرها كما صرح به اما الارتكاب فى
بعض الاحيان مع عدم المبالاة فداخل فى القسم الاول اذ المراد بعدم المبالاة الاكثار من الاستغفار و فى
الصورة المذكورة الاستحقاق معبرا ق ٥ والثالثة الجحود والانهماك والكفر الالاث الجحود الا انكار عن علم
وهو ان يرتكبها مستصوبا اباها فهو كفر لانه لا يثبت الكبيرة بنص قاطع وجمع عليه وجاحد ما علم من الدين
ضرورة وكونها كبيرة الى حدها وهذه الكبيرة التى ثبت بالحديث المستصوب اباها
كافر ولظهوره لم يتقيده وكون المستصوب لها كافرا لا يختص بالعاصى بل الاستصواب اباها كفر مطلق
الى حسن المرتكب اياها فلذا خصه به ق ٧ فاذا شارف اى قرب من المشارفة القرب واصله من الشرف وهو المكان
المرتفع كناية التطلع على محل عال لينظر ما يريده ويقرب منه ومنه المستشرفة والمراد بالمشارفة الاطلاع الازم
القرب واتى عبر بالقرب تهديدا وتشديدا دونه ولا تقربوا الزنا وحاصل الاتصاف بهذا المقام
من تصويب الكبيرة المقطوع بها وتخطى اى تجاوز خططه اى خطط المقام جمع خطة بكسر الخاء المعجمة وتشديد
الطاء المهملة المنزل الذى خطه الرجل لنفسه وحدده وقد يستعمل بمعنى المحل مطلقا وجمع خطط بزنة عنب
اصل التخطى فعل الخطوة وهى نقل القدم والمراد هنا التجاوز بعلاقة اللزوم وكذا الخطط لحدود
الله تعالى استعارة مصرحة تحقيقية والمراد بالحدود محارمه وفيه اشارة الى قوله تعالى تلك حدود الله
فلا تعتدوها الاية ولعدا عن حيث عبر عن الاتصاف بهذا المقام بالمشارفة والتخطى وزنا بالخلع
ربقة الايمان الربقة بكسر الراء وسكون الموحدة بعدها قاف وهاء حبل فيه عروة تشد بها البهائم والاسير
ويجعل فى العنق ليقاد بها ففى الكلام استعارة مكنية وتخييلية اذ شبه الايمان فى النفس بالحبل فى كونه
وصلة الى المقصود وهو مكنية واثبت له ما هو من رديف الحبل وهو الربقة اعنى العروة وهذا الاثبات
تخييلية وذكر العنق ترشيح والاحسن انه يحمل الكلام على الاستعارة التمثيلية فتوجه وكذا على التبعة
ولابس الكفر فيه استعارة تبعية والمفعول قرينتها وصيغة المفاعلة للمبالغة اثر المبالغة وتوارد الملابسة
والصحبة فلا يجاز موكلا ابسلب اسم المؤمن لكونه مؤمنا لكونه متصفا بالتصديق الذى هو مسمى الايمان
فاذا تحقق المسمى فلا يصح سلب اسمه عنه وفيه نوع رمز الى ان الايمان هو التصديق والاقرار شرط لا شطر وقد
رجح كونه شطرا بما مر ويحكى العناية فى اوائل قوله تعالى وان طائفتان الاية هذا دليل نقلى على المدعى
حيث اثبت اسم المؤمن على المرتكب الكبيرة ولم يسلبه عنه لكنه دليل اقناعى والاول برهانى متين وانما شرط
الاطلاع عليه لانه اذا ارتكبها الكبيرة مستصوبا ولا يعلم انه معصية ولا يعلم انه استصوابه لا يعني
كافرا فان التزام الكفر كفر لا لزومه انتهى وانت خبير بانه الجهل ليس بعذر فيما علم من الدين ضرورة

٦ والثانية ٩ وهو ان يعتاد ارتكابها غير مبال

٥ والثالثة

٢ وهو ان يرتكبها مستصوبا اباها

٧ هذا المقام وتخطى خططه خلع ربقة الايمان من عنقه ولابس الكفر وما دام هو فى درجة التغابى او الانهماك فلا يسلب عنه اسم المؤمن لاتصافه بالتصديق الذى هو المسمى بالايمان لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا

كالجزء منه مسبوقه بكافر مطلقا ولزوم الكفر المعلوم ضرورة كفر كالتزامه فقد غلط ذلك القائل في الموضعين **ق** والمعتزلة لما قالوا انه قد صرح المص في قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ان الايمان عبارة عن مجموع امور ثلثة اعتقاد الحق والاقرار به والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج وقد صرح الزمخشري في اوائل السورة بان الايمان الصحيح ان يعتقد الحق ويعرب عنه بلسانه ويصدقه بعمله وهو من رؤساء المعتزلة اعرف بمذهبه فمن وهم بان هذا قول جمهور المحدثين ومذهب المعتزلة انه الطاعات واجبة فقد وهم وفي التفسير الكبير الايمان اسم لافعال القلوب والجوارح والاقرار باللسان وهو مذهب المعتزلة والخوارج والزيدية واهل الحديث انتهى وبالجملة كون هذا مذهب المعتزلة مشهور عند الامام فضلا عن العلماء الاعلام واكتفى بعضهم كصاحب المواقف بقوله انه الطاعات فرضا كان او نفلا وهو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفترضة لشهرته ان عندهم الايمان عبارة عن مجموع الثلثة ولعل الاكتفاء بها لان الاخلال بها يخرج العبد عن الايمان ولا يدخله في الكفر المعتزلة ويوخذ في اكتفوا ايضا عن الخوارج **ق** جعلوه قسما ثالثا سبب كون هذا القول منشأ لاثبات الواسطة توهم انهم لما قالوا الايمان مجموع هذه الثلثة والكفر تكذيب الحق والفاسق المذكور ليس بمؤمن لانتفاء جزء الايمان ولا كافر لعدم انكارهم الحق لا جرم انهم اثبتوا منزلا بين منزلتي الكافر والمؤمن ويدل عليه قول واصل بن عطاء وهو اول من اظهر الاعتزال ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين **ق** وتخصيص الاضلال بهم التخصيص مأخوذ من الحصر كذا قالوا لكن هذا حاصل القصر من الكلام لان المعنى ان مفهوم الكون مضلا به مقصور على الفاسقين حتى يكون قصر الصفة على الموصوف فما له ما ذكروا لان الاضلال بغير الله تعالى لا يكون حصر الصفة على الموصوف ولا العكس وقد مر بيانه مرارا من ان نسبة الحكم الى المشتق يدل على عليه مأخذ الاشتقاق وترتب الحكم عليه فهو هنا اسم مفعول جاء من الاضلال لكونه مفعولا يدل دلالة عقلية على ان الفسق الذي هو مرتبة الجحود اعدهم جعلهم مهيأ ومستعدا للاضلال وادى اي اوصلهم الى الضلال به اي بالمثل وبهذا اصح في ان الكلام في المهديين والضالين فيما سبق لا الضالين بسبب الامثال كما زعم كانه لم ينظر الى تحقيق المقام وقوله وذلك لان كفرهم اصح من ذلك بوصف مرت اي المذكور والعدول والاصرار نسبة مجازية ووجوه انكارهم فيه استعارة مكنية وتخييلية حتى رسخت غاية الرسوخ حيث لم تتم الدلالة عليها بقولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا وازدادت ضلالتهم فيه دلالة على ما ذكر من ان المراد بيضل به زيادة الاضلال والضلال قطعا وبعدهم في طغيانهم لانه انكروه لانه يستفاد من قولهم ماذا اراد الله بحمل الاستفهام على الانكار صريحا بانه لا يعرف وجه كونه جوابا لما ذا فيما سبق ولا وجه لقول البعض انه لم يحمل الاستفهام على الانكار بل ابقي على حقيقته واستهزؤا به الاستهزاء يفهم من لفظ بهذا كما مر لان الاستفهام على ظنه على بناء المفعول لكونه فاعلا معلوما قيل وقرئ يضل زيد بن علي في الموضعين وبهذا قال بعض ولم يقل وقرئ وما يضل قيل واما قراءة يهدى على المجهول فلم يثبت من احد فالقول بيانه يعلم منه انه قرئ يهدى على المجهول ضبط فالعهدة عليه **ق** وصفة للفاسقين للذم وليس للتخصيص اذ ما من فاسق معنى الا الا وهو ناقض

ع الايمان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار والعمل والكفر تكذيب الحق وجحوده

ه نازلا بين منزلتي المؤمن والكافر لمشاركته لكل واحد منهما في بعض الاحكام وتخصيص الاضلال بهم مرتبا على وصف الفسق يدل على انه الذي اعدهم للاضلال وادى بهم الى الضلال وذلك لان كفرهم

وعدولهم عن الحق واصرارهم على الباطل صرفت وجوه افكارهم عن حكمة المثل الى حقارة المثل حتى رسخت به جهالتهم وازدادت ضلالتهم

انكروه واستهزؤا به وقرئ يضل على البناء للمفعول والفاسقون بالرفع

ع وتقرير الفسق

ناقض للعهد فلا يكون مخصصا ولا كاشفا وجه كونه تقرير الفسق اذ الخروج عن العهد المراد هنا خروج عن الايمان وبهذا يحصل الذم فالعطف عطف العذر على المعلول وهذا الاحتمال هو الظاهر المختار وعلى هذا الوقف على الفاسقين غير تام وقيل انه مرفوع على القطع خبر مبتدأ محذوف وجوبا وقيل هو مبتدأ خبره اولئك فح الوقف على الفاسقين كامل وتعريف الموصول للجنس وصيغة المستقبل في الصلة لافادة الاستمرار واضافة العهد الى المضمر كما سيظهر من تقريره الاتي ويجيء مزيد التوضيح في قوله تعالى واوفوا بعهدي الاية واظهار اسم الجلال لتربية المهابة وتقوية المذمة **ق** والنقض فسخ التركيب مطلقا وهذا معنى لغوي اذ اصله في طاقات الحبل ثم نقل الى فسخ مطلق التركيب تحوالى نقلوا ابن طاقات جمع طاقة وهو ما يعطف بعضه على بعض من حبل وبناء واستعماله في ابطال العهد اي المراد هنا ابطال العهد وهو ليس بموضوع له كما عرفت فاستعماله في ابطال العهد تابع لاستعمال الحبل في العهد كما قال من حيث ان العهد يستعار له الحبل اي لما شبه العهد بالحبل وجعل من افراده ادعاء واستعير الحبل له شبه ابطاله بنقض الحبل فلولا استعارة الحبل للعهد لم يحسن بل لم يصح استعارة النقض للابطال لعدم المشابهة بينهما فهي استعارة تابعة لتلك الاستعارة ولا يخفى عليك انه انما يكون مشابهة بين العهد والحبل لما فيهما من ربط احد الامرين بالاخر كذلك يتحقق المشابهة بين الابطال والنقض لما فيهما من اخراج الشيء عن الاعتدال في الباعث الى حل النسبة ولو لم يكن الحبل مستعارا للعهد فيحسن ايضا استعارة النقض للابطال غاية الامر ان تلك الاستعارة اعتبرت هنا ولا تنافي هذه الاستعارة تابعا فان اريد التبعية بهذا فلا كلام فيه ويحمل قول المص من حيث ان العهد على هذا التقرير من ربط احد المتعاهدين ربطا معنويا حيث لا ينحل ذلك الربط حتى يعمل بمقتضاه وهذا هو الحكمة من العهد وقد ينحل بالابطال وهو خلاف المقصود ولهذا يستقبح في الشرع والعرف بالاتفاق **ق** فان اطلق اي النقض واستعمل مع لفظ الحبل الذي يراد به العهد وبكون الحبل استعارة مصرحة كما في قول ابن التيهان في بيعة العقبة يا رسول الله ان بيننا وبين القوم حبالا ونحن قاطعوها فنخشى ان الله تعالى اعزك واظفرك ان ترجع الى قومك كان النقض ترشيحا للمجاز يعني الاستعارة المصرحة لان النقض من ملائمات المشبه به فيكون ابلغ سواء كان باقيا على معناه الحقيقي او لا لكن الترشيح بعد علم الاستعارة بالقرينة فقيل ذكر الحبل اعتبار الترشيح بذلك نظر الا ان يقال انه وان تقدم لفظا لكنه مؤخر رتبة الا يرى انه لو قيل ينقضون حبلا بلا اضافة اليه تعالى لا يكون مجازا فضلا عن كونه ترشيحا والقرينة على الاستعارة اضافة الحبل اليه تعالى فان المراد لو قيل ينقضون حبل الله كما قيل في قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا الاية كان النقض ترشيحا للمجاز فذا اشكالا اصلا وان ذكر اي النقض مع العهد كما في الاية الكريمة كان اي النقض رمزا اي اشارة الى ما هو اي النقض من روادفه اي من توابع ذلك الشيء وهو الحبل المستعار للعهد كانه قيل ينقضون حبل الله فالمستعار بالكناية هو الحبل المرموز اليه بما يذكر لوازمه وتوابعه وهو النقض والنقض يجوز ان يكون باقيا على معناه في لا ريب في كونه من روادف الحبل ومرموزا اليه ويجوز ان يكون مجازا مستعارا للابطال فيرد عليه انه حينئذ

واصله في طاقات الحبل والاستعمال في ابطال العهد من حيث ان العهد يستعمل له الحبل لما فيه من ربط احد المتعاهدين بالاخر والنقض

مع لفظ الحبل كان ترشيحا للمجاز وان ذكر مع العهد كان رمزا الى ما هو من روادفه وهو ان العهد حبل في ثبات الوصلة بين المتعاهدين كقولك شجاع يفترس اقرانه وعالم يغترف منه الناس فان فيه تنبيها على انه اسد في شجاعته بحر بالنظر الى افادته

ويقرب منه ما قيل ويكون ترشيح الاستعارة بحيث انه
عن ملايم المستعار منه بلفظ موضوع للملايم

حسن الزيباري في حاشية الاشتقاق

لايكون من روادف الحبل الذي هو المشبه به الا ان يقال ان كونه لفظا موضوعا لرديف الحبل اعني
العروة كاف في الترشيح بل في كون الترشيح استعارة تعسف وارتكاب اعتبارات لا يحتاج اليها
على انه ينكسر به نوع الترشيح انتهى لكنها تستحق اختصارا كون النقض استعارة للابطال انها وفهم
منه ان كون الترشيح مجاز راجح عندهما فلا يعرف له وجه ثم انه يرد عليه ما ذكره ويحتاج في كونه تجوزا
للمستعار منه الى توجيه واعتذار قوله وهو اي الشيء الذي يعد النقض من روادفه ان العهد حبل فيه
مسامحة لان الامر الذي كان النقض من روادفه هو الحبل وهو المرموز اليه لا كون العهد حبلا لكن يفهم
منه ان المستعار منه المرموز اليه هو الحبل وكذا في ثبات الوصلة اشارة الى الحبل مع انه يفهم منه قوله
آنفا لما فيه من ربط احد المتعاهدين بالآخر قوله واستعمل في ابطال العهد يستنبط منه ان قرينة
الاستعارة بالكناية قد يكون استعارة تحقيقية وان الاستعارة بالكناية قد توجد بدون التخييلية
وان الاستعارة بالكناية هو المشبه المذكور كناية عن المرموز اليه استعارة للمشبه لا ما اختاره السكاكي
ولا التشبيه المضمر في النفس كما ذهب اليه الخطيب والمذكور هنا مذهب السلف واختاره صاحب الكشاف ورضي به
المصنف واما عند غير صاحب الكشاف فالاستعارة المكنية لا تنفك عن الاستعارة التخييلية في الامر الذي اثبت
للمشبه من خواص المشبه به مستعمل في معناه الحقيقي وانما المجاز في الاثبات والاسناد وهذا مختار
الخطيب صاحب الايضاح والتلخيص والسكاكي جوز كون اللفظ الدال على ما هو من خواص المشبه به مستعملا
في امر وهمي شبيه بمعناه الحقيقي ويسميه استعارة تخييلية وفي مثل اظفار المنية ذهب المحققون الى ان
الاظفار ليس مستعملا في معنى مجازي محقق وهو ظاهر ولا متوهم كما زعم صاحب المفتاح بل هو في معناه
لكن اثباته للمنية استعارة تخييلية بمعنى جعل الشيء للشيء ليس هو له وصاحب الكشاف في مثل هذا
ذهب الى ان قرينة الاستعارة بالكناية تخييلية كما ذكره المحققون غايته انه جوز انفكاك الاستعارة
المكنية عن التخييلية بخلاف غيره وكذا الكلام في قولك شجاع يفترس اقرانه فانه فيما
فيما ذكر من اثبات الافتراس للشجاع والاغتراف للعالم وافراد الضمير للتأويل بما ذكر تنبيها على انه اي الشجاع
والعالم اسد في شجاعته فان الافتراس من خواص الاسد فالاسد مرموز اليه بالافتراس مستعار
للشجاع مع ان الافتراس مستعار للبطش الشديد الذي هو من ملايمات المستعار له اي الشجاع استعارة
مصرحة وقرينة المكنية وكذا يجري نظرا الى الثاني اي فان في قولك عالم يغترف منه الناس تنبيها على انه بحر
فقوله يغترف من خواص البحر فهو مرموز اليه بهذا الرديف ومستعار للعالم استعارة بالكناية والاغتراف
مستعار لافادة الناس بعلمه وانتفاعهم به وقرينة الاستعارة المكنية والكلام فيه مثل ما مر في النقض من
ان الافتراس والاغتراف موضوعه وقرينة عن هو قرينة له لكن انهما ليسا ترشيحين لما عرفت ان الترشيح بعد تمام
الاستعارة لكن يرد على ذلك هذا ليس بأولى من عكسه لم لا يجوز ان يكون النقض والافتراس والاغتراف
استعارة مصرحة وقرينة ما ذكر بعده وجوابه انها خواص المشبه به وهي قرينة او ترشيح ولا وجه للعكس واما في الاستعارة الاخرى
يشعر كلامه بان الاستعارة هو اللازم المذكور سمي استعارة لاستعارته للمشبه وبالكناية لانه كناية عن النسبة

٢ الموثق

٤ لما من شأنه ان يراعى ويتعهد كالوصية واليمين ويقال للدار من حيث انها تراعى بالرجوع اليها والتاريخ لانه يحفظ

عن النسبة وهو اثبات الحبلية للعهد وهذا قول رابع اوضحه صاحب الكشف وزعم ان المصنف وهي
كلام صاحب الكشاف وان لم يومئ به المتأخرون انتهى واغنى عن الجواب قوله وهذا قول رابع اي لم يقل
به احد بل النقض اللازم بمعنى الابطال استعارة اخرى مصرحة وترشيح للاستعارة بالكناية كما صرح به المصنف
واثبات الحبلية للعهد صريح في الاستعارة بالكناية اذ لا يحكي الاثبات الا بها فلا اشعار في كلامه ان
اللازم استعارة بالكناية ق والعهد اي المراد بالعهد هنا الموثق اي الميثاق وهو عقد يؤكد
باليمين والموثق اسم منه قال المصنف في تفسير قوله تعالى حتى تؤتون موثقا من الله ما اوثق به من الله
تعالى ق ووضعه اي بيان اصل المعنى لما اي موضوع للشيء الذي من شأنه وما يليق به ان يراعى
ويتعهد اي يتحفظ بمعنى المراعاة وهذا شامل لكل شيء يتحفظ ولا يترك مستعمل في المخصوص
كالوصية واليمين لانهما واجبا الحفظ ولازم التعهد مودة من حيث انها في الصحاح العهد المنزل
الذي لا يزال القوم اذا انتووا عنه اي بعدوا عنه رجعوا اليه فرعايتها الرجوع اليها وعدم هجرها
رأسا ورعاية الوصية امضاؤها على وجه شرط الموصي ورعاية اليمين عدم الحنث بلا داع

١٨٩

ورعاية كل عهد بما يناسب حاله ويليق به غير منضبط بقاعدة وانما يطلق العهد على التاريخ
لانه يتحفظ والتاريخ اسم للزمان المؤرخ به قيل انه معرب ماه روز اي حساب الشهور والايام
وقيل انه عربي وهو الاظهر كما قيل نقل عن العلامة الشيرازي انه قال عربوا لفظ ماه روز بمورخ
وجعلوا مصدره التاريخ واستعملوه في وجوه التصريف وهذا اما قول الجوهري وتحت الكتاب
بيوم كذا مثل ارخته فلا ينافي في ذلك بل يوافق قوله واستعملوه في وجوه التصريف لكن الاظهر كونه عربيا
ق وهذا العهد اي العهد المذكور في الآية الكريمة اما العهد المأخوذ بسبب ايجاد العقل فيهم لانه لما نصب لهم
دلائل وحدانيته ووجوب وجوده وركب في عقولهم ما يدعوهم الى العهد المؤكد باليمين حتى صاروا بمنزلة
من قيل لهم الست بربكم ووجوب وجوده ووحدانيته قالوا نعم فنزل تمكينهم من الاقرار به والعهدية
بمنزلة الاقرار والعهد وكذا الكلام في صدق رسوله على طريق التمثيل وعليه اول قوله تعالى واشهدهم الآية
كما بينه المصنف هناك او المأخوذ بالرسل على الامم متعلق بارسال المقدر في الرسل قوله بانهم اذا بعث اليهم
رسول اي بعد تلك الرسل وهذا العهد تحقيقي بناء على العهد المأخوذ بالعقل تمثيلا ولذا قدم الاول
على الثاني نقل عن الراغب انه قال العهد المأمور بحفظه ضربان عهد مأخوذ بالعقل وعهد مأخوذ
بالرسل والمأخوذ بالرسل مبني على المأخوذ بالعقل ولا يصح الا بعده ارمعه وقد حملت الآية عليهما انتهى
ولعل سر ذلك ان الوحدانية ونحوها يتوقف عليها الشرع فلا بد من تقدم العهد المأخوذ بالعقل والعمل
به على العهد المأخوذ بالرسل والتمسك به واما المحبة فالمراد المحبة زمانا وتقدمه عليه ذاتا لازم لما عرفت
من ان توحيده ووجوب وجوده وعلمه موقوف عليه للشرع فلا بد من تقدمه ولو ذاتا واما وجوب النظر
في تحصيلها فمختلف فيه فعند الاشاعرة هو بالشرع وعند غيرهم كالمعتزلة والحنفية بالعقل وقال الامام
المراد بهذا الميثاق الحجج القائمة على عباده الدالة لهم على صحة توحيده وصدق رسوله

٥ اما العهد المأخوذ بالعقل وهو الحجة القائمة على عباده الدالة على توحيده ووجوب وجوده وصدق رسوله وعليه اول قوله تعالى واشهدهم على انفسهم او المأخوذ بالرسل على الامم بانهم اذا بعث اليهم رسول مصدق بالمعجزات صدقوه واتبعوه ولم يكتموا امره ولم يخالفوا حكمه واليه اشار بقوله واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب ونظائره

فعلى هذا يلزم الذم لانهم نقضوا ما ابرم الله تعالى من الادلة التي كررها عليهم في الانفس والافاق واودع في العقول وبعث الانبياء عليهم السلام وانزل الكتب مؤكدا لها والنقض على الوجه جميع الكفار ق و
ويتناول عهود الله تعالى كلها اي العهود التي اخذها الله تعالى من الخلق ثلثة عهد نوعا الاول انه عهد اخذه الله تعالى على جميع ذرية آدم سواء كان مأخوذا بالعقل او كان ماخوذا بالنقل وبالرسل عليهم السلام اشارة الى قوله
واذ اخذ ربك من بني آدم الآية توكيدا بان يقروا بربوبيته الاولى او التمسك به حتى يوافق ما سيحققه في
قوله تعالى واشهدهم على انفسهم وعهد اخذ على النبيين بالتبليغ واقامة الدين وان لا يتفرقوا في الدين
ولا يختلفوا في هذا الاصل وهو الاتيان بما يجب تصديقه والطاعة في احكام الله تعالى واما فروع الشرايع
فمختلفة لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا الآية فالمراد بالدين الاحكام الاعتقادية وقد يستعمل
في عموم الاحكام اعتقادية او عملية ولا يصح هنا وهذا العهد علم من قوله تعالى واذ اخذنا من النبيين
ميثاقهم الآية وحاصله انه تعالى اخذ منهم عهودهم بتبليغ الرسالة والدعوة الى التوحيد وصلة الاخذ من
وتعديته بعلى لتضمنه معنى كلف اي اخذه الله تعالى منهم ثقلا عليهم وهذا العهد اخذه بطريق التمثيل ايضا
وكذا الكلام في عهد العلماء والى الثالث يشير قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه
الآية والظاهر ان المراد هنا الوجه الاول اذ الآية الكريمة مسوقة لذم الضالين الذين بسبب ضلالهم انكروا
ضرب المثل وما ذكر من المعايب والمثالب يلايم ذلك اذ قطع ما امر الله والافساد في الارض شان الكفار
واما الوجهين الاخيرين فذكرهما استطرادا تتميما للاقسام اما عهد الانبياء ففيه نظر اذ لا يتصور النقض
واما نقض العلماء عهودهم بالكتم وعدم تبيين الحق للناس كما بينه تعالى في تلك الآيات ولو النقض المراد
هنا فان جعل احبار اليهود ناقضين العهد بكفرهم فهو داخل في الوجه الاول فلا كلام في دخوله
واما العهد المخصوص بالعلماء فنقضه غير داخل هنا فمن انكر ذلك ولم يجعل ذكر عهد العلماء استطرادا فكانه
لم ينظر الى قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه الآية وايضا لم يلتفت الى قوله
بان يبينوا الحق ولا يكتمونه اذ عموم هذا النقض العهد الثاني للعلماء يأباه السياق والسباق كما يينا
فان ابيت عن ذلك فاجعل ذكر عهد الانبياء استطرادا فقط ق من الضمير للعهد ولما توجه السؤال بان
العهد والميثاق والموثق بمعنى واحد كما صرح به فيما سبق من قوله والعهد الموثق فارجاع الضمير الى العهد
يستلزم اضافة الشيء الى نفسه اشار الى دفعه فقال والميثاق هنا ليس بمعنى العهد بل اسم لما وقع به
الوثاقة اي الاحكام اي اسم آلة كمفتاح لان ما وثقه الله تعالى عهده من الايات آلة للتوثيق والاحكام
والمراد بعهد الله العهد الذي اخذه من جميع ذرية آدم كما مر فالاضافة للمفعول والمراد بالايات الايات السمعية
وعطف الكتب عطف تفسير لها ولا يحسن ان يراد الايات العقلية اذ اصل العهد كما مر تنصب الايات
العقلية وهذا اشارة الى ان وقوع الوثاقة من الله تعالى قدمه لتبادره ولانه نقض امر احكمه الله تعالى
اشنع والزمخشري قدم الوجه الثاني لان نقضهم العهد الذي احكموه اشنع من نقضهم العهد الذي
لم يحكموه ولكن احكمه الله تعالى وله وجه في الجملة لكن نظر المصنف ادق وبالقبول احق قوله اوما تقوه

اوما وثقوه هذا متعلق بالتفسير الاول ايضا اي ينقضون عهد الله المأخوذ بالعقل من بعد توثيقهم
واحكامهم ذلك العهد بالالتزام والقبول قد تقدم وجه تأخيره ويرد عليه ان اريد بالالتزام والقبول
القبول الالتزام بالتمكن منه كما مر توضيحه فهو عين العهد المأخوذ بالعقل وان اريد الالتزام
بالفعل فلا يعم جميع الكفار بل المرتدين بعد الايمان ولعل لهذا اخره وزيفه وذهب البعض الى
ان هذا متعلق بالتفسير الثاني فانه كان مجرد الاشتراط عليهم والامر بهم بانه اذا بعث اليهم الرسول صدقوه
واتبعوه فلا بد من التوثيق بالقبول والالتزام انتهى وهذا مع كونه خلاف الظاهر يرد عليه ما يرد على
ذلك فانه ذلك الالتزام والقبول عين العهد المأخوذ بالرسل على الامم قيل ثم الاولى ان يرجع الى
الى الله تعالى اذ ليس فيه اضافة الشيء الى نفسه بلا تأويل وذلك ان تقول ليتعين كون التوثيق منه تعالى
ولا يبقى احتمال لكون ذلك التوثيق من العبد فانه يرد عليه ما ذكر وعدم فصاحة عود الضمير الى المضاف
اليه انما هو في غير الاضافة اللفظية واما فيها فنظر كبير وما نحن فيه كذلك لانه مصدر او ما اول
بالمشتق كما اشار اليه فيكون كقولك اعجبني ضرب زيد وهو قائم ووجهه انه في نية الانفصال كما يتو
ق ويحتمل ان يكون الميثاق بمعنى المصدر كالميلاد والميعاد بمعنى الولادة والوعد ولم يلتفت المص الى
انكاره بعض النحاة حتى ان ابن عقيل وابن عطية اولا قول الزمخشري بانه واقع موقع المصدر كعطاء
بمعنى الاعطاء وحاصله انه اسم مصدر لا مصدر لكن المحققين من ارباب التصريف عدوا هذا الوزن
من المصادر كسماعه وانه ظاهر كلام الكشاف وابي البقاء لكن ظاهر كلام المص حيث قال بمعنى المصدر
ولم يقل ويحتمل ان يكون مصدرا ومن للابتداء بمعنى كون المجرور بها موضعا انفصل عنه الشيء وخرج
لا كونه مبدأ الشيء ممتدا ولذا يصح ضرب الغاية له كذا قيل وقد قال بعضهم في اعوذ بالله من الشيطان انه
ماول بالتجي الى الله تعالى من الشيطان محافظة للقاعدة وهي ان من لابتداء الغاية والتأويل هنا الذين
ينقضون على ابطال العهد ابتداء من الميثاق الى هلاكهم ق ويحتمل كل قطيعة وهذا الحمل اولى للعموم
لانه هو الملايم لما الذي هو ظاهر في العموم ولكونه مناسبا لتعميم الفاسقين الى المشركين واهل الكتاب
اذ ما عداه من قطع الرحم متحقق في جميع الفاسقين اما اهل الكتاب فظاهر واما المشركون فلا كفروا
واشركوا فكانهم ارتكبوا جميع المذكورين والتخصيص قطع الرحم والاعراض عن الموالاة بالمشركين
حين اريدوا بالفاسقين والتفرقة بين الكتب وبين الانبياء في التصديق اذا اريدوا بالفاسقين
ليس بمناسب فانه فيه تخصيص الفاسقين باحدهما وايضا تخصيص تلك المعايب بعضها بالمشركين
وبعضها باهل الكتاب مع ان العموم ظاهر في المحلين لاسيما عموم جميع المذكورات الى اهل الكتاب ظاهر
وان لوحظ في المشركين قيدا فالمحتمل لانه تغيير من جهة الدراية واما الرواية فعلى الوجهين المذكورين
في الكشاف ولعل المص اطلع على رواية ما اختاره او لا يسلم تلك الرواية لضعفها مع ان مثل هذا من
كون الحذف للتعميم في الاختصار حمل اللفظ على العموم او الخصوص وغير ذلك من لا يتوقف على الرواية
كوجوه الاعراب وما يحذف حذفه موهوم وترك الجماعة المعروفة كترك صلاة الجمعة بلا عذر والاتفاق

عهد اخذه على جميع ذرية ادم بان يقروا بربوبيته وعهد اخذه على النبيين بان يقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه وعهد اخذه على العلماء بان يبينوا الحق ولا يكتموه

(١٩٠

والميثاق اسم لما يقع به الوثاقة وهي الاحكام والمراد به ما وثق الله به عهده من الايات والكتب او ما وثقوه به من الالتزام والقبول

ساكنون

مطلب عود الضمير الى المضاف اليه يصح في الاضافة اللفظية دون غيرها

وما ذكره القائل وهو الساكوتي نظايع عليه في المعترات
منه

ومن للابتداء فان ابتداء النقض بعد الميثاق

لا يرضاها الله تعالى كقطع الرحم والاعراض عن موالاة المؤمنين والتفرقة بين الانبياء عليهم السلام والكتب في التصديق وترك الجماعات المفروضة وسائر ما فيه رفض خير او تعاطي شر فانه يقطع الوصلة بين الله وبين العبد المقصود بالذات من كل وصل وفصل

١٩

[illegible] فقطعهم سائر ... بين ما شانه ... عدت من ما امر الله وكذا سائر الميراث والخيرات

دفيه وفي قوله وسائر ما فيه رفض حيث ان دلالة على ما ذكرنا من ان المشركين لم كفروا ارتكبوا جميع ما امر الله بقطعه
وان قيل بعضهم كلا منهم وكذا اهل الكتاب فما الباعث الى ذلك التخصيص والرواية المذكورة وان سلم
صحتها فهي محمولة على ان المراد بها ما يليق بالطائفتين كما صرح به في تفسير ربنا آتنا في الدنيا حسنة
الآية وفي قوله تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا الآية او تعاطي شر التعاطي تناول الشيء بتكلف صرح
به في سورة القمر اذ الشر لما كانت تشتهيه الانفس وتنجذب اليه كان الانسان اجد في تحصيله وتكلف في حصوله
قوله فانه تعليل لقوله وسائر ما فيه واشارة الى عمومها بحيث لا يشذ منها فرد قوله من كل وصل كصلة الرحم
وموالاة المؤمنين وسائر القربات والمراد من كل فصل كل شر امر العبد بفصله وتركه ق والامر
هو القول الطالب اسناد الطلب اليه مجاز في الاسناد لكونه دالا على الطلب والامر مفرد الاوامر بكونه
بمعنى القول المذكور وبمعنى الطلب نفسه اذ القول هنا بمعنى المقول وان اريد به القول بالمعنى المصدري
يكون عين الطلب والمراد بالفعل غير الكف وقيل مع العلو اي في نفس الامر فلا يكون الطلب مع الشفاعة
او الدنو امرا وقيل مع الاستعلاء اي على طريق طلب العلو وعد الآمر نفسه عاليا سواء كان في نفسه عاليا
اولا وهذا الاخير هو الذي اختاره في سورة الفاتحة وبين المعنيين عموم من وجه والكلام فيه مستوفى
في فن الاصول ق وبه سمي الامر الذي هو واحد الامور وهو الشيء اما مطلقا وهو الظاهر او الشيء الذي يصدر
عن الشخص لانه يصدر عن داعية تشبه الامر فالاول هو المقول قوله تسمية للمفعول به اي
مجازا ثم شاع فصار حقيقة عرفية فانه مما يؤمر به اي من شانه ان يؤمر به وان لم يؤمر به فيكون
من قبيل نقل اسم المتعلق بكسر اللام الى المتعلق ويكفي في هذا كون بعض الافراد كذلك فلا اشكال
بان الجماد يطلق عليه الامر بهذا المعنى مع انه ليس من شانه ان يؤمر به كما قيل له شأن بسكون الهمزة
وقد تقلب الفا وهو اي الشأن مصدر في الاصل بمعنى الطلب والقصد ثم سمي به المفعول به وهو
الشيء مطلقا لانه من شانه ان يقصد وان لم يقصد ويتحقق ذلك في بعض الافراد كما في التسمية كما
والحاصل ان الامر بمعنى القول المخصوص يجمع على الاوامر وبمعنى الفعل والشأن والشيء يجمع على امور كذا في
كتب الاصول وقيل ولا يعرف من وافقهم من اهل اللغة الا الجوهري في قوله امره بكذا امرا وجمعه اوامر
واما الازهري فقال الامر ضد النهي واحد الامور وفي محكم ابن سيده لا يجمع الامر الا على امور ولم يذكر
النحاة ان فعلا يجمع على فواعل وفي شرح البرهان ان قول الجوهري غير معروف وان الاوامر صحيح
بوجهين الاول انه جمع آمر بالمد بوزن فاعل وصح انه اسم او صفة لما لا يعقل لان الآمر هو الشخص
لا القول ولم يقولوا ان هذه الصيغة مجاز فكيف يخرج عليه كلامهم مع تصريحهم بانه جمع آمر الثاني
انه جمع امره وهي الصيغة ق ان يوصل جر وقيل انه مفعول لاجله اي لان يوصل او كراهة
ان يوصل الاول مفعول له لقوله امر الله به والثاني مفعول له ليقطعون بتقدير كراهة ولم يلتفت
اليه المص لكونه خلاف الظاهر والثاني احسن لفظا لقربه ومعنى فانه في الذم اقوى لانه قطع ما امر الله ان يوصل
ابلغ من قطع وصل ما امر الله كذا قالوا ولا يخفى ان مآلهما واحد اذ القطع عبارة عن [illegible]

للفعل ونيل مع العلو وقيل مع الاستعلاء

قوله واحد الامور تسمية للمفعول به بالمصدر فانه مما يؤمر به كما قيل له شانه اذا قصدت قصده

ظاهر كلام المصنف ان الامر مطلق الطلب سواء كان مع الاستعلاء والعلو ام لا [illegible]

يحتمل النصب والخفض على انه بدل اشتمال من ما او ضميره والثاني احسن لفظا ومعنى

بين النقض والقطع حبالي وكذا الافساد والتوبيخ ترشيح للكناية اه ق بالمنع عن الايمان حمل الافساد
على الاضلال ولم يحمل على الضلال اي كفرهم لانفهامه مما سبق والاستهزاء بالحق سواء كان
ذلك الحق الامثال المضروبة او غيرها وبهذا الاعتبار يقابل ما سبق الوصل كترك جمع وصلة
وقطع الوصل الظاهر ان المراد منها ما مر كقطع الرحم الخ بكونه المناسب ان يقال وقطع ما امر
الله به ان يوصل كما رجح بقوله وان ح احسن اه وتعرض له مع انفهامه مما سبق تنبيها على كمال شناعته
ولكون الافساد عاما له ولغيره حسن العطف مع ان التغاير الاعتباري كاف في العطف قوله التي
بها انتظام العالم صفة لقوله وقطع الوصل واشارة الى وجه كون قطعها افسادا في الارض ولو جعل
صفة لمجموع قوله من المنع عن الايمان الخ لكان اشارة الى وجه كون هذه المذكورات افسادا وجمع المص
بين هذه الاقوال الثلثة مع ان كل واحد منها قول بعض المفسرين لكون النظم الكريم محتملا لها وتخ
وتخصيص بعض الاحتمالات بطريق التمثيل لا بطريق الحصر كما سبق بيانه والتعبير بالافساد للتوبيخ
بانهم افسدوا في الارض بعد اصلاحها ببعث الرسل وايضاح السبل وتشريع الاحكام التي بها
الصلاح والنظام ووجه تشابه ما في الارض من الناس والدواب والحروث بكفرهم وطغيانهم هو
ان الاخلال بالشرائع والاعراض عنها يوجب الهرج والمرج ويخل بنظام العالم [illegible]
كأن المراد بالفساد في الارض تهييج الحروب وايقاظ الفتن بمعاداة المسلمين [illegible] الكفار عليهم بافشاء
الاسرار اليهم اولئك اي الذوات المذكورة الردية الموصوفة بتلك الصفات الدنية [illegible]
اي الخسران بالمعنى المذكور مقصور عليهم لا يتجاوزهم الى من عداهم من الفائزين المفلحين [illegible]
ان ضرب الامثال هو الحق الكائن من ربهم اذ ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه دون
العكس ويقتضي هذا الحصر ان المراد بالخاسرين جميع الكفار لا احبار اليهود ولا منافقيهم كما ذهب اليه
بعضهم اشارة الى وجه ارتباطه بقوله تعالى وما يضل به الا الفاسقين اذ الضالين بالمثل او بضربه احبار
او منافقوهم لكن العموم لا يقدح الارتباط لدخولهم فيه دخولا اوليا الذين خسروا اشار الى ان اللام
اسم موصول واسم الفاعل بمعنى الفعل الماضي لكن المختار عند الجمهور كونه بمعنى المستقبل قوله باهمال العقل عن
النظر الذي هو رأس المال والمراد بالاهمال عن النظر الصحيح اختل عقلهم وساء حواسهم [illegible]
مال وحرموا عنه اكتساب المعارف والاعمال المرضية بسبب نقصانه رأس مالهم والى هذا اشار بقوله او ما
بعده اي الكتابة عطف على النظر عطف العلو على العلة واستبدال الانكار والطعن في الآيات الذي
[illegible] بالايمان بها [illegible] في قوله بالايمان داخل في المتروك اي اضاعوا الايمان الذي
في ايديهم بالتمكن منه بالفطرة التي فطر الناس عليها واعرضوا عنه محصلا بها عن الكفر والضلالة التي
ذهبوا اليها ق واشتراء النقض بالوفاء [illegible] الباء فيه وفي ما بعده [illegible] داخل في المتروك اي وتركوا
وفاء العهد والصلاح والثواب محصلين بها النقض والفساد اي خروج الشيء عن الاعتدال والعقاب
[illegible] ذكره في النظم [illegible] القطع المذكور

٢٨١

والاستهزاء بالحق وقطع الوصل التي بها انتظام العالم وصلاحه

١٩٢

الذين خسروا باهمال العقل عن النظر واقتباس ما يفيدهم الحياة الابدية واستبدال الانكار والطعن في الآيات بالايمان بها والنظر في حقائقها والاقتباس من انوارها

والفساد بالصلاح والعقاب بالثواب

لاشتماله على امور شتى تستدعي افراد ذكره تنبيها على فرط شناعته والمقام يقتضي بسطا في
مثالبهم ونشر المعايبهم وذكر الاستبدال مرة والاشتراء اخرى للتفنن فان المراد بالاشتراء هنا
الاستبدال في الموضعين اعتبر بحكمهم من المتروك وهو الايمان والنقض والاقتصار فيما عبر بالاستبدال
والوفاء والصلاح والثواب فيما عبر بالاشتراء وتنزيل ذلك التمكن منزلة ما في ايديهم كما اشرنا اليه
وبهذا البيع ظهر ان في الخاسرين استعارة مكنية حيث شبهوا بالتجرة واثبت لهم الخسران الذي
من روادف التجارة وهذا الاثبات تخييلية وهذه الاستعارة تابعة لاستعارة اخرى وقرينة لها فانه شبه
استبدالهم النقض بالوفاء المؤدي الى الشقاء المؤبد بالاشتراء الذي يؤدي الى الخسران واضاعة رأس
المال بحيث آيسين عن الربح لكونهم فاقدين للاصل ونقل عن الطيبي انه قال يشير الى ان تلك الاستعارة
التي سبقت في قوله ينقضون عهد الله متضمنة للاستبدال المستعار له البيع والشراء استعارة قوله تعالى
اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى ولذا ذيل بقوله تعالى اولئك هم الخاسرون ق استخبار الخ
نقل عن الراغب الفرق بينهما ان الاستخبار قد يكون تنبيها للمخاطب وتوبيخا ولا يقتضي جهل المستخبر
بخلاف الاستفهام انتهى ومن هذا علم وجه اختيار الاستخبار على الاستفهام لايهام لفظ الاستفهام
بجهل المتكلم بالنظر الى معناه الاصلي والاولى انه تفنن في البيان لانه نقل عن الاتقان ان الاستفهام
طلب الفهم وهو بمعنى الاستخبار ونقل انه المص كثيرا ما يقول استفهام فيه معنى التعجب والانكار فلو وهم
لفظ الاستفهام بجهل المتكلم لاحترز عن التعبير بالاستفهام في كل موضع ليس فيه وايضا الاستخبار
طلب الخبر كما ان الاستفهام طلب الفهم فمن اين الفرق بينهما وكلام الاتقان منقول وقوله انكار
اي انكار كفرهم انكار واقعي للتوبيخ وتعجيب اي حمل المخاطب على التعجب فان هذا من اشنع الغرائب
واعجب العجائب فتعجب يا من شانه التعجب والانكار والتعجيب من المعاني المجازية فيلزم الجمع بين معنيين
مجازيين وهو جائز عند المص لكن صاحب الارشاد حنفي المذهب وقد جمع ايضا بين المعنيين المجازيين
وكثيرا ما يتبع المص فيشتمل بهذا وهو عجيب منه فالوجه اختيار العموم المجازي او الاستفهام للانكار الواقعي
والتعجيب مستفاد من الفحوى لا من النظم المبني وكلام المص يمكن حمله على هذا ويؤيده قوله فاذا انكر
ان يكونوا حيث اكتفى بالانكار ولم يتعرض للتعجيب وتعرضه للاستخبار لكونه استخبارا في الاصل لانه
مراد ههنا فلا اشكال بانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز على انه لو سلم ذلك لا ضير فيه لانه ايضا جائز
عند المص لا يرى كانه صرح في اكثر المواضع انه استفهام للتقرير او للانكار وغيرهما ولم يرد ان الاستفهام
مراد وكذا ههنا وفي بعض النسخ وقع التعجب من التفعل بدل التعجيب والحاصل ان التعجب محال عليه سبحانه لانه الكيفيات
النفسانية يحمل على غايته وهو الاستعظام وقد مر تفصيله في بيان الاستحياء وقيل معنى التعجب ههنا انه
يتعجب منه كل عاقل يطلع عليه اي ان التعجب هنا ليس من المتكلم لاستحالته بل من المخاطب مثل لعل في الترجي
ليس من المتكلم لكونه محالا بل قد يكون من المخاطب وقد يكون من غيره وقد اشبع الكلام في قوله لعلكم
تتقون ق بانكار الحال الخ اي كلمة كيف سؤال عن الحال فاذا لم يمكن حمله على السؤال حمل على انكار الحال

الحال لما ذكره المص قوله التي يقع اي الكفر عليها اراد ان كيف لانكار عموم الاحوال التي يقع الكفر لا يختص بحال
العلم بالله تعالى وجهله به كما ذهب اليه السكاكي كما يرشدك قوله لان صدوره لا ينفك عن حال ولم يقيدها بنحو
علم وجهل ونظر المص ادق اما اولا فلانه لا دلالة قوية على التخصيص واما ثانيا فلان الاحوال التي
يكون لذلك الفعل مزيد اختصاص بها كالعلم به تعالى والجهل به هنا تدخل فيه دخولا اوليا فلا باعث
للتخصيص واما ثالثا فلان انكار عموم الاحوال التي يقع الفعل عليها ابلغ واقوى في استلزامه انكار وجود
المقصود منه واما رابعا فلانه ملايم لوضعه اذ وضعه للسؤال عن مطلق الحال والتخصيص ببعضها
بمعونة القرينة لا ينافي العموم واما خامسا فلان انكار مطلق الحال وحصصها يفتح ابواب
المعذرة وباقي الحجة قوله على الطريق البرهاني متعلق بانكار الحال اي الاستدلال على المدعى والمراد
هنا الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ولا ريب في ان ايراد الشيء ببينة ابلغ وهذا اسر كون
الكناية ابلغ ثم حاول بيانه كون هذا الانكار على طريق برهاني فقال لان صدوره من الكفرة لا ينفك
عن حال مطلقا بداهة واتفاقا وصفة عطف تفسير لها يوجد عليها فيه الى ان الكفر وجودي اي
انكار ما علم من الدين لا بمعنى عدم الايمان ويمكن حمله على العناية استلزم ذلك الانكار استلزاما عقليا كليا
فان استلزام انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم كليا عقليا فالبرهان لمي حينئذ فهو ابلغ من البلاغة
وكونه من المبالغة يقتضي وجود اصل المبالغة في اكفرون وابلغ ايضا من هل تكفرون ولم يتعرض له
لان الهمزة شايع في الانكار بخلاف هل وفي كلامه اشارة النفي الى ان المنكر هي الهمزة فلتضمن
كيف معنى الهمزة كان المنكر مدخوله وهو الحال اذ تقديره على اي حال تكفرون كما صرح به واوفق
لما بعده من الحال اي وكنتم امواتا الاية كما سيأتي من ان المراد بها علمهم باحوالهم المقتضية الايمان والانف
فناسب التعرض لانكار الحال وقيل كيف تكفرون وبل فيكون نفي جميع احوال الكفر المقتضي لنفيه
من انفاك الى رب الضرورة فتدبر ق والخطاب مع الذين كفروا الخ فائدة الخبر تمهيد لبيان الالتفات
لما وصفهم بالكفر حيث قيل ان الذين كفروا والصلة في معنى التوصيف وسوء المقال بقوله فيقولون
ماذا اراد الله الخ وخبث الفعال بقوله الذين ينقضون الاية خاطبهم على طريق الالتفات كون ما ذكر بعده
سبب الخطاب لهم محل تأمل الا ان يقال انهم بذلك الوصف صاروا متميزين عن غيرهم حوطب بسببه كانه قيل
كيف تكفرون ايها الموصوفون بهذه الصفات الشنيعة المتميزون بسببها عن الغير على اي حال تكفرون
ففي كلامه اشارة الى نكتة مختصة بهذا الموقع والنكتة العامة لشهرتها لم يتعرض لها ونجحهم على كفرهم تنبيه
على كون الاستفهام للانكار الواقعي لا الوقوعي وان معنى انكار الواقع التوبيخ والتقريع مع علمهم بحالهم
وهي التي تذكر بعده من كونهم امواتا الخ والكل معلوم بالفعل سوى انه يحييهم ثم اليه يرجعون فانهم لم يعلموه
لكنهم لتمكنهم من العلم بهما نزل منزلة علمهم كما سيجيء فادخل ذلك في العلم تغليبا ق والمعنى اخبروني مستفاد
من كونه كيف للاستخبار وهذا المعنى باعتبار الاصل اذ الاستخبار ليس بمقصود قوله على اي حال فيه اشارة الى ان
المراد من الحال في انكار الحال الحال المطلق وقيل فيه امران احدهما ان كيف مما يعد من الظروف لكونه في معنى

استلزام الحكم

لما وصفهم بالكفر وسوء المقال وخبث الفعال خاطبهم على طريق الالتفات ونجحهم على كفرهم مع علمهم بحالهم المقتضية خلاف ذلك

على اي حال تكفرون
١٩٤

فيه انكار وتعجيب لكفرهم

التي يقع عليها على الطريق البرهاني لان صدوره لا ينفك عن حال وصفة فاذا انكر ان يكونوا لكفرهم حال يوجد عليها استلزم ذلك انكار وجوده فهو ابلغ واقوى في انكار الكفر من اتكفرون واوفق لما بعده من الحال
١٩٤

الجار والمجرور والجار والظرف متقاربان والثالث انه اذا وقع بعده كلام تام فهو في محل النصب على الحال
ولهذا يجاب بالحال مثل راكبا في جواب كيف جاء زيد ويبدل منه الحال مثل كيف جاء زيد راكبا ام ماشيا
بخلاف كيف زيد فانه خبر اي على اي حال هو وجوابه صحيح ام سقيم والبدل صحيح ام سقيم فالاصح
ان كان بعده اسم فهو في محل الرفع على الخبرية وان كان بعده فعل مثل كيف جئت فهو في محل النصب
على الحالية اي على اي حال جئت اراكبا ام ماشيا ثم ما ذكره مذهب الاخفش قال صاحب الارشاد و
كيف منصوبة على التشبيه بالظرف عند سيبويه وبالحال عند الاخفش اي في اي حال او على اي حال
تكفرون به تعالى والحال انكم كنتم امواتا فاشار الى ان وكنتم حال ‹سيأتي التفصيل› فاي اجساما
لا حيوة لكم ان فسر الموت بعدم الحيوة عمن من شانه ان يتصف به فاطلاق الاموات على ذلك الاجسام
بناء على التشبيه البليغ اي كنتم كالاموات واما قول صاحب الكشاف ان الموت يقال لعدم الحيوة
مطلقا كقوله تعالى بلدة ميتا ويجوز ان يكون استعارة لاجتماعهما في ان لا روح ولا احساس
بناء على مذهب بعض من ان مثل زيد اسد الاسد استعارة للشجاع عند بعض وتشبيه بليغ
عند الاكثرين وهذا كقوله تعالى صم بكم عمي الاية وفيه الكلام فيه بما لا مزيد عليه وان فسر الموت
بعدم الحيوة عما من شانه الحيوة فاطلاق الاموات عليها حقيقة اما على المضغة فظاهر واما
على ما عداها فلان البنية ليست بشرط في الحيوة عندنا كما صرح به الامام في بعض المواضع
ويؤيده قوله تعالى تكاد تميز من الغيظ الاية على وجه لكن صرحوا بان الموت على التفسيرين مقابل
الحيوة تقابل العدم والملكة وتعميم الموت الى الجماد لا يلايم ذلك التفريع فالظاهر ان اطلاق
الاموات عليها مجاز وقد صرحوا بكونه مجازا في قوله تعالى بلدة ميتا وقوله تعالى فاحيى به الارض
بعد موتها والارض اصل العناصر لكن على التفسير مجاز مطلقا واما على الثاني ففي زمان ما عدا المضغة
وحقيقة فيها فيكون من قبيل عموم المجاز والعناصر اربعة ارض وماء وهواء ونار وفيه اشارة الى
ان الانسان وسائر الاجسام المركبة مركبة من العناصر الاربعة وهو مذهب الفلاسفة ومن تبعهم من
المتفلسفة والاغذية ظاهر والاخلاط جمع خلط بكسر الخاء كوزن بمعنى المخلوط والخلط اربعة وهي الدم
والصفراء والبلغم والسوداء المتولدة من الغذاء ولذا اخره كما اخرها عن العناصر فلو ذكرها بالفاء
لكان اشارة الى الترتيب لكنه اكتفى بالترتيب الذكري والمراد بالمخلقة تام الاعضاء وبغير مخلقة ناقص
الاعضاء فان هذا المعنى هو المناسب لا يحصل به الاختلاف في الجسمية فلا يلائم عد الاطوار ولم يذكر
العلقة لقربها من المضغة لانها ليست مغايرة لطور المضغة في الجسمية بل هو استحالة محضة وفيه
ما فيه فالاولى ان المقصود هنا التنبيه بالاطوار قال في سورة نوح اذ خلقكم اطوارا عناصر ثم مركبات تغذي
الانسان ثم اخلاطا ثم نطفا ثم علقا ثم مضغا ثم عظاما ولحوما انتهى فبعضهم لم يذكرها ‹ونفخ الارواح›
اشارة الى حدوث الارواح حال حدوث الابدان واليه ذهب المتكلمون وانه اختلفوا في ان حدوثها حال
حدوث البدن او قبله وهذا كلام المص الى القول الاول لقوله تعالى ثم انشأناه خلقا آخر ودليل القول

ابو السعود

٣ لاحياة لها عناصر واغذية واخلاطا ونطفا ومضغا مخلقة وغير مخلقة

٤ ونفخها فيكم

القول بحدوثها قبل البدن قوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام ونفخها فيها حتى جرى آثارها
في تجاويف اعضائه فصيرتم احياء واصل النفخ اجراء الريح في تجويف جسم آخر ولما كان الروح يتعلق اولا با
البخار اللطيف المنبعث من القلب وتفيض عليه القوة الحيوانية فيسري حاملا لها في تجاويف الشرايين الى
اعماق البدن جعل تعلقه بالبدن نفخا كذا قال في سورة الحجر والحاصل ان النفخ عبارة عن اجراء آثار الروح
في تلك التجاويف مجازا ومزيد التفصيل في تلك السورة ‹ف› وانما عطفه بالفاء مع ان الظاهر العطف بثم
لانه متصل بما عطف عليه وهو كونهم امواتا لكن باعتبار المرتبة الاخيرة وهي المضغة المخلقة الموصوفة
بالموت حقيقة ان فسر بعدم الحيوة عما من شانه الحيوة وينكشف منه انه لو كان المراد بالاموات المضغ المخلقة هنا لكان العطف بالفاء في غاية الحسن والظهور ولا يبعد ان يقال ان قوله غير متراخ عنه
اشارة الى هذا الاحتمال البعيد بان قوله المراد بها عناصر واغذية كما هو عادته من الرمز الى الاحتمالين في
الموضعين فلا يتوهم الاشكال بان البواقي متصلة بما عطفت عليه باعتبار الجزء الاخير اذ الاماتة
متصلة بالجزء الاخير من الحيوة فان الاماتة ازالة الحيوة فاستعمال ثم في البواقي باعتبار الجزء الاول
واستعمال الفاء هنا باعتبار المرتبة الاخيرة يحتاج الى وجه ذلك والفرق بينهما الا ان يفرق بين المرتبة
الاخيرة والجزء الاخير ولو نظرنا الى المرتبة الاولى لعطف عليه بثم ‹وعند تقضي آجالكم› بيان لقوله ثم يميتكم اي انقضاء ايام
الى ما قيل من ان الاماتة متصلة بالجزء الاخير من الحيوة اذ الاجل يطلق لآخر المدة كما يطلق لجملتها قيل
في بيانه بخلاف البواقي اما الاماتة فلتخلل مدة الحيوة بينه وبين الاحياء السابقة انتهى وقوله ثم يحييكم عطف
على احياكم ولا تخلل الحيوة بينهما ثم قال واما الاحياء بالنشور فلتراخيه عن الاماتة زمان البعث في البرزخ
قال المحشي في قوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا المراد عذاب القبر او عذاب الآخرة والتعقيب
لعدم الاعتداد بما بين الاغراق والادخال ويمكن اعتبار ذلك هنا فيحسن الفاء والاحسن ان يقال
ان النكات مبنية على الارادات فان اعتبر تخلل مدة البرزخ عطف بثم كهذه الآية وان اعتبر عدم اعتداده
عطف بالفاء مثل الآية المذكورة من سورة نوح ‹او بالنشور› قدمه اذ التراخي المستفاد من كلمة ثم واضح
واضح يوم ينفخ في الصور اي النفخ الثاني او للسؤال في القبور اخره لانه يرد عليه انه لا تراخي بين الاماتة
والاحياء بحيث يحسن استعمال ثم كما في الحديث ان الميت يسمع صوت نعال اهله في القبر حين الاحياء واجيب عنه
بين الاماتة والاحياء مدة تجهيزه والصلاة عليه والدفن والتراخي امر نسبي وانت خبير بان هذا الاية
في مثل الشهداء والغريق ونحوه على التراخي الرتبي في هذا الاحتمال لا اندفع الاشكال بحذافيره ‹ف›
بعد الحشر ناظر الى التفسير الاول في قوله ثم يحييكم وقوله او تنشرون ناظر الى التفسير الثاني واشار بقوله
بعد الحشر الى دفع اشكال بان التفسير الاول غير حسن لان الحياة ح بقارنها الرجوع اليه تعالى فلا يلايمه قوله
ثم اليه ترجعون فدفعه بان هذا الرجوع ليس للحساب حتى لا يلايمه بل المراد الرجوع للثواب والعقاب
وهو بعده بمدة مديدة وفيه دفع اشكال آخر وهو ان المراد بالرجوع اليه تعالى الرجوع الى الحكم ردا
لتمسك المجسمة بقوله ثم اليه ترجعون لكن هذا بطريق الاشارة والاول بطريق العبارة لانه مما سبق

لانه متصل بما عطف عليه غير متراخ عنه بخلاف البواقي

٥ يوم نفخ الصور او للسؤال في القبور

١٩٥

فيجازيكم باعمالكم او تنشرون اليه من قبوركم للحساب فما اعجب كفركم مع علمكم بحالكم هذه بعد الحشر

١٩٦

الكلام لاجل دون ان في قوله فما اعجبكم عطف على اخبروني وفيه اشارة الى ان الاخبر وفي المقصود ومنه التعجب
لا الاستخبار ورد العطف بالفاء لافادة سببية ما قبله كانه قيل واذا عجزتم عن الاخبار لامتناعه فما اعجبكم كفركم اي
اي شيء اعجب كفركم اي جعله ذا عجب او فما اعجب اي الذي جعله ذا عجب امر عظيم يتعجب منه الوا تقولون عن آخرهم
مع علمكم بحالكم بهذه اي كونكم امواتا الخ فيه تنبيه على ان المجموع الجمل حال ما دل بالعلم كانه قيل كيف تكفرون
بالله وانتم تعلمون احوالكم هذه مع ان هذا العلم يقتضي الايمان ونقل الشيء مع قيام البرهان على تركه ونقل
خلافه من اعجب العجائب ولهذا قال فما اعجب كفركم مع علمكم الخ ووجه صحة تأويل مجموع الجمل بالعلم به هو ان الحال
في مثل هذا يجب ان يكون معلومة حتى يفيد التقييد بالحال وبهذا التأويل يندفع اشكالان الاول ان هذه الجملة
حال وهو ماض مثبت كان الواجب فيه قد على الاصح فكانها مقدرة والثاني ان بعض الاحوال ذكر ماضيا
وبعضها مستقبل وهذا ينافي الحالية ووجه الاندفاع ان الحال لما كانت علم هذه الاحوال فكانت الجملة
الحالية اسمية تأويلا فلا حاجة الى تقدير قد ولا الى اختلاف ازمنتها اذ المقارنة بين العلم بها وبين
عاملها متحققة ق فان قيل الخ منشأ السؤال تأويل الجمل بالعلم ومورده تعميم العلم الى جميع الاحوال
المذكورة مع ان بعضها وهو الاحياء بالنشور والمجازاة بما في الصدور ليس بمعلوم للكفار المخاطبين
وحاصل الجواب ان المراد بالعلم اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة وهي تمكنهم من العلم بهما اي
بالاحياء المذكور والجزاء وان لم يكن معلوما لهم بالفعل لكنه معلوم بالقوة وهذا يكفي في التوبيخ وازاحة
العذر فتعميم العلم اليهما بطريق عموم المجاز والمعنى كيف تكفرون بالله وانتم موصوفون بما يطلق عليه
لفظ العلم فينتظم مذهب الائمة الحنفية والشافعية قوله ان علموا الخ اورد كلمة الشك لان علمهم بذلك
كلا علم لعدم جريهم على موجب العلم حيث لم يستدلوا بهذه الاحوال [illegible] على صحة الاعادة فكانهم
يعرف المعاد لا يعلم المبدأ ايضا فلو قيل انهم علموه على سبيل الشك [illegible] او كلمة ان بمعنى
اذا عبر به للاشارة الى ما ذكرناه ولا يبعد في اثبات العلم لهم بالنسبة [illegible] الامر ونفيه عنهم نفي
عن الشك فيه بالنسبة الى عدم [illegible] بالعلم كقوله تعالى لو كانوا يعلمون مع قوله ولقد علموا لمن
اشتراه ما له في الآخرة من خلاق على وجه وما يتحقق اليه من ان الشك عندهم باعتبار الاسناد اليه تعالى لا باعتبار
نفسها ضعيف لانهم معترفون بربهم لا سيما اذا كان المراد اهل الكتاب قال تعالى قل لمن الارض ومن
فيها ان كنتم تعلمون سيقولون لله الآية والقضية لزومية بناء على ان علمهم بالامور الظاهرة بطريق [illegible]
الشك مستلزم بانهم لم يعلموا الامور الغائبة التي لا طريق الى علمها الا بالوحي وان امكن علم صحتها بالنظر
القويم والفكر المستقيم فلا حاجة الى جعل القضية اتفاقية مثل قولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق
على ان ان في هذا المقام ليس للشك كما فيما نحن فيه وشتان ما بينهما فحمل ان على الشك والقضية على
الاتفاقية ليس بسديد ق لما نصب لهم من الدلائل العقلية اذ المبادر من النصب ذلك وسيجيء الاشارة
الى ان صحة حشر الاجساد مما يمكن علمها بالدليل العقلي ووقوعها علم من الدليل النقلي لكن المراد العلم
بامكانها وصحتها بقرينة قوله في الآية تنبيه على ما يدل على صحتها في المراد بقوله تمكنهم من العلم

ان علموا انهم كانوا امواتا فاحياهم ثم يميتهم لم يعلموا انه يحييهم ثم اليه يرجعون

قلت تمكنهم من العلم بهما

مقال على ارباب الجوانح

ق منزل منزلة علمهم في ازاحة العذر الدلائل

٢٨٤

من العلم بهما تمكنهم من العلم بصحتهما لا بوقوعهما فالحمل على الدلائل على صدق النبي عليه السلام القائل
بالاحياء بعد الموت بايراد الآيات والاحاديث التي يتبين ثبوتها لانه فيها اخبارا باحيائهم من القبور
والبعث والنشور في غاية من البعد واما الاشكال بان المخاطب اذا كان اهل الكتاب فزمانهم لا يصح فيه
التنزيل لانهم معترفون بالحشر فجوابه قد سبق من المص من انهم لم يعترفوا على الوجه الذي نطق به
الشرع وعن هذا قال تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ق سيما تدبر
ان الفصيح لا سيما والمعنى لا سيما وقد نبههم على ذلك اي على صحة الاحياء والجزاء بذكر الخلق الذي هو
انموذج القدرة الدالة على الاعادة فان بهذا الذكر يستنبط منه الدليل العقلي على صحتها وهذا المراد
كما قالوا البرهان التمانع الدال على وحدته تعالى مستنبط من مشكاة قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا الآية وبهذا التحقيق وضح معنى الاولية التي يستفاد من كلمة سيما قوله ليس باهون بل هو هين
العبارة يستفاد منها بحسب العرف ان الاعادة اهون عليه وهذا بالنظر الى فهم المخلوق قال المص في تفسير قوله تعالى
وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه الآية والاعادة اهون عليه من الاصل بالاضافة الى
قدركم والقياس على اصولكم والا فهما عليه سواء ق ادمج القبيلين عطف على قوله مع الذين كفروا
في قوله والخطاب مع الذين كفروا والقبيلين المؤمنين والكافرين في يكون الانكار المستفاد من الاستفهام
انكارا للوقوع بالنسبة الى المؤمنين وانكار للواقع بالنسبة الى الكافرين وفيه بعد لا يخفى والقول
بانه لم يحمل الاستفهام على الانكار بعده قوله بانكار الحال الخ وقوله وهو ادخل في انكار الكفر من الكفر لانه
لما بين دلائل التوحيد بقوله اعبدوا ربكم الذي الآية الى قوله فلا تجعلوا لله اندادا الآية ودليل النبوة من قوله
وان كنتم في ريب الى قوله ان كنتم صادقين ووعدهم الخير للقبيلين لكن في الاول بالنظر الى المؤمنين وفي
الثاني بالنسبة الى المشركين والوعد بقوله وبشر الذين آمنوا الآية والوعيد بقوله فان لم تفعلوا الآية
فلو راعى الترتيب كما في الاولين لقال واوعدهم على الكفر ووعدهم على الايمان لكن لشرافة الوعد قدمه والجمع
في الدلائل باعتبار تعدد المضاف اليه وان امكن الجمع بالنظر الى التوحيد لان ما ذكر في التوحيد آيات متعددة واما
بالنظر الى النبوة فلا تعدد في دليله بلا تكلف ق اكد ذلك اي مجموع ما تقدم من فرد دليل باعتبار ما ذكر
بان عدد عليهم النعم العامة اي الثابتة لجميع الناس بقوله وكنتم امواتا فاحياكم الى قوله خالدون وهي النعم
التي اشار اليها المص اولا وآخرها قوله تعالى والذين كفروا وكذبوا الآية بقوله واعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر دلائل
التوحيد والنبوة والمعاد وعقبها تعداد النعم العامة الى خاطب اهل الكتاب منهم وامرهم ان يذكروا
نعم الله عليهم اي والخاصة هي النعم التي خصت بني اسرائيل من الانجاء من فرعون والغرق ومن العفو عن
اتخاذ العجل وهو انعم على آبائهم وعليهم ادراك زمن الرسول عليه السلام كذا بينه المص في قوله تعالى يا بني اسرائيل
اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم الآية فمن ذهب في توضيح النعم الى الخلق ونحو ذلك فقد عدل عن السواء السبيل
واستقبح صدور الكفر اي الكفر الواقع منهم اي من الكفرة من القبيلين واستبعده اي الكفر عنهم عن الثاني
وفيه اشارة الى ما ذكرناه من الانكار بالنظر الى الكفر انكار للواقع ومعناه التوبيخ والاستقباح وبالنظر الى المؤمنين

ق والآية تنبيه على ما يدل على صحتهما وهو انه تعالى لما قدر على احيائهم اولا قدر على ان يحييهم ثانيا فان بدء الخلق ليس باهون عليه من اعادته اول الخطاب

التوحيد يقال انه فكيف لا يمكن الاثبات بالنقل لان صحة التوحيد يتوقف على الشرع يتوقف على التوحيد لان الشرع لا يمكن اثباته في الخارج ما لم يقال ثم انه كذلك لا يمكن ان يقال يثبت بالدليل صحة الحشر على ما تقرر بالدليل السمعي فتأمل ب الخطاب

ق فانه سبحانه لما بين دلائل التوحيد والنبوة ووعدهم على الايمان واوعدهم على الكفر

ق بان عدد عليهم النعم العامة والخاصة واستقبح صدور الكفر منهم واستبعده عنهم مع تلك النعم الجليلة فان عظم النعم يوجب عظم معصية المنعم الكريم لك

انكار للوقوع وانه مستبعد منهم سواء كان المراد من المؤمنين المؤمنين بالفعل فيكون استبعادا للكفر بعد
الايمان وللارتداد بعد الايقان والمؤمنين بالقوة اي المشارفين فيكون استبعادا للكفر وبقائهم عليه
بل الاحتمال الاخير اولى بالمقام ولا كلام في حسن هذا الباب وانما الاشتباه في ارادتهما معا من اطلاق واحد
ولا ضير لان المراد معنى واحد وهو الايجاد والتعدد والتغاير من الاضافة فلا محذور قوله مصحبة المنعم
الاضافة الى المفعول ق قال فيل منشاء السؤال ادعاء ان كل واحد من تلك الامور نعمة يجب
الشكر عليه والحمل على التغليب خلاف الظاهر مع ان الامانة الثابتة ليست منها لانها هادم للذات ومخرب
البلاد والعباد ق لما كانت وصلة الى الحيوة الثابتة اي والامانة وان لم تكن انعاما في نفسها لكنها وصلة
الى النعم الباقية الحقيقية فبهذا الاعتبار نعمة عظيمة ولو قيل الامانة لكونها مشتملة على الشدة والكرب
نعمة في نفسها لكونه مكفرة للذنوب والوصول الى ما اعد لهم عند علام الغيوب كما ورد في الاحاديث
الموت تحفة المؤمن وان المؤمن اذا مات لقى السرور المؤبد اي الحيوة الحقيقية لامتناع طريان الموت
عليها وهو المراد بالحقيقة هنا لا مقابل المجاز قال تعالى وان الدار الاخرة لهي الحيوان لهي دار الحيوة
الحقيقية فان قيل هذا في حق الابرار واما في حق الكفار فلا قلنا ان الامانة في حقهم نعمة ايضا لكنهم
اضاعوها اي اضاعوا نعمة الحيوة فلا اشكال ق مع ان المعدود نعمة جواب اخر الاول بناء على تسليم
كون الامانة معدودة من النعم وهذا منع لذلك ولو عكس الجواب لكان اقرب الى الصواب اذ الظاهر منع
التسليم ويأبى عنه الطبع القويم هو المعنى المنتزع من القصة وهو خلقهم احياء مرة بعد اخرى وهذا المعنى
المنتزع موقوف على ذكر الامانة ولا ريب في كون المعنى المنتزع المذكور نعمة وان لم يكن كل واحدة من الجمل
المنتزع هذا المعنى منها نعمة كما ان الواقع حالا هو العلم بها لما عرفت من استفادة العلم من قوله وكنتم امواتا
لكن هذا ليس مختصا بالوجه الاخير بل على الوجه الاول ايضا الواقع حالا هو العلم بها لما سنذكره لا كل واحدة من
الجمل حتى يرد الاشكال المذكور والقرينة على ذلك ظهور عدم كون الامانة نعمة بلا تأويل لكن لها مدخل
في حصول المعنى المنتزع والا لم يكن لذكرها فائدة ق فان بعضها تعليل لكون عدم كل واحدة منها حالا
لا لكون عدم كل واحدة منها نعمة وهو ظاهر ولظهوره تركه وقد ذكرنا وجهه ولا تعليل ايضا لكون الواقع
حالا العلم بها وعدم التعرض لعله مع انه من جملة المدعى لما ذكرنا من ان التعبير بالحال في مثل هذا الموضع انما
يفيد اذا كان مضمونه الحال معلوما للمخاطب اذ التوبيخ والاستبعاد انما يحصل حين العلم بها فلما لم يمكن مضمون
الجمل حالا عدل الى العلم بها وكلاهما لا يصح لان العامل وهو كيف تكفرون الكفر الحالي بالنسبة الى القوم
الموجودين فلا يقارنه الماضي ولا المستقبل بخلاف العلم بالقصة فانه لاستمراره مقارن له ويرد عليه
ان الكفر الحالي لبقائه الى وقت موتهم يتصور فيه الاستقبال وان لم يتصور الماضي وقيل لان العامل للاستمرار
بمعنى استمرار الانكار لا انكار الاستمرار فلا يقارنه الماضي ولا المستقبل بخلاف العلم بالقصة فانه مستمر ويرد عليه
ان له ان يحمل الى مجموع الجمل بملاحظة الحكم بعد العطف لا كل واحدة منها لتحقق المقارنة غاية ما في
الباب انه يقتضي عدم كون كل واحدة واحدة منها حالا ولا نحن نرد ذلك بل نحن نريد كون مجموع الجمل حالا بالطريق

٥ كيف تعد الامانة من النعم المقتضية للشكر

٦ قلت التي هي الحياة الحقيقية كما قال الله تعالى وان الدار الاخرة لهي الحيوان كانت من النعم العظيمة

٨ نعمة هو المعنى المنتزع من القصة بامرها كما ان الواقع حالا هو العلم بها لا كل واحد من الجمل

٩ ماض وبعضها مستقبل وكلاهما لا يصح ان يقع حالا

بالطريق المذكور واعتبار الحكم بعد العطف شايع كحكمه الا انه يقال ان مراده عدم صحة كل واحدة في نفسها فيحتاج
المجموع لا حاجة الى جعل العلم بها حالا ثم وجه كون تعداد النعم العامة تأكيدا لدلائل التوحيد والنبوة ما بين
في تفسيرهم فيها خالدون وهو قوله فانها من حيث انها حوادث محكمة تدل على محدث حكيم له الخلق
والامر وحده لا شريك له ومن حيث ان الاخبار بها على ما هو مثبت في الكتب السابقة ممن لم يتعلمها
ولم يمارس شيئا منها اخبار بالغيب يدل على نبوة المخبر عنها ومن حيث اشتمالها على خلق الانسان
واصوله وما هو اعظم من ذلك يدل على انه قادر على الاعادة والمجازاة وبعض المتاخرين قال ان حمل
الكفر على كفران النعمة المقابل للشكر يأباه الباء في قوله بالله لانه لا يقال كفر بالمنعم وبالنعم بل يقال
كفر المنعم والنعمة ولان بعض ما ذكر ليس من النعم وقال في الهامش رد للقاضي حيث جوز ذلك انتهى
وانت خبير بان كلام المواضع والخطاب مع الذين كفروا ثم قوله اومعا لقبيلتين او مع المؤمنين
صريح في حمله على الكفر المقابل للايمان وما عده الاقرب من النعم المقتضية للشكر ولم يفهم ان مراد الشكر
بالايمان فانه اعظم افراد الشكر قال المصنف في قوله تعالى واذ تاذن ربكم لئن شكرتم يا بني اسرائيل ما انعمت
عليكم من الانجاء وغيره بالايمان والعمل الصالح انتهى كانه لم ينظر الى سياق كلام المصنف وسياقه ونقول
عليه كما هو عادته في ... وقد خاب من افترى ق او مع المؤمنين خاصة ولا ريب في بعده لكن جوزه
على احتمال دعي هذا الاخير لعله لم يتعرض له اذ السوق وهو بيان مثالب نقض العهد والقطع والافساد
يأبى عنه قوله لتقرير المنة عليهم وبيان رد الى ان قوله وكيف تكفرون متصل بقوله واما الذين امنوا
فيعلمون انه الحق الاية وايراد الامور المذكورة للامتنان اصل الامتنان من قوله تعالى وبشر الذين امنوا
وهذا تقرير وتاكيد له والقول بانه تقرير اي حمل المخاطبين على الاقرار بما اشتهر به ليس بمتعارف في
مثل هذا المقام اذ هو معنى لكون الاستفهام للتقرير وكثيرا ما يعطف المصنف لفظا تاكيدا ق على معنى كيف
يتصور منكم فالانكار الذي يستفاد من الاستفهام انكار ابطالي وانكار للوقوع بمعنى انه لا يكون وبالغ
وعبر عنه بعدم امكان الكفر ووقوعه منهم اي لا يتصور منكم ولا يمكن الكفر لانكم كنتم اعلم بمن الايمان وتباريح
الكفر والطغيان وجبت في توبيخ الاذعان وكره البكم العمى والعدوان مع التوفيق من الملك الرحيم المنان
ومن كان بهذه الصفة فلا يتصور منه الكفر العصيان وهنا نعمة جسمية ومنحة عقلية يجب عليها الشكر في مدة
مديدة اي جهالا حيث اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا فاستعارة الموت للجهل والحيوة للعلم
شايع وحملهما على ذلك لان ظاهر معناهما لا يناسب الامتنان للمؤمنين لاشتراكه بين الفريقين ثم يميتكم
الموت المعروف للتوصل الى الحيوة الابدية ثم يحييكم بالحيوة المعروفة الحقيقية للجزاء الاوفى في مقابل
العمل الاسنى فيثيبكم بالاحسن وان هذا اقتباس لطيف لانه ورد في الخبر المتفق في تكون الخطاب للمؤمنين
الذين ثبتوا على الايمان حتى ينقضي اجالهم وفي التيسير ويجوز ان يكون الخطاب للمسلمين والمعنى
كيف تكفرون نعم الله عليكم وقد كنتم امواتا بالكفر او الجهل فاحياكم بالايمان والعلم والمعنى لم يكن
جمعهما في امواتا بل حملها على الجهال فقط اما اولا فلان بعض المؤمنين لم يتدنس بوسخ الكفر اصلا

٤ لتقرير المنة عليهم وتبعيد الكفر عنهم

٦ الكفر وكنتم امواتا اي جهالا فاحياكم بما افادكم من العلم والايمان ثم يميتكم الموت المعروف ثم يحييكم الحيات الحقيقية ثم اليه ترجعون فيثيبكم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر

او ما يقتضيها وبها سمي الحيوان حيوانا

واما ثانيا فلان الجمع بين المعنيين خلاف الظاهر لا يصار اليه بلا داع وظاهر ما في التيسير ان الكفر كفران النعمة وهو يتعدى بنفسه لا بالباء واجيب عنه بالمنع فانه يتعدى بالباء كما يتعدى الكفر نقيض الايمان بها قال تعالى وبنعمة الله هم يكفرون كذا قيل وبه يندفع البحث الذي اورده البعض على المص لو فرض انه جوزه كفران النعمة ق والحيوة حقيقة في القوة الحساسة عند بعض او ما يقتضيها عند بعض آخر وفي المواقف الحيوة قوة تتبع تلك القوة اعتدال المزاج وينبعث منها اي من تلك القوى سائر القوى الحيوانية والظاهر ان تلك القوة غير القوة الحسية ولهذا قال قدس سره في شرح المواقف وقد يتوهم ان الحيوة هي القوة الحسية والحركة الارادية انتهى وفي بعض النسخ وما يقتضيها بالواو لكن الصحيح او العاطفة لانهما قولان كما اشرنا والتصدي لبيان مذهب الحكماء شرحا وجرحا لا يناسب هذا المقام وبهما اي بتلك القوة سمي الحيوان حيوانا لاتصافه بتلك القوة فاذا زالت تلك القوة لا يقال حيوانا الا مجازا باعتبار ما كان ق ومجاز في القوة النامية تمهيد لبيان استعمال الحيوة في الارض لانها اي القوة النامية من طلايعها اي مقدماتها ولذا عطفها عليها عطف تفسير فيكون مجازا باعتبار ما يؤول اليه ولو بحسب الجنس فانه وان لم يقبل الحيوة في الارض والنبات لكن جنسهما يقبلها باعتبار تحققه في نوع الحيوان وربما يختص الانسان عطف على قوة القوة النامية [illegible] من حيث ان الاسناد الى العلة فيكون اطلاق لاسم المسبب على السبب من جهة الكمال والا فزنقي المعدوم والموت بازائها فالموت حقيقة في عدم الحيوة عما يتصف بها او عما من شانه الحيوة وقد تقدم الكلام فيه والموت مجاز في زوال القوة النامية وفي زوال ما يختص الانسان فانهما ليست من شان الحيوة وبهذا الكلام من المص يدل على ان مراده فيما سبق في قوله تعالى وكنتم امواتا اجساما لا حيوة لها انها اصحاب ليس من شانها الحيوة فيكون امواتا فيها مجازا لكن هذا بناء على ان البنية شرط في الحيوة وهو مذهب الحكماء ومن تبعهم واما عندنا فالبنية ليست بشرط في الحيوة فيجوز خلق الله تعالى اياها في الجزء الذي لا يتجزى فلذلك بالموت منه فالموت ان فسر بعدم الحيوة عما من شانه الحيوة فاطلاق الاموات على النطف ونحوها من العناصر والاغذية يكون حقيقة وقد سبق الكلام فيه وقال تعالى واعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها مثال للمجاز في القوة النامية وما بعده مثال للمجاز في انتفاء [illegible] الكمال ان الحيوة مجاز في الكل لكن المراد بالقوة النامية التي يطلق عليها تهييجها واحداث نضارتها بانواع النباتات لا اعطاؤها اياها فلما انقطعت عن العمل كانت في حكم العدم فكانها احدثت بالنبات ق على الاستعارة متعلق بارين في كلا المعنيين واما اذا اريد بها صحة اتصافه بالعلم كما هو التحقيق عند الجمهور من المتكلمين ومن المعتزلة لكن الاولى التعبير بانها صفة توجب صحة العلم والقدرة كما في المواقف واما كون الحيوة بصحة ان يعلم ويقدر لمذهب الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة الا انه بهذه القوة وهي القوة الحساسة يتبادر منه ان اطلاق الحيوة على صفته مجاز مرسل حيث اطلق اسم الملزوم على اللازم فيكون المراد بالاستعارة المعنى اللغوي وبعضهم قال يعني ان صحة اتصافه تعالى بهما [illegible] في استلزام العلم والقدرة فاستعير لفظ الحيوة لها وكذا تشبه معنى قائم بذاته بها في ذلك الاستلزام

وقرأ يعقوب ترجعون بفتح التاء في جميع القرآن

الاستلزام فجعل الاستعارة اصطلاحية ولا بأس فيه اذ الاحتمال الان جائز انه بالاعتبارين قوله تعالى وان اراد لانها لا تتوقف في غير الانسان وهو حي واللزوم في البعض كاف في صحة المجاز اذ المراد باللزوم اللزوم العرفي قوله بفتح التاء من رجع لازما ومصدره الرجوع وقراءة ترجعون بضم التاء متعد من الرجع المصدر المتعدي ق وبيان نعمة اخرى وترك العطف لانه كالنتيجة للنعمة السابقة مترتبة على الاولى اي في الوجود بالنظر الى الاحياء الاول لا بالنظر الى المجموع الاحياءين ولظهوره تسامح في البيان لعل وجهه ان الاول نعمة مترتبة عليه نعمة الاماتة والاحياء الثاني كما ان هذه النعمة مترتبة عليه ايضا فكانه اصل موقوف عليه لجميع النعم الدنيوية والاخروية ولهذا تسامح فقال مترتبة على الاولى والقرينة على ما ذكرنا قوله على الاولى حيث لم يقل على كل واحدة من الاولى ولا ريب في ان الكل المجموعي مغاير للكل الافرادي فيصح الحكم على المجموعي باعتبار بعض افراده وقوله بقاؤهم ويتم به معاشهم دليل واضح على ان المراد الاحياء الاول فتأمل قوله قادرين مستفاد من الاحياء اذ كون الحيوة الاولى لغة لا يتحقق الا بالقدرة التي هي مناط التكاليف وهذا اولى مما قيل من انه معلوم من النحوي لانه لو لم يكن لهم قدرة لم يستحق الوعيد واما القول بانه مستفاد من قوله ثم اليه ترجعون فان الرجوع للجزاء او للسؤال من توابع القدرة فتعسف ق ومعنى لكم لاجلكم اي اللام للتعليل والانتفاع وحاصل انه انتفاعكم بترتيب على خلق ما في الارض ترتب الغاية على ذي الغاية فاللام للعاقبة ونعرض مع ظهوره للاشارة الى عمومه الى كونه ذلك الانتفاع بوسط او بغير وسط دفعا للاشتباه كما سنعرفه قوله الانتفاع لكم في الدنيا [illegible] دلالة على ما ذكرنا من ان ترتب هذه النعمة على الاولى بالقياس الى الحيوة الدنيا بوسطه اشارة الى ان الانتفاع بنحو الحيات والعقارب والسموم وغير ذلك من المضرات بواسطة فان الحيات غذاء للطيور وهو غذاء للانسان وتقتل بسمها الاعداء ويتخذ منها الترياق والعقارب اشباهها غذاء للدجاج وهو غذاء للانسان والسموم يدفع بها الاعداء من الانسان وغيره والمراد بالانتفاع انتفاع نوع الانسان لا كل فرد فرد منه فان السموم نافع لشخص حيث يتخلص به شر الاعداء مضر لشخص آخر حيث يقتل به وعلى هذا نفس في العالم اذا ما خلقه مخلوق لاجل الانسان اما ملبس اولها مدخل واما مركب واما مسكن واما غذاء اكلا او شربا ولها مدخل في ذلك او دواء بانفسها او بالتركيب مع غيره وقد عرفت ان المراد انتفاع نوع بني آدم فلا يضره كونه بعض الاشياء مضرا بالنظر الى شخص بل بالنظر الى زمان وبهذا يندفع قولهم الشر الجزئي يتضمن الخير الكلي واما خلق ابليس فهو ايضا نافع فان الانسان بسبب مخالفته ينال السعادة العظمى والدولة الكبرى فاي نفع اعظم من ذلك والشقي انما يتضرر به باختياره الجزئي الهوى ومخالفة المولى وكذا الكلام في النفس الامارة بالسوء ولذا نقل عن حكماء الاسلام نفي الشر المطلق عنه بالاطلاق وانما المضار ضار باعتبار الاضافة انتهى وتوضيحه ما ذكرنا ثم المراد بما في الارض ما يشمل الارض نفسها وما هو خارج عنها فهي مخلوقة لانتفاعنا ايضا بل العالم باسره خلق لاجل الانسان كما اشار اليه حكاية الكلام حيث قال في العالم ولم يقل في الارض وبه حث على الطاعات والزجر عن المنكرات وتوبيخ جسيم لمن ارتكب القبائح

ق ودينكم عطف على دنياكم بالاستدلال متعلق بالانتفاع المقدر في دينكم اي بالنظر فيس عجايب
الصنع الدالة على وجود صانع واجب وجوده تام القدرة عالم بذاته وعلى وحدانيته ووجه دلالته ان
الامور انها امور ممكنة وجد كل منها بوجه مخصوص من وجوه محتملة فلا بد لها من موجد قادر حكيم يوجدها
على ما يستدعيه الحكمة وتقتضيه مستبد متعال عن معارضة غيره سيجئ التفصيل في تفسير قوله تعالى ان
خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات والتعرف عطف تفسير للاعتبار وبما يلايمهما من اللذات
اللذات الحسية والعقلية وكذا الالامها نموذج اللذات والالام الاخروية ولذا ابيح للرجال لبس الحرير
بقدر يسير وعفي من المباح بالامور الحسية للتعرف بها لذات الاخروية حتى يستفرغ غاية وسعه في تحصيل القربات بانواع المشاق والصبر على الشهوات المؤدية الى وصول تلك اللذات الباقية
ولو عدم بهذه المنافع الدنيوية الاخروية الحاله وجبه ايضا ويكشف منه انه لو لا انها سخف ولم يعرفهم
ومعادهم لكان احسن انتظاما ق لاعلى وجه الغرض عطف على قوله لاجلكم وهو معين للتفسير اما تقبلا
اذا فرادا يعني ان كونه ما في الارض لكم معناه لاجلكم فقط لا على وجه الغرض فانه ليس بصحيح ظاهره فانه
الفاعل مستكمل به اي بالغرض ولولا ذلك الغرض لم يكن الفاعل فاعلا ولذا اتعلقت الغائية بالعلل
وهذا يستلزم الاحتياج والنقصان المحالين عليه تعالى وايضا ان من كان فاعلا لغرض فلا بد ان يكون
وجود ذلك الغرض اولى بالنسبة اليه من عدمه وان لم يكن باعثا لاقدامه على الفعل فيكون مستكملا بذلك
الغرض تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والقول بانه لم لا يجوز ان يكون المنفعة راجعا الى غيره تعالى كما في
المخلوقات مدفوع بان وجود الاحسان وعدمه ان كانا متساويين فلا يصح ان يكون غرضا وان كان
الاحسان ارجح بالنسبة اليه تعالى لزم الاستكمال بالغير ق بل على انه كالغرض في ترتبه على الفعل بدون باعث
على اقدام الفاعل على الفعل كقولهم للاشجار فانه الغرض منه الانتفاع بالثمار وبترتب عليه الانتفاع
بظله وحطبه بلا باعث على الغرس ويسمى مثل هذا فائدة دون الغرض وافعال الله تعالى لا يخلو من ان يترتب
عليها الفوائد الجمة لكن من حيث انه عاقبة الفعل اشارة الى ما ذكرنا وكونه مثل هذه اللام استعارة
تبعية شبه ترتب الانتفاع بما خلق ما في الارض على خلقه بترتب العلة الغائية على الفعل فاستعمل اللام
الموضوعة للثاني في الاول والمعنى وعاقبة خلق ما في الارض انتفاعكم به في الدنيا اما بواسطة او بغير
واسطة اليه ق وهو يقتضي الاباحة يعني ان قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض يقتضي ان كل ما في العالم نافع للانسان وان كان
مضرا لبعضه لبعض كالسموم فانها نافع باكل الاعداء وان كان ضارا للاحياء فالمعتبر جانب الفعل
الذي هو النفع ولم يعتبر جانب الضرر لقوله تعالى لكم يعني ان الاصل في كل شيء الحل واعترض عليه بانه مذهب
المعتزلة مبني على التحسين والتقبيح واجيب بانه مذهب جماعة من اهل السنة من الحنفية والشافعية
واختاره الامام الرازي في المحصول وجعله من القواعد الكلية فليس المذهب مختصا بهم كما زعم وقد يوجه كلام المص
ايضا فانه من اكابر اهل السنة كذا في الحاشية وقال صاحب التوضيح الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان اراد
بالاباحة انه لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اراد خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل

بل ليس بمستقيم فمعنى الاباحة الاصلية ان لا يؤاخذ العبد بتعاطيه لانه حكم شرعي انتهى ملخصا فظهر الفرق
بين ما قاله المعتزلة وبين ما ذهب اليه ائمة الحنفية ويمكن حمل كلام المص على ما حققه صاحب التوضيح وان
حمل على ما قاله المعتزلة فلا اشكال لان اهل السنة لا يقولون بالحسن والقبح العقليين والاطلاع
على حكم ازلي مشكل والاستدلال بهذه الآية الكريمة عليها غير تام لما قال في التلويح انما يصح ذلك
لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين المخصصين يعني المحرم والمبيح وتمام البحث في التوضيح والتلويح
ق ولا يمنع اختصاص لا جواب سؤال معتبر بانه لو دل هذه الآية على الاباحة لما جاز اختصاص شيء
باحد كما ذهب اليه الاباحية فاجاب بمنع الملازمة بسند ان ذلك الاختصاص لاسباب عارضة معتبرة
من الشارع كالنكاح والشراء والبيع والهبة والاجارة والاعارة فانه يدل على ان الحل اي كل ما في
الارض للكل اي لكل بني آدم بناء على ان الخطاب للمجموع من حيث المجموع لا ان كل واحد ما خلق في
في الارض لكل واحد من افراد الانسان حتى يلزم كونه ملكا احد مباحا لغيره ومنكوح رجل حلالا
لغيره كما ادعاه الاباحية قاتلهم الله انى يؤفكون ق وما اي لفظة ما يعم كل ما في الارض لانه
ما يفيد العموم وفي الكلام تغليب على ذوي العقول لكثرة غير اولي العقول فيعم العبيد والاماء
والنساء المنكوحات لا الارض لاستلزام ظرفية الشيء لنفسه وهو محال في الظرفية الحقيقية وان جوز
في الظرفية المجازية وانت خبير بانه لو اريد بما في الارض ما وجد فيها داخلا في حقيقتها او خارجا
عنها لعم الارض ايضا بل هذا ابلغ من القول خلق لكم الارض وما فيها كذا افاده المص في تفسير الآية
الكرسي والعجب منه انه لم يتعرض بهذا الوجه الوجيه بل اضاف وجها يحتاج في تصحيحه الى تمسك
مذهب الحكماء اولى ان يجعل الجهتان فرضيتين كما اشار اليه مولانا خسرو وان اراد الجهة الحقيقية و
والظرفية بقوله ما في الارض من قبيل عموم المجاز وسيجيء التفصيل في تفسير الآية الكرسي ق الا اذا اريد
به جهة السفل دون حقيقة الارض الغبراء فيعم الارض ايضا لانها وما فيها واقعة في الجهة السفلية
كما يراد بالسماء جهة العلو ذكره مع انه لا حاجة اليه بل لا يصح هنا لقوله تعالى ثم استوى الى السماء
فسويهن سبع سموات وهذا صريح في ارادة الفلك للاشارة الى انه حمل الارض على جهة السفل يستتبع
حمل السماء على جهة العلو وسيجيء جواب الاشكال المذكور والاشكال بانه كيف تحدد الجهات علوا وسفلا
ولم يكن سماء ولا ارض مدفوع بانه يكفي في التحدد العرش المحيط وهذا بناء على انه كري وهو خلاف
المشهور عند نا خلافا للحكماء وان ذهب بعض من علمائنا فالمشهور انه خيمي كالسموات فليس
محيطا بالعالم وبني على انه كما يجعل اليوم فرضيا يمكن ان يجعل الجهتان كذلك اي الايام الستة في
قوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام مع انه لم يكن ح يوم ولا ليل
بناء على التقدير والفرض كذلك يمكن ان يجعل الجهتان كذلك لكن القياس ليس بجلي اذ المراد
هناك الوقت الذي يماثل اليوم الذي بعد خلق السموات والارض ومثل هذا الاعتبار في الجهتين

بالاستدلال والاعتبار والتعرف
لما يلايمهما من اللذات الاخروية
والآلامها

فان الفاعل لغرض مستكمل به

من حيث انه عاقبة الفعل
ومؤداه

الاشياء النافعة

٢١

تخصيصها ببعض الاسباب
عارضة يدل على ان الكل للكل
لا ان كل واحد لكل واحد

يعم كل ما في الارض لا الارض

حين لم يكن سماء ولا ارض امكانه لبس بجنبه والحق ان هذا التكلف لا يليق بجزالة النظم الجليل وقوما
من التوجيه الحاكم للبلوغة ما بغنى من مثل هذا التعسف «وجميعا حال» اى حال مؤكدة على ما اختاره
من عدم اشتراط وقوعها بعد الجملة الاسمية او حال دائمة عند من اشترط ذلك وجالت كبدة
باب التخصيص وانما لم يجعل حالا من لكم لان الموصول مفعول به صريح فهو احق بكونه ذي الحال
ولقربه ولانه مقام الامتنان فناسبه المبالغة في كثرة النعم ولانه عموم ما عنى واضح لانه بعض
ما في الارض ضرورة ليس مخلوقا لنا بل يطلق انه علينا فنبهه الحال المؤكدة بندفع بهذا الاحتمال
ويعلم العموم لا مر من التحقيق والله ولي التوفيق «وقصد اليه» الظاهر انه لا حاجة الى قوله
بارادته اذ القصد لا يكون الا بالارادة الا ان اريد به التوجه والا فبمعنى الارادة والقول اى حمل
ارادته متعلقة بها تعلقا حادثا تاما مع انه لا حاجة اليه ليس على الاطلاق بل بناء على القول بحدوث
تعلق الارادة واما القول بقدم تعلقها كما اختاره بعض مشايخنا فلا يصح ذلك الا بان
وهو مأخوذ من قولهم احتراز عن كونه مأخوذا من اصل معنى الاستواء فان المعنى المراد
من النظم الكريم لا يصح اخذه منه ومعنى القصد اليه لاستوى مجاز لاشتماله الاعتدال قوله
لسهم المرسل مثال لفاعل استوى لا تشبيه اذا قصده اى توجه اليه ولا يصح ان يجعل القصد
على الارادة لما يجلدنا ما في النظم قصدا مستويا اشارة الى ان اصل معنى الاستواء معتبر فيه ولا
الاستواء على القصد الغير المستوى ومعنى الاخذ منه انه من هذا القبيل لا بمعنى الاشتقاق
«ق» واصل الاستواء اى ان الاستواء وان كان من باب الافتعال للطلب كما عتم بمعنى استتم صرح به في
الحاشية على الشرح على عز الدين ونقل عن التسهيل فلا وجه للاستدلال بان باب الافتعال لا يجيء للطلب
واطلاقه على الاعتدال اى اطلاقه على الاعتدال مجاز لعلاقة لاشتماله على المعنى الحقيقي كما ان معنى
القصد المذكور مجاز لذلك الاشتمال والزمخشري جعل الاستواء حقيقة في الاعتدال والاستقامة حيث
قال والاستواء الاعتدال والاستقامة يقال استوى العود وغيره اذا قام واعتدل ثم قيل استوى اليه كالسهم
المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير ان يلوي على شيء ومنه قوله تعالى ثم استوى الى السماء والمعرب رضي
ذلك وجعل الاعتدال معنى مجازيا له كما جعل القصد المذكور مجازا وتركه فقها ماخوذ منه كما قرره لكن النزاع
لفظي لان المعنى نظر الى اصل وضعه والزمخشري ادعى ان الاعتدال معنى مجازي مشتهر ملحق بالحقيقة
عرفا فبهذا الاعتبار جعله اصلا لمعنى القصد المستوى وهذا كثير في كلامهم ولكل وجهة هو موليها
ولا يمكن حمله اى حمل لفظ الاستواء في الاية الكريمة على طلب السواء اى اقتضى تسويته وضع اجزائه
لانه من خواص الاجسام وايضا تعديته بالى تأباه وتعديته بها كالنص في معنى القصد ولذا نقل عن
الراغب انه متى عدي بعلى اقتضى الاستيلاء واذا عدي بالى اقتضى معنى الانتهاء اليه اما بالذات او بالتدبير
واعتبار التضمين حذف الظاهر والانتهاء في النظم الجليل باعتبار التدبير ومثل ولا يمكن حمله عليه

الا ان يقال ان المراد بما يسمى الآن بالسفل والعلو كما في خلق لكم ما في جهة السفل الآن ثم استوى الى ما في جهة العلو الآن كذا قاله الفاضل ملا خسرو منه

من الموصول الثاني

منه بارادته من قولهم استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير ان يلوي على شيء

الا ان يقال انه قصد بلا ارادة فاستعمال العقلاء بجوز بقرينة على انه الارادة غير داخلة في مفهومه وبهذا في صحة ذكر الارادة منه

طلب السواء واطلاقه على الاعتدال لما فيه من تسويته وضع الاجزاء ولا يمكن حمله عليه لانه من خواص الاجسام وقيل استوى استولى وملك قال قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

عليه اى حمل الاستواء على الاعتدال وفيه اشارة الى امكان حمله على القصد حقيقة والا فلا وجه لتخصيصه
بالنفي ولا يخفى ما فيه اذ مرجع الضمير الاستواء بمعنى طلب السواء ولو سلم فلا تم الاشارة المذكورة اذ
لا مفهوم في مثل هذا وايضا القصد اليه حقيقة في الانتهاء اليه بالذات وهنا الانتهاء اليه بالتدبير
وهو يجي زعم القصد بمعنى الارادة بدون ملاحظة صلته حتى يمكن ارادته حقيقة وقيل استوى هنا ليس بمعنى
القصد بل بمعنى استولى اى ظهر وملك ثم ابدا استعمال استوى بمعنى الاستيلاء بقول الشاعر قد استوى
قد استولى وظهر بشر على العراق لتعديته بعلى قرينة على كونه بمعنى استولى بغير سيف اى بغير قتال
ودم مهراق اليها زائده اى دم مراق من الاراقة والاسالة «ق» والاول اى كون الاستواء في الاية
الكريمة بمعنى القصد اوفق للاصل لاصل المعنى وهو طلب السواء بقبل لكن عرفت ما فيه وقد عرفت
دفعه فتذكر وانما كان اوفق لظهور المناسبة فان القصد الى الشيء بارادة طالب تسويته وخلقه
مصونا عن التفاوت والعوج فان طلب التسوية معناه خلقه مستويا من قبيل ضيق فم البئر والاوفق
للصلة المعدى بها وهو الى فانه من مناسب للقصد دون الاستيلاء فان صلته كما عرفت لفظة على كانه
ذيف الاستشهاد المذكور بان الاستواء في البيت معدى بعلى فيكون بمعنى الاستيلاء وهنا معدى بالى
فاين هذا من ذلك ومن اعترض على المص بهذا فقد غفل عن مراد المص وصيغة التفضيل فيها مثل قولهم
الصيف احر من الشتاء فلا حاجة الى ان يقال وانما قال اوفق لكون الاستيلاء سببا لنفاذ الامر فلجمله على
الاستيلاء نوع مناسبة ولان حروف الجر يستعمل بعضها مكان بعض فيجوز ان يكون الى بمعنى على وهذا تكلف
بارد والتسوية عطف على الاصل اى والاول اوفق ايضا للتسوية المرتبة عليه بالفاء المشار اليه بقوله
فسواهن سبع سموات فان الاستيلاء والغلبة يقتضي سبق وجود المستولى عليه والفاء يقتضي تأخر
وجوده فيتنافيان وحمله على استيلاء ايجاده لا على نفسه فلا يقتضي تقدم الوجود فيه نهاية في
التعسف «ق» والمراد بالسماء الاجرام العلوية كما يقتضيه قوله فسواهن سبع سموات قوله او جهات العلو
ناظر الى كون المراد بالارض جهة السفل كما ان الاول ناظر الى كون المراد به معناه الظاهري وهو الغبراء لكن
الجهة السفلى بالارض لها وجه في الجملة واما تفسير السماء بالجهة العلوية فلا يظهر له وجه اذ قوله فسواهن سبع
سموات لا يلائمه وارتكاب التأويل بما لا يخلو عن تكلف لا يناسب جزالة النظم الجليل مثل ان يقال ان ذكر القصد
الى هذه الاجرام لا ينافي قصد ما عداها من الاجرام العلوية كما ان تسوية السموات السبع لا ينافي تسوية
ما عداها وانما خص بالكلام في دلالة النظم المذكور عليها فمن ادعى المنافاة حتى يتصدى لدفع تلك المنافاة
«ق» ثم لتفاوت ما بينهما اى ثم هنا ليس للتراخي الزماني الذي هو معناها الحقيقي كما سيجيء بل للتراخي الرتبي مجازا و
العلاقة مطلق التراخي قوله لتفاوت ما بين الخلقين اشارة الى العلاقة فيكون استعارة تبعية قوله وفضل
خلق السماء بيان التفاوت والفضل والترجيح لما يعدم على ما قبله دون العكس والمراد بخلق السماء متعلقه
الراجح فضل السماء على الارض ما عدا تربة النبي عليه الصلوة والسلام لعلوها وشرفها واما الخلق نفسه فلا
تفاوت بينهما شرفا وفضلا واطلاقه عليه باعتبار التعلق والمتعلق ثم ما اختاره من تقدم خلق السماء قوله

٢ اوفق للاصل والصلة المعدى بها والتسوية المرتبة عليه بالفاء

٣ او جهات العلو

٤ ما بين الخلقين وفضل خلق السماء على خلق الارض لقوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا المراد بالسماء الاجرام العلوية

وفي خلقه تنبيه على ان المراد باستوى خلق لا الاستيلاء ضعف القول بان المراد الاستيلاء او ايجاده منه

قتادة والسدي وذهب ابن عباس ومجاهد قال مولانا سعدي في سورة حم السجدة وورود كونه ثم لتفاوت ما بين الخلقين بانه مخالف لاطباق اهل التفسير غير مقاتل انه تم الارض وما فيها في اربعة ايام ثم خلق السموات وما فيها في يومين انتهى وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما اما خلق الارض في يومين فان الارض خلقت قبل السماء وكانت السماء دخانا فسويهن سبع سموات في يومين بعد خلق الارض واما قوله تعالى والارض بعد ذلك دحيها بقوله جعل فيها جبلا وجعل فيها نهرا وشجرا وبحورا فيكون تأخرها في هذه الآية بمعنى تأخر خلق ما فيها لا بمعنى تأخر خلق ذاتها فلا اشكال اصلا وايضا المراد تأخر خلق ما في الارض عن خلقها خلق مادة فيها اذ لا شبهة في ان جميع ما في الارض لم يخلق قبل السماء فما وقع من تأخر خلق ما فيها في بعض الآيات وتقدم خلق ما فيها على خلقها في بعض آخر من الاحبار يمكن التوفيق بما ذكرنا اذ يجوز تقدم خلق مادة ما فيها على خلقها وتأخر خلق انفسها عنه كما يجوز تقدم خلق ذات الارض على خلقها وتأخر خلق ما فيها بالمعنى المذكور عن خلقها فلا تعارض بين الاخبار كما انه ليس بين الآيات اختلاف قوله ثم كان توضيح لكون ثم للتراخي في الرتبة المشبهة بالتراخي في الزمان فان ثم في قوله تعالى ثم كان للتراخي الرتبي فان اسم كان ضمير راجع الى فاعل فلا اقتحم وهو الانسان الكافر وقوله فك رقبة الى قوله ثم كان تفسير للعقبة والترتيب الظاهري يوجب تقديم الايمان عليهما لكن ثم هنا للتراخي الرتبي مجازا قوله لا للتراخي في الوقت ثم استدل على ذلك بانه يخالف بهذا القول الكريم لان بعدية دحو الارض مصرح به في هذا القول وذلك انه تقول وجه البعدية في هذا القول الشريف على البعدية في الرتبة ليس ببعيد لانه اعجب العجيب بالنسبة الى علمنا فانه عجائب الارض ظاهرة بالنسبة الينا لا سيما دحوها وبسطها وبهذا الاعتبار يصح حمل البعدية على الرتبة قوله الا ان تنصب بدحاها اي الا انه يجعل كلاما ابتدائيا غير متعلق بما قبله كما انت رأيته بقوله مثل تعرف الارض في الارض منصوب بفعل مقدر لا منصوب بدحاها على شريطة التفسير فيكون ثم في هذه الآية للتراخي في الزمان ويرتفع الى لغة بين الآيتين لكنه خلاف الظاهر اذ الظاهر كما عرفت كون الارض منصوبا بدحاها وبعد ذلك ظرف له وقد عرفت ان اهل التفسير اتفقوا غير مقاتل على ان خلق الارض مقدم فلا بد من مثل هذا التأويل والرواية مقدمة على الدراية ولهذا قال فتأمل ولعل كونه تفسيرا بالدراية مؤيدة ببعض النصوص لكن كثرة الروايات في تأخر خلق السماء عن خلق الارض وما فيها بالمعنى المحرر سابقا يؤيد هذا التأويل فكونه هذا خلاف الظاهر وان سلم لكنه لابد منه الزامه لكثرة الروايات في التأخر قوله وعدل الشارح الاولى فعدلهن لئلا يوهم زيادة الفاء اذ الفاء للسببية فيفيد ترتيب التسوية على ارادة ايجادها لكن لما كانت متوقفة على خلق ذواتهن ودلت عليه تقديما قال وخلقهن مصونة عن العوج والفطور اشارة الى المقتضي ومعنى التسوية والعوج بفتح العين وكسرها والفطور الشقوق والخلل والفرجة وفي قوله خلقهن مصونة ثم اشارة الى انه ليس بين ضيق في البرء ووسع الدارا ذ خلقها كذلك يقتضي انها لم تكن عوم تساوي الاجزاء وتسويتها في سورة والنازعات بقوله فعدلها

فانه يخالف ظاهر قوله تعالى والارض بعد ذلك دحاها فانه يدل على تأخر دحو الارض المنقدم على خلق ما فيها عن خلق السماء وتسويتها

مقدر النصب الارض فعلا آخر دل عليه أأنتم اشد خلقا مثل تعرف الارض وتدبر امرها بعد ذلك لكنه خلاف الظاهر

٢٠٤

وخلقهن مصونة من العوج والفطور وهي ضمير السماء ان فسرت بالاجرام

قال ابن السكيت كل ما كان منتصب كالحائط والعود قيل فيه عوج بالفتح والعوج بالكسر ما كان في ارض او دين او معاش كذا قاله صاحب الصحاح بفتح العين

تعدلها اولانه فسرها بقوله فجعلها مستوية قيل في بيانه فلعله اراد بتعديلها متعادلة الاجزاء اي متشابهة الاجزاء من جميع الجهات والاوصاف في سلامتها عن العيوب ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور واراد بجعلها مستوية عدم الاختلال والتفاوت بين اجزائها بان يكون بعضها اقرب الى المركز بالنسبة الى البعض الآخر بل يكون جميعها متساوية البعد بالنسبة الى المركز فيكون ذلك اشارة الى كونها كرة ولا اضرب فيها مع اثبات حدوثها انتهى واكتفي هنا بالتعديل وسكت عن الاشارة الى كرويتها هنا ولا يبعد ان يكون معنى مستوية الاجزاء بالمعنى المذكور يفهم الكروية وذكر هناك وجها آخر بقوله او تتميمها بما يتم به كمالها من الكواكب والتداوير وغيرها من قولهم سوى فلان امره اذا اصلح ولعله تركه هنا لان هذا المعنى انما يعتبر بعد خلقها وما قبله لم يفهم خلقها بل القصد الى ايجادها بحذافيرها في سورة والنازعات لكنه ضعيف لان الشائع في التعديل والتسوية كذلك فلو قال تخلقهن بما يتم به كما لهن بطريق الاتقان المحكم لكان اكثر فائدة واتم نفعا قوله لانه جمع مفرده سماءة او لم يرض به في قوله تعالى والسماء بناء حيث اخره وعبر بقوله وقيل اذا اطلق فيها على الواحد في قوله تعالى ولقد زينا السماء الدنيا الاية بأبى عن كونه جمعا قوله او في معنى الجمع اي اسم جنس يقع على الواحد والمتعدد كالدينار والدرهم كذا قاله في سلف وبهذا مراد من قال لتأويلها بالاجرام فلو قدم ما اخره لكان احسن ووقوع اسم الجنس على المتعدد باعتبار انه موضوع للماهية من حيث هي كما هو مذهب البعض واختاره المص وان قيل انه موضوع للفرد ما فوقوعه على المتعدد لكونه محلى باللام كالدينار اشارة اليه فلا اشكال والا اي وان لم يفسر بالاجرام بل يفسر بجهة العلو فضمير هن مبهم لا مرجع له الا التأنيث او القصة يفسره ما بعده فالتأنيث المرجع عبارة عنه فيفيد من التفخيم والتشويق والتقرر في النفس ما لا يخفى وانما اخره لان كون المراد الاجرام هو الراجح المختار كما عرفته وانما استشهد بقولهم ربه رجلا لانه خذوه ضمير الغائب ولم يستشهد بقوله نعم رجلا لانه موافق في كونه ضميرا بارزا واما الاشكال بان الابهام في ضمير ربه لانه رب لا تدخل الا على النكرة فيبقى اذ لا مرجع في كونه الضمير مبهما لذلك كيف وقد جوز في قوله تعالى قل هو الله احد كونه ضميرا مبهما وحده نكرة فاذا اريد الابهام اولا ثم البيان ثانيا لنكتة حفظ به جعل الضمير مبهما يفسره ما بعده قوله وبدل اي بدل الكل من الكل انه رجع الى الاجرام او تفسير انه جعل مبهما وهذا وان فهم من قوله يفسره ما بعده لكنه ذكره ايضا لذكر كونه بدلا دفعا للابهام في اول الامر ولم يذكر كونها تمييزا لظهوره من ذكر كونها تفسيرا ولم يتعرض كونه مفعولا ثانيا لسويهن لانه تضمن يخلقهن وليس مفعولا ثانيا ولم يجعل حالا مقدرة لانه خلاف الظاهر بلا داع وذكره في حم السجدة للتنبيه على الجواز قوله فان قيل اليس لعل تركه اولى من ذكره كما لا يخفى على اهل الارصاد جمع رصد وهو معروف عند اربابه وهم الفلاسفة والمتفلسفة تسعة افلاك سبعة للسيارة وهي القمر والزهرة وعطارد والشمس والمريخ والمشتري وزحل والفلك الثامن للكواكب الثوابت والتاسع يسمى الفلك الاطلس للحركة اليومية قوله قلت فيما ذكروه شكوك في انه اهل الشرع نسبوا قائلين بذلك على الوجه الذي اثبتوه وان صح ذلك عند اهل الشرع كما لا على الوجه الذي اعتقده الحكماء وهو قدمها

او الا فضمير مبهم يفسره ما بعده كقولهم ربه رجلا

مطلب كونه اطلاق اسم الجنس على المتعدد اما باعتبار كونه المراد به الماهية او باعتبار صدق الاسم عليه

او تمييز او تفسير

اليس ان اصحاب الارصاد اثبتوا تسعة افلاك

وان صح فليس في الآية نفي الزائد

بل مع اعتقاد حدوثها بعد عدمها وفنائها بعد وجودها فليس في الآية نفي الزائد فانه المختار عنده ان تخصيص
العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد نقل عن شرح جمع الجوامع وانكر قوم العدد دون غيره فقالوا لا يدل على
مخالفة حكم الزائد عليه او الناقص عنه الا بقرينة ففائدة التنصيص على العدد الخاص افادة الحكم في مدلول
العدد ولا يلزم افادة خلافه في الزائد والناقص قوله مع انه انضم اليه العرش والكرسي قال في آية الكرسي
والكرسي في الحقيقة الى قوله وقيل جسم بين يدي العرش والعرش والكرسي ليس لهما حركة عند اهل الشرع
والكرسي ليس فيه الكواكب الثوابت عنده والتزام كون كل منهما على وجه ما ذهب اليه الحكمي خارج عن الانصاف
وليت شعري انه اي حاجة مست الى ارتكاب هذه التكلفات الباردة البعيدة عن الاذهان القويمة ومن
اين يجب تطبيق ما نطق به الشرع على قواعد الفلاسفة المزخرفة قوله فيه تعليل اي في قوله تعالى وهو
بكل شيء عليم تعليل اي بيان لعلة الحكم السابق سواء كانت جملة تذييلية او حالية وهي
المختار اذ الجملة الحالية ظاهرة في افادة التعليل والمراد بالعلة العلة الناقصة لا التامة او العلة
على ان الخلق من الفاعل المختار انما يكون بالعلم والقدرة والارادة فانه يكون على علم قوله كانه
قال ولكونه عالما بكنه [illegible] باختياره عالما مع انه لفظ عليم للاشارة الى انه صيغة المبالغة وعبر
المبالغة تنسيبا في شانه تعالى وتعديته بالباء لتقوية العمل كما صرح به غير واحد في تعريف العلوم او
لتضمنه معنى الاحاطة [illegible] بصلتها فانه انسب الصلة للتضمين كذا قرره الفاضل الجلبي رحمه الله
في اوائل شرح الشافية وابانه الباء ليس بمختص بصيغة المبالغة حتى يقال انه اشتد المبالغة
لا خالفة افعالها لانها اشبهت افعل التفضيل لما فيها من الدلالة على الزيادة اعطيت حكمه في
التعدية مع ما فيه من الخلل لانه ذلك وانه سلم في غيره تعالى لكنه لا يصح او لا يحسن في شانه تعالى لما
عرفت ومثاله من غير صيغة المبالغة قوله تعالى الم يعلم بان الله يرى [illegible] صيغة المبالغة قوله
الا يعلم من خلق [illegible] هو اعلم بمن ضل عن سبيله الآية [illegible] قوله على هذا الوجه الاكمل وبهذا استدل علماؤنا
على شمول علمه تعالى لجميع الاشياء جزئياتها وكلياتها لانه الله تعالى علم علما ازليا بان العالم سيوجد على
هذا النمط البديع فاوجد على هذا الاسلوب الغريب وتعلق هذا العلم قديم غير متغير فبعد تقرره في
علم الازلي يكون خلافه ممتنعا بالغير وان كان ممكنا بالنظر الى ذاته كما هو المقرر في موضعه فلا وجه
لما قيل ان كلام المصنف يقتضي ان نظام العالم هو الاصلح الاكمل الذي لا يمكن شيء فوقه فان هذا كلام لا
مساس له بهذا المقام ولا يناسب بوجه المرام قوله الانفع اشارة الى انه تعالى راعى الحكمة فيما خلق
تفضلا واحسانا فما من شيء خلق الا وله نفع عظيم وان كان ضررا بالنسبة الى بعض لا من جميع وقد
مر الكلام فيه مفصلا آنفا ق واستدلال انّى اي استدلال اليه بقوله بلى من كما تقرر اشارة الى الكبرى
والتعليل استدلال من المؤثر الى الاثر والاستدلال من الاثر الى المؤثر وهذا بعينه قاله في سورة الاخلاص
واخلاء جملة الله الصمد عن العاطف لانها كالنتيجة للاولى او الدليل عليها بتقدير ان يقال [illegible] وهذا كالنتيجة
لما قبله او الدليل عليه والواو ليس للعطف بل للربط على تقدير [illegible] اللفظ على تقدير آخر

٣ لم يبق خلاف

٥٠٥

٦ الاشياء كلها خلق ملخص على هذا النمط الاكمل والوجه الانفع

٤ بالامس كان فعله على هذا النسق العجيب والترتيب الانيق كان عليما فان اتقان الافعال واحكامها وتخصيصها بالوجه الاحسن الانفع لا يتصور الا من عالم حكيم رحيم

آخر ق وازاحة اي ازاحة وازالة لما يختلج الاختلاج حركة ضعيفة تحصل بسرعة في صدورهم اي في
صدور الكفار بعد ما تفتت اي تكسرت وانفصلت بعضها عن بعض كلها اي انفصلت بعد ما انقلبت ترابا بما بيننا
بما بيننا [illegible] التراب وحل انفصال الاجزاء المائية بالماء والترابية بالتراب وكذا الهوائية انتهى وهذا
مسلك الفلاسفة واشار اليه المصنف في مواضع عديدة كيف يجمع استفهام انكاري للوقوع وهذا لا يلائم
التعبير بالاختلاج الذي يشير بالضعف [illegible] لا يبعد [illegible] من الاجزاء الاصلية للبدن وهي الباقية
من اول عمره الى اخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق كما في المواقف انه لو يثبت شيء منها او انضم اليها ما لم
يكن بكونه انسانا فالاعادة ق ودفعه في [illegible] التعقيل والاستدلال والازاحة قوله تعالى يحييها الذي
انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم نقل مولانا سعد الله انه قال ابو نصر الفارابي الذي وسم بالمعلم الثاني
اذا قرأ هذه الآية كان يقول وددت ان [illegible] هذا العالم الرباني [illegible] ارسطو لوقف على هذا القياس
الجلي ق واظهر العجيب الحشري في حشر الاجسام واحتاج احتجاج في بيان امكان الحشر بدليل عقلي مؤيد بدليل
نقلي لانه لم يكن لا يحتج الى تأويل النصوص القاطعة بوقوعه كالآيات المشهورة بالجسمية والحوادث وغيره كذلك
[illegible] بيانه [illegible] فقال واعلم [illegible] والمواد بانه
المقدمات ما يتوقف عليه صحيحة وانما عبر بها لانها تكون جزء برهان وترتب الدليل على كونه المراد
وقد برهن عليها ثم اي اشير الى البرهان عليها اذ الغرض المسوق له بيان النعمة كما اشار اليه بقوله في اول هذه
الآية بيانه ثم اخرى مترتبة على الاولى قوله للجميع اي الاجتماع على انه بكونه الجمع مصدر مبني للمفعول
قوله واشار الى البرهان اي دليل على ما ذكرناه من ان المراد بقوله وقد برهن وقد اشير اليه قوله بقوله
تعالى وكنتم امواتا اما دلالته على انها قابلة للاجتماع فلان المراد بكونهم امواتا كونهم عناصر واغذية متفرقة
مجتمعة وبهذا التفسير ظهر حسن توصيفها بما سلف كونهم عناصر واغذية واخلاطا وما عداها من النطفة
غير متفرقة ولما كان مواد الابدان القابلة للجمع والحيوة التي هي متحولة منقلبة من المواد التي تقبل للجمع
والاولى فهي عينه تلك المواد فلا اشكال واما دلالته على انها قابلة للحيوة التي هي فظاهر والى ما ذكرناه
من التفصيل اشار طاب الله ثراه بقوله فان تعاقب الافتراق قوله والاجتماع دليل على تغير الجمع فيها
الاجتماع قوله تعاقب الافتراق بناء على شمول الموت لعدم الاول كما مر توضيحه ومن وهم انه لا تعاقب بينهما
بل تعقب الاجتماع بالافتراق وتعقب الحيوة بالموت بدونه العكس فقد وهم وكانه غفل عن معنى قوله
تعالى وكنتم امواتا فانه لا جرم انه العكس محقق باي معنى كان قوله يدل على انها واما احتمال اشتراطه
بشيء آخر فاحتمال ناش لا عن دليل فلا يعبأ به ق واما الثانية اي المقدمة الثانية والثالثة فانه عالم
بكل شيء على تفصيل فهو تعالى عالم بها اي بمواد كل احد مختصة به ومع ذلك عالم ايضا بمواقعها باسرها
ولو كان متفرقة في اماكن مختلفة واستوضح بقصة ابراهيم عليه السلام حيث قال تعالى قال فخذ اربعة من الطير فصرهن
اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا الآية وفيه ما ذكرنا في اول الدرس من ان مراده بقوله
كغيره بيان علة من جزء من العلة التامة فلو تعقل قادر على جمعها قوله وابداء ما هو اعظم وهي المستجمع

كما عفى مولانا

٢ لما يختلج في صدورهم من ان الابدان بعد ما تبددت وتفتت اجزاؤها وانفصلت بعضها كلها كيف تجمع اجزاء كل بدن مرة ثانية

٣ عنها فيعاد منها كما كان

٤ قوله تعالى وهو بكل خلق عليم

٥ مبنية على ثلاث مقدمات وقد برهن عليها في هاتين الآيتين اما الاولى فهو ان مواد الابدان قابلة للجمع والحيوة واشار الى البرهان عليه بقوله

وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم فان تعاقب الافتراق والاجتماع والموت والحيوة عليها يدل على انها قابلة لها بذاتها لا يزول وينعدم بالذات

٢٠٦

٦ والثالثة انه عالم بها وبمواقعها قادر على جمعها واحيائها واشار الى وجه اثباتها بانه تعالى قادر على ابدائهم وابداء ما هو اعظم خلقا واعجب صنعا فكان على اعادتهم واحيائهم

والارض وصيغة التفضيل في اعظم واعجب واقدر بالنسبة اليك واما بالنسبة الى الحي القيوم فالكل سواء و
وبهذا القدر تم بيان المقدمات الناطقة بامكان الحشر ولكن حشر الاجساد واخبر الشرع بوقوعه فلا بد
ان يعتقده على الوجه الذي ورد في الشرع وثبت بالدليل النقلي الى اقصى الغاية حتى نقل عن الامام الرازي
ان الايمان بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا يجتمع مع انكار الحشر ف وانه خلق الخ بيان لتناهي علمه
تعالى بكل شيء استظهارا لما ذكره من انه عالم بمواد الابدان ومواقعها والمعنى وانه اوجدها واوجده خلقا
مستويا بان جعله له ما به يتأتى كماله قال في تفسير قوله تعالى قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه صورته
وشكله الذي يطابق كماله الممكن له وهو المراد بالاستواء هنا لا تساوي الاجزاء فقط ولهذا قال محكما من غير
تفاوت الخ وهو الاختلاف وعدم تناسب ما به يتأتى كماله من القوت مراعى فيه مصالحهم اي منافعهم
تحفظ ذكرها وذلك دليل اي دليل اني يفيد العلم بذلك المذكور اعني كونه تعالى عالما بالاشياء كلها كلياتها
وجزئياتها موجوداتها ومعدوماتها كما انه تناهي العلم علة لوجود الاشياء على هذا المنقل العربي كما
انها في قوله وهو بتسكين هاء هو بعد حرف العطف لغة فصيحة لانه معها بمنزلة كلمة واحدة مضمومة
العين وقرئ بها الائمة بان الكلمة التي مضمومة العين يجوز تسكينها للتخفيف كعضد ورسل قوله
فهو بالنظر اشارة الى ان هذا الجواز غير مختص بالواو ثم ذكر النعمة ثالثة تفنن في البيان حيث
قال في قوله تعالى بيان نعمة اخرى وبدأ بتعداد النعمة الاولى نعمة الايجاد والثانية الحياة المشير اليها بقوله تعالى كيف
تكفرون بالله الاية والثالثة خلق ما في الارض من النعم الدنيوية والاخروية والثالثة خلق ابينا وكل نعمة
من النعم الثلاثة مشتملة على نعم لا تحصى وكون هذه النعمة ثالثة بالنسبة الى المذكور الا فالنسبة الى الوجود
مقدمة على النعم ولعل الترتيب الذكري انه مع ان السوق يقتضي هذا الترتيب الذكري ان الانسان عنور
فانه نظر الى ما انعم الله به عليه حمد حب النعمة على الشكر والفكر في الله تعالى وبطش به ولا ريب انه نعمة الايجاد
والاحياء انعام عليهم والنعمة الثانية على الاولى والثالثة نعمة على ابينا بالذات وعلينا بالواسطة
نعم الناس كلهم ليس بمختص بآدم عليه السلام كما يعم قوله تعالى واذ قال ربك خليفة الاية اذ
بالخليفة آدم عليه السلام كما سيصرح به واشار اليه بقوله فانه خلق آدم المستفاد من قوله جاعل سواء
كان من جعل بمعنى خلق او بمعنى صير قوله انعام عبر بالانعام هنا وقد قال اولا نعمة اذ الخلق وغيره
وصف له تعالى فهو انعام واثره المترتب عليه نعمة يعم ذنبه اما الخلق فظاهر واما اكرامه وتفضيله
الخواص او بالنظر الى انه اكرام الاب اكرام للولد ونعم النعم تجيء الولد مكرما بذلك الاكرام وتسير
في تفسير قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم الاية انه امرهم بالسجود نعمة رابعة عدها عليهم
فكيف بعدها من جملة النعمة الثالثة فالاولى ان يقال هنا فانه خلق آدم وجعله خليفة واكرامه
بذلك انعام الخ واذ ظرف وضع لزمان نسبة اي لزمان نسبة تامة ماضية والقرينة قوله
يجب اضافتها الى الجمل والنسبة في الجمل لا تكون الا تامة وقع هنا اي في ذلك الزمان اخرى اي نسبة
اخرى تامة تركه وضع اذا بين استظرادا لكمال المناسبة بينهما ولكون كل منهما مستعملا في

ثم خلق خلقا مستويا محكما من غير تفاوت واختلال مراعى فيه مصالحهم وسد حاجتهم وذلك دليل على تناهي علمه وكمال حكمته جلت قدرته ووقت حكمته وقد سكن نافع وابو عمرو والكسائي الهاء من نحو فهو وهو تشبيها له بعضد

موضع الآخر ولهذا قيل وهذا هو الغالب في الاستعمال نحو قوله تعالى فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا
كما وضع اذا لزمان نسبة اي نسبة تامة ايضا بقرينة قوله ولذلك يجب اضافتهما وبهذا هو الغالب
في الاستعمال ولذلك اي ولكون وضعهما لزمان نسبة تامة يجب اضافتهما الى الجمل التي وضعت بالوضع
النوعي لافادة النسبة التامة والنسبة الاولى هي النسبة المتضمنة الجملة المضاف اليها والثانية نسبة العامل
ولم يبنيهما على كون عاملهما جملة اذ المراد بالنسبة التامة كما عرفت فلا بد من كون عاملهما جملة وان كان
جزء الجملة هو العامل وحده كما ان المضاف اليه يكون الجملة بحيث فانه ظرف مكان يجب الاضافة ايضا الى
الجملة اسمية كانت او فعلية نقل عن الرضي الظروف الواجبة الاضافة الى الجمل بالوضع ثلاثة لا غير
حيث في المكان واذ واذا في الزمان انتهى وبحث فيه قول ابن الحاجب ولا يضاف الا الى جملة في الاكثر وقوله
وقد جاء اما ترى حيث سهيل طالعا لحيث فيه مضاف الى مفرد وهو سهيل مفعول ترى فدعوى الوجوب
مشكل واطلق الجمل اشارة الى انه اذ يضاف الى الجملة الاسمية والفعلية اذ ليس فيه معنى الشرط واما اذا
فلا يضاف الا الى الجملة الفعلية على الاصح لتضمنها معنى الشرط واستعمل اي اذ واذا للتعليل ناظرا الى اذ
والمجازاة ناظرا الى اذا مثل قوله تعالى ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم الاية اي لاجل ظلمكم وهو معنى حقيقي لها
كما هو الظاهر او مجازي بمعونة المقام وهو ضعيف اذ لا يظهر علاقة بين زمان نسبة ماضية وبين
التعليل وكذا ورد اذا شرطية كما لا يجزم بها في السعة والجزم في قوله واذا تصبك خصاصة فتجمل للضرورة
هذا عند البصريين فانهم ذهبوا الى انه اذا حقيقة في الظرف بمعنى وقت فهو منصوب بما
اضيف اليه بمنزلة الجملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل للظرف من غير اعتبار شرط وتعليق
كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل وقد تستعمل للشرط والتعليق من
غير سقوط معنى الظرف واليه ذهب الاماميون وعند الكوفيين كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط
فاذا استعملت في الشرط لم يبق معنى الوقت وصارت بمعنى ان واذا استعملت في الظرف لا يراد معنى
الشرط واليه ذهب الامام الاعظم ابو حنيفة قيل ولك ان تجعله راجعا اليهما معا لا الى اذا وحدها
الظرف يستعمل للتعليل عند الزمخشري لاستواء مؤدى التعليل والظرف في قولك ضربته لاساءته
وضربته اذا اساء لانك اذا ضربته في وقت اساءته فانما ضربته فيه لوجود اساءته فيه فاجرى مجرى
التعليل كما اشار اليه الزمخشري في سورة محمد وارتضاه شراح المفتاح وكذا استعمل شرطية مع زيادة ما معها وهي
جازمة انتهى ولا يخفى ضعفه ومحلهما النصب ابدا على الظرفية وهذا يشعر انهما لا يخرجان عن الظرفية
ولا يلائم بعض ما ذكر من اذ للتعليل واذا للشرطية مع سقوط معنى الوقت او العكس على اعتبار فليتأمل
ان وانه لا يكون محلهما النصب على المفعولية اصلا ولهذا احتاج الى تأويل كلام يظن انه محله منصوب
على كونه مفعولا به ولهذا قال واما قوله تعالى واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد الاية فلا اشكال بانه قد يكون مجرورا في
نحو يومئذ اذ يتوهم ابدا ناظرا الى الظرفية لا النصب يعني انهما اذا انتصبا محلا فنصبهما لا يكون الا على
الظرفية لا على المفعولية يرشدك قوله واما قوله تعالى الخ وجعل ابدا قيدا للمجموع قوله النصب على الظرفية

سخيف لما عرفت انه قد يكون مجرورا وايضا قد يخرج عن الظرفية فيكون مرفوعا اذا يقوم زيد اذا يقعد
عمرو وحمله على انه اسم ظرف لا ظرف والقول بانه الحكم في الكثرة وحمل تكلف بلا داع فلا عبارة في كلامه سوى
انه يفهم من كلامه انهما لا يخرجان عن الظرفية حين النصب في انهما لا سيما اذا خرج عن الظرفية وتمحض للشرطية
كما هو مذهب الكوفيين وجوابه انه اختار مذهب البصريين فيظهر ضعف ما قيل ان قول المص محلهما النصب
ابدا على الظرفية لا يوافق مذهبا من المذاهب لانه جعل ابدا قيدا للمجموع وقد بان خلافه ويشد ادكانه
فعلى تأويل اذكر الحادث اذ كان الخ فالحادث هو المفعول به لكنه حذف للاختصار واقيم الظرف مقامه
بمعنى انه جعل الظرف دليلا على المفعول لا اقامه مقام عامله حتى يشتمل اعرابه اليه كذا قالوا ولو حمل على ظاهره
وجعل الظرف قائما مقام عامله ومفعولا به توسعا لم يبعد بل يناسب للمبالغة والبلاغة فان ذكر الوقت
يشعر الحادث الذي وقع فيه فيكون ابلغ من حيث ان الوقت اذا استحضر كانت الحوادث حاضرة بتفاصيلها كأنها
مشاهدة عيانا وذهب بعضهم الى انه منصوب على المفعولية بالتأويل الذي ذكرناه واختاره
المص مسلك الجمهور ولما كان الذكر متعلقا بالحادث فلا اشكال بان الذكر ليس في ذلك الوقت فالوقت
ليس ظرفا لاذكر بل الحادث فهو عامل في اذ لا اذكر فقوله وعامله اذكر على التأويل بناء على المسامحة
الا ان يقال ان اذكر عامل في الظرف باعتبار وقوع المفعول به فيه نحو رميت الصيد في الحرم وبهذا
الظاهر يظهر كونه نسبة عاملة تامة ايضا ولو لانه جاء الخ استدلال على كونه المقدر اذكر واذا كان
العامل في الاية قالوا فيراد بالزمان الذي وقع البنيان فيه الوقت المتسع فاذا صح كون المذكور عاملا
فما الباعث الى العدول عنه الى التقدير والكون مضمر وعلى هذا فالجملة معطوفة الخ لان الجامع
بين المسند به في ظاهر والواو لمطلق الجمع فلا يقال ان معنوية الجملة على ذكر ربك في بين قبيل وضع
المظهر موضع المضمر وايضا يبادر بالوقت الامر الممتد الذي يسع البدء المذكور والقول ولا ريب في تكلفه
ولعل لهذا اخره واما اذا كان منصوبا بقالوا فالجملة معطوفة على الكلام السابق عطف القصة
على القصة لكونها متعددة ومتناسبة في الغرض المسوق له وهو بيان النعم على نوع الانسان واما اذا
انتصب باذكر فمعطوف على مقدر يفهم من الفحوى اى احمدوا الله على هذه النعم الجسيمة واذكروا وتذكروا
هذه الانعامات التي لا تحصى واذكروا اما عطفه على بشر الذين امنوا وجعل ما بينهما اعتراضا فبعيد
لفظا فظاهر واما معنى فلانه تحقق نكتة الاعتراض في كل جملة من الجمل المتخللة بينهما غير واضح
ولو فرض تحققها فيها لا احتاج الى تكلف عظيم وتفرد فيه وعن معمر بفتح الميمين وسكون العين
من اكابر اهل التفسير والحديث شيخ البخاري ومسلم رحمهما الله تعالى اسمه ابو عبيدة انه يزيد اى ان اذ
زائدة وقيل انكره الزجاج لان زيادة الاسم نادر فعلى هذا يكون قوله تعالى قالوا اتجعل استئنافا بيانيا جوابا
لسؤال مقدر والملائكة جمع ملأك على الاصل يعني ان اصل ملك ملأك حذفت الهمزة لكثرة الاستعمال
فالتخفيف بحذف الهمزة يناسب كثرة الاستعمال لكن الجمع رده الى اصله فجمع على اصله فقيل ملائكة بالهمز
ولا خلاف في ان اصل ملك ملأك وقد جاء على الاصل شاعر وكره ولست لانسي ولكن لملأك تنزل

في جو السماء يصوب قوله على الاصل اشارة الى رد ما اختاره ابن كيسان فانه قال ان اصله مألك وزنه فعأل
على ان الهمزة زائدة لان تسميتهم بالملائكة لفرط قوتهم وجميع متصرفات م ل ك دائرة مع معنى القوة
والشدة كالملك والمالك واختار المص كونها اصلية والميم زائدة مع كونه مقلوبا من مألك كالشمائل جمع شمأل
على ان الهمزة في شمأل زائدة لمجيء شمل بمعناه ويحمل التشبيه ح في مجرد الهيئة والصورة من غير
نظر الى زيادة الهمزة واصالتها ولو اجرى الكلام على مسلك ابن كيسان فالتشبيه في بابه والشمائل
الجمع لان الجمع بمعنى الجماعة وهو مقلوب مألك من الالوكة فالهمزة مقدمة على اللام والى هذا ذهب
الكسائي والليث والازهري واختاره المص لان معنى مأخذ الاشتقاق وهو الالوكة متحقق فيهم مع اشعار
التعظيم بانهم رسل الله تعالى دون ما اختاره ابن كيسان وان كان معنى القوة والشدة يعم الملائكة ويشتد ما بين
المعنيين فلا جرم انه يحتاج الى القلب وانكر بعضهم القلب وجعله من لاك بمعنى ارسل وكلام يشتهر
لاك بمعنى ارسل اشتهار الالوكة لم يرض به المص ولم يلتفت اليه ولا بناء في القلب قوله على الاصل اذ
مراده بقوله على الاصل كونه همزتها اصلية فلا يجوز القلب وقيل لان اصله ملاك ح ولو جمع لقيل مالك
كادب لكنه بعد القلب صار اصلا ثانيا ولا يخفى بعده لانهم وسائط الخ اشارة الى جواب ما
قيل ان معنى الشدة والقوة يعم الملائكة كلهم وكفاك قوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون واما الرسالة
فلا لقوله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس الاية فالراجح مسلك ابن كيسان فاشار الى الجواب
بقوله لانهم اى الملائكة كلهم وسائط الخ وحاصله ان الرسالة تعم الملائكة كلهم اما بالنسبة الى مبلغي الوحي
فظاهر واما بالنسبة الى غيره فلانهم وسائط بين امر الله تعالى وبين الناس يوصلونه اليهم لحفظهم
في عموم الاوقات ورفع اعمالهم وتصويرهم في الارحام وقبض ارواحهم وتحصيل ارزاقهم وتدبير
امورهم كما قال تعالى والنازعات غرقا الى قوله فالمدبرات امرا انهم رسل الله كافة الخ فيعتبر في
الرسالة معرفة المرسل اليهم الرسول وجه رسالة او كالرسل ان اعتبر ذلك او رسل الله لانهم
وسائط بين الله وبين انبيائه والصالحين من عباده يبلغون اليهم رسالاته بالوحي والالهام
والرؤيا الصادقة او بينه وبين خلقه يوصلون اليه اثار صنعه او كالرسل في وصول اثار لطفه لان
المستغرقين في معرفته تعالى يستغفرون للذين امنوا كما نطق به النظم الحميد فقوله كالرسل اشارة اليه
والقرينة على ذلك قوله فمنهم مستغرقون في معرفة الحق الخ والتحقيق الا تحقق المعنى اللغوي
في بعض الافراد كاف في النقل لا سيما في الافراد الكثيرة وذوي الفضيلة واختلف العقلاء بناء
على مخالفتهم فانه كلما تابع يتبع بما فيه في حقيقتهم اى في اى شئ يتركبون ام لا فذهب اكثر المسلمين
الى انها الخ واشار الى ان بعضهم مع الحكماء لكنه لا يبنيه عليه اجسام اى مركبة من جواهر فردة مادية
ولست بمجردة عن المادة لان عندهم لم يثبت تجرد الممكن من العالم لطيفة هي الشفافة اى عدم
اللون ولهذا العالم غير مرئي ويجيء اللطافة بمعنى سرعة الانفعال الانقسام الى اجزاء متصغرة و
وبمعنى رقة القوام واللطيف ان المراد المعنى الاول وهذا التعريف ظاهر وصادق على الجن فالاول

ان يقال اجسام نورانية كما قال في شرح المواقف وان الجن اجسام هوائية والشياطين اجسام نارية
او الجن اجسام نارية مطلقا ويجيء من المصنف سياق قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا الاية الا ضربا
من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات ثم نتأمل قادرة اي باقدار الله تعالى على التشكل باشكال اي
بصور مختلفة اذ الجواهر العفردة متساوية في قبول الصفات المتقابلة مع شمول قدرة الخالق وهذا هو الظاهر
وهنا مذهب آخر لا يناسب حل كلام المصنف مستدلين اي اكثر المسلمين بان الرسل اي الانبياء عليهم السلام كانوا
يرونهم اي الملائكة كذلك اي بالاشكال والصور المختلفة ولا ريب ان ذلك لا يتعقل الا الاجسام لا الجواهر
المجردة ولا يناسب الاجسام الا الاجسام اللطيفة فثبت المدعي بلا تسهيد والمطلب ظني يكفي فيه مثل هذه
الرواية ولو لم يبلغ الى حد التواتر اللفظي المفيد لليقين وقال طائفة من النصارى ان هذا مردود بهذه
الآية لانها الملائكة قبل خلق البشر بازمنة متطاولة واما كون الارواح مخلوقة قبل خلق الابدان على ما قيل
لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام فغير مفيد اذ النفوس الفاضلة عبارة عن
كونها متحلية بانواع كمال بالكسب حين تعلقها او حلولها بالبدن ولا ريب في عدم تحقق ذلك الكمال
قبل تعلق البدن على انه خبر الآحاد لا يفيد اليقين وكذا الكلام في قوله عليه السلام الارواح جنود
مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر اختلف فيفيد الظن على ان قوله تعالى ثم انشأناه خلقا
آخر يدل ولو ظنيا على حدوثها مع البدن وزعم الحكماء انها جواهر اي قالوا انها مجردات عن
المواد وعن النفوس البشرية وهي العقول العشرة والنفوس الفلكية التي تحرك الافلاك وقالوا
انها غير متحيزة ولا اجسام مركبة من المواد ونقل البعض بقوله وقيل تركيب الانواع الثلثة من امتزاج العناصر
الا ان الغالب في كل واحد ما ذكر ولكون النار والهواء في غاية اللطافة كانت الملائكة والجن والشياطين يحضرون
يدخلون المنافذ الضيقة حتى اجواف الانسان ولا يرون بحس البصر الا اذا اكتسبوا من الممتزج الاخر
التي يغلب عليها الارضية والمائية جلابيب وغواشي فيرون في ابدان كابدان الانسان وغيره من الحيوانات
ظاهره لا يلائم قوله تعالى انه يريكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم الاية فلا تغفل قوله مخالفة للنفوس
الناطقة بيدبها احترازا عن النفوس الفلكية فانها من جملتهم كما سلف في الحقيقة اي بالماهية
اذ النفوس الناطقة وان كانت مجردة وليست بجسم ولا قوة جسمانية لكنها متوقفة في كمالها الى تعلقها
البدن بخلاف العقول العشرة والنفوس فانها ثبت لها حالة منتظرة وتغاير الخواص واللوازم يدل
على تغاير الملزوم قسم شأنهم الاستغراق في معرفته قال تعالى حكاية عنهم وما منا الا له مقام معلوم في
المعرفة والعبادة فعلم منه ان تلك الملائكة متفاوتون في تلك المراتب لا ينحصر ومنها
العليون قد مر تفصيل العليين في تعداد مراتب الجنة وهم حملة العرش ومن حوله قال المصنف في
تفسير قوله تعالى الذين يحملون العرش ومن حوله الكروبيون اعلى طبقات الملائكة واولهم وجودا
ولهذا قال والملائكة المقربون قربا معنويا والكروبيون سادات الملائكة كجبرائيل واسرافيل
وهم المقربون وجبريل رئيس الكروبيين صرح به في سورة النجم من كرب اذا قرب وقال ابن

ومن هنا نكشف خلل ما في بعض الحواشي منه

ساكوتي

مطلب اثبات تغاير الذاتي عند العقلاء للنفوس الناطقة عم بهذا الكلام بناء على مذهب اهل الشرع والسني كلام الحكماء كما لا يخفى منه

٢٩٢

وقال ابن مكتوم في تذكرته بفتح الكاف وتخفيف الواو وكذا صحح وقد من في شرح المواقف في قبيل الالهيات
بتخفيف الياء والمقول لهم الملائكة علويون وملائكة الارض لعموم اللفظ لان الملائكة جمع محلى
باللام ولا قرينة للعهد فيعم جميع الافراد وعدم التخصيص وكون الكلام في خلافة الارض لا يكون مخصصا
اذ لا يلزم من كون آدم خليفة منهم كون هذا الخطاب خاصا بالملائكة والقرينة عدم ذكر منكم ولو كان
الخطاب مخصصا بهم لقيل اني جاعل في الارض خليفة منكم وقيل ملائكة الارض بقرينة كون الارض في
خلافة الارض وقد عرفت ما فيه وقيل ابليس ومن كان معه من الملائكة في محاربة الجن قال صاحب
آكام المرجان في احكام الجان روي ان الله تعالى خلق الجن وامرهم بعمارة الارض وكانوا يعبدون الله تعالى
حتى طال عليهم الامد فعصوا الله وسفكوا الدماء وكان فيهم ملك يقال له يوسف فقتلوه وفي موضع
آخر قتلوا نبيا يقال له يوسف فارسل الله عليهم جندا من الملائكة كانوا في سماء الدنيا كان يقال لذلك
الجند الجن فيهم ابليس وهو على اربعة آلاف فهبطوا فنفوا بني الجان من الارض واجلوها عنها والحقوهم
بجزائر البحر وسكن ابليس والجند الذي كانوا معهم في الارض فهان عليهم العمل واحبوا المكث فيها قال بعضهم
ان ابليس وجنوده اقاموا في الارض قبل خلق آدم اربعين سنة وان الجن عمروا الارض الفي سنة وقيل
اربعين سنة انتهى ولما كان ابليس رئيسا فالمص قد ترجم اكتفاء بالاصل وحيث كان الاجلاء والتفريق
والتفريق واتمامهم قال صاحب الآكام واجلوهم والحقوا بهم اي بجزائر البحر فالاشعار في كلامه حقيقة
وفي كلام المص مجاز وجاعل من جعل اي بمعنى صير كما مر بيانه في قوله تعالى الذي جعل لكم الارض
فراشا الآية وهما اي مفعولاه في الارض وخليفة اولهما خليفة وثانيهما الظرف المقدم والمعنى اني
جاعل ومصير خليفة عظيم الشأن كائنا في الارض فان المفعول في الحقيقة هو العامل المقدر وهو
كائنا وهذا المعنى بناء على ان الجن طينهم الملائكة عالمين بوجود الخليفة غير عالمين بمحل خلافته
فمحط الفائدة الاخبار بان محل الخليفة الارض فيجيء كون خليفة مفعولا اول وفي الارض مفعولا ثانيا وان سلم
كونهم عالمين بمحل خلافته لكنهم لمحبتهم المكث فيها كما نقل عن صاحب الآكام المرجان بفرط شغفهم المكث فيها
نزل علمهم بذلك منزلة عدم العلم به فاخبر اني جاعل خليفة كائنا في الارض بدلكم فقطعا لتمني اقامتهم فيها
فيه حفظ النكتة الرشيقة ظهر ان ما اختاره المص مما يقتضيه المقام ويتم به المرام فلا يرد اشكال الصاحب
الارشاد وتبعا للاوهام ويجوز ان يكون بمعنى خالق فيكون مفعول واحد وفي الارض ظرف متعلق به وانما
اخره لان الاول ابلغ اذ الخلق فيه معنى التقدير والجعل فيه معنى التضمين كما بين في اوائل سورة الانعام وقيل
وقدم الاول لظهوره بقرينة جواب الملائكة فانه صريح في علمهم بشأن الخليفة المستلزم للعلم بوجوده وطريق علمهم
ما سيذكره عن كثب انتهى ولا يخفى ان الجعل في جواب الملائكة يحتمل المعنيين فلا يكون قرينة على احدهما و
الخليفة مطلقا من يخلف غيره وينوب منابه ويتناول لخليفة الله تعالى لم يحتاج الى العناية تسمى البالغ من المعنى
ولو قيل الخليفة من ينوب مناب غيره في امر من اموره كان اقل مؤنة وكذا من يخلف استدرك ان الخليفة فعيل
بمعنى الفاعل والهاء اي التاء عبر عنها بها باعتبار ما يؤول اليه فيه اي الخليفة للمبالغة لا للتأنيث لا طلاقه على

تنبيه تكون اللام للاستغراق العرفي حتى يحمل على جميع الانبياء العظام واما العهد فليس بمناسب في مثل هذا المقام منه

ابو السعود

فيه رد لمن قال بهذا الاحتمال بناء على منه ان الخلق في الارض بناء على انه فيها متعلق بجاعل اي خالق مع ان خلق آدم في الجنة ووجه الرد ان الظرف متعلق بخليفة لا بالمتعلق على او حال من الخليفة لكن بهذا الايهام يقع انه يكون وجها لتأخيره منه

الواحد المذكور نقل عن الرضي انه قال دخول التاء قد يكون لا للمعنى من المعاني بل هو تانيث لفظي كما في غرفة وظلمة
وعمامة وملحفة وهي لازمة تأمل اي لا يحذف اصلا كعلامة التانيث قوله للمبالغة كعلامة فانها تفيد مبالغة
في العلم وهنا تفيد المبالغة في امر الخلافة وتوافقه السياق وجه افادتها المبالغة لان زيادة الحروف تدل على زيادة
المعنى قالوا فلو كانت للتانيث لجاز اطلاقه على الجماعة كما يقال فرقة باغية قوله والمراد منه آدم عليه السلام
رجح ما ذكره لانه كان خليفة الله في الارض اي اول خليفة ولا خليفة قبله ولذكر امر الملائكة بالسجود له في سياق
هذه القصة وتعليم الاسماء له وكان الزام الملائكة به عليه السلام واما قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها
فبالنظر الى ذريته المسببة عنه كقوله تعالى فلما آتيهما صالحا جعلا له شركاء الآية فالاسناد مجاز عقلي
في الآيتين فلا يكون هذا مرجحا لكون المراد به آدم وينبغي ان يعلم ان ذلك يستدعي التكلف في تصحيح
اطلاق المفرد على الجمع دون ما اختاره المص وقوله خليفة الله اشارة الى ان الخلافة من جهة الله تعالى شانه
من جهة اجراء احكامه وتنفيذ اوامره بين الناس وسياسة الخلق كما سيذكره قدس سره لان الحكمة الالهية
تلك الخلافة فان نظام العالم انما يتم بتلك الخلافة واجراء مراسم الشريعة مع عمارة الارض واما الخلافة
الالهية فلم يوجد غيره في الارض فاين هذا من ذاك قوله وكذلك كل نبي استخلفهم الضمير في استخلفهم يرجع الى
آدم قبل جمعه معللا لكون آدم خليفة الله وليس خبر كل نبي كما يتبين اليه بادي النظر حتى يحتاج الى تصحيح ضمير
الجمع الراجع الى كل نبي بجعله من قبيل وما من دابة في الارض الا امم امثالكم انتهى وهذا كلام لا طائل تحته
اذ لو كان خبر الشيخ بلا تكلف لما عرفت من ان ضمير استخلفهم راجع الى آدم عليه السلام واما هم في استخلفهم
فراجع الى كل نبي سواء كان خبرا او لا فالاولى وكذلك كل امراء استخلفهم في وسياسة الناس اي حفظهم
وتكميل نفوسهم باعتقادات صحيحة واعمال صالحة واخلاق مرضية قوله لا لحاجة به دفع لتوهم ان الخلافة
عن الغير انما يكون لعجزه عن اقامة امره اما بالغيبة عن محل اقامته او موته والكل محال على الله
تعالى فازال ذلك الوهم بقوله بل لقصور المستخلف عليهم لانه تعالى في غاية التقدس والتجرد وهم في
غاية التدنس والتعلق فلا يستعدون لاخذ الفيض منه تعالى فيحتاج الى وسط له جهتان جهة التجرد
من وجه وجهة التعلق من وجه آخر ولذلك لم يستنبئ اي لم يجعل نبيا للبشر ملكا لعدم المناسبة
بينهما فان القوة البشرية لا تقوى على رؤية الملك في صورته كما قال تعالى ولو جعلناه اي الرسول
ملكا لمثلناه رجلا كما مثل جبريل في الاكثر في صورة دحية رضي الله تعالى عنه وهذا معنى قوله تعالى لجعلناه
رجلا وسببه ما مر من ان قوتهم لا تقوى به قوله الا ترى ان الانبياء عليهم السلام باجمعهم اي انهم مستعدون
لقبول فيض الله تعالى لانهم اعطوا مصباح السر في زجاجة القلب الزجاجة في مشكاة الجسد وفي
القلب زيت الروح الطيب المنشرح والى ما ذكرنا اشار اجمالا بقوله واشتعلت قريحتهم الى القريحة
اول ماء يستنبط من البئر يقرح وتعب ثم اطلقت على ما يستخرج من العلوم بدقة النظر على ...
الذي هو الطبيعة وهو المراد هنا وحسن اختيار القريحة على الطبيعة يعرفه من له السليقة السليمة مع ان
بحيث يكاد زيتها الخ استعارة تمثيلية توضيحه يعرف مما اوضحناه وقيل شبه قلوبهم بالمصابيح وذوات

الاستعارة مصرحة وجه الشبه ...

وذواتهم بالمشكاة وما اودع فيهم من القوة القدسية بزيت شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية تكفي ٨
من غير نار لشدة لمعانه لم يبين وجه الشبه احالة الى ذهن السامع ارسل اليهم الملائكة للمناسبة في التجرد لكن
رؤيتهم على صورتهم الحقيقية التي خلقها الله عليها مخصوصة برسولنا عليه السلام عند بعض قال
المص في سورة والنجم قيل ما رآه احد من الانبياء عليهم السلام في صورته اي جبريل عليه السلام غير
محمد عليه السلام فانه رآه مرتين مرة في السماء ومرة في الارض انتهى اذ التفاوت بين الانبياء عليهم
السلام امر محقق ومناسبة نبينا عليه السلام بحيث يقوى على رؤية الملك في صورته ظاهرة جلية وعن هذا
قال ومن كان له اعلى [illegible] كما كلم موسى عليه السلام في الميقات اي في طور سينا بلا واسطة ملك فلذا سمي
بكليم الله المراد بالميقات الوقت الذي وقته لمجيئه لكن المراد هنا المكان كما هو الظاهر ومحمدا اي كلم نبينا
محمد عليه السلام في ليلة المعراج حين كان قاب قوسين او ادنى وبينهما بون بعيد لكن قدم ما قدم
نظرا الى تقدم وجوده قوله كما كلم موسى عليه السلام فيه اشارة الى ان التكلم لبعض الانبياء عليهم السلام
جائز والتمثيل بما ثبت بالفعل من بينهم والبعض توسل بذلك دفع اشكال بانه يلزم تفريع بان موسى
عليه السلام اعلى رتبة من سائر الانبياء عليهم السلام غير نبينا محمد عليه السلام حتى من ابراهيم عليه السلام
ولا يخفى عليك ان الكلام في الوقوع لا في الجواز فانه احد لا اظن ان ذلك ممتنع عقلا فلا يتم به الدفع
فالجواب عن اصل الاشكال انه لا مانع ان يوجد في المفضول من الخصائص الحميدة ما لا يوجد في
الفاضل وناهيك قصة سليمان عليه السلام فانه احرز مناقب كثيرة لا توجد فيمن هو افضل منه على انه
لو سلم ذلك لا يبعد فان بعضهم ذهب الى ان موسى عليه السلام افضل الانبياء بعد نبينا عليه السلام
والمسألة ظنية لا يرام فيها الدليل القطعي ونظير ذلك [illegible] مراده توضيح ما ذكره وان يبين ما ذكره
لكن لا يعرف ذلك الا ارباب علم التشريح والمراد بالغضروف اللحمي في رؤوس العظم او خليفة من
سكن الارض وهم الجن اولا ثم ابليس مع جنوده الملائكة ولعل الابهام لذلك في لا يحتاج الى التوجيه المذكور
بقوله لا لحاجة به وايضا هي يعم الجميع لكن خص بآدم لانه اول من سكن الارض بعدهم ولهذا قال او هو
وذريته عطف على قوله آدم اي المراد منه آدم او هو وذريته قوله لانهم يخلفون من قبلهم فيه ان
كون المراد منه آدم وذريته معا بناء على ان المراد الخلافة عمن كان في الارض دون الخلافة من جهته تعالى
والعطف ينافي العموم لكن الاول هو الراجح المعول لان الخلافة من جهته سبحانه بتكميل النفوس وتنفيذ
امره لا يناسب بل لا يصح بالنظر الى عموم الذرية فالاولى ان يعطف قوله او هو وذريته على مقدر بعد
قوله او خليفة من سكن اي والمراد من خليفة من سكن في الارض آدم عليه السلام او هو وذريته ولا يعطف
على قوله سابقا والمراد منه آدم عليه السلام وافراد اللفظ اي افراد خليفة مع ان المراد آدم عليه السلام
وذريته اما الاستغناء بذكره عن ذكر بنيه اي اولاده اي لدلالة ما ذكر على ما حذف كدلالة الحر على البرد في قوله تعالى
سرابيل تقيكم الحر لانه عين الاصل المستتبع فذكر الاصل يدل على الفرع ولو التزاما واستوضح بقوله تعالى
يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الآية فانه ذكره لما دل على انه جعل الخطاب لجميع الامة مع النبي عليه السلام

في قولهم تفرقوا ايادي سبا اي في اصل الاستعمال قبل الغلبة يذكر مفرد هاكم ويراد هو وبنيه كذلك ما نحن فيه فالتشبيه لشهرة ذلك والا فاستعمال ما نحن فيه مقدم بزمان طويل نقل عن الكشف انه استشهاد لان ما نحن فيه ليس من ذلك القبيل لان آدم جاز ان يعبر به عن الكل بوصفه الدال عليه والمعنى كما انه هنالك لان ابا القبيلة اصلهم الجامع كذلك هم ورثوا الخلافة منه فخلافة الاصل الجامع انتهى وعلى كلا التقديرين يندفع الاشكال بان معرفة علم القبيلة فليس فيه الاكتفاء بالاب عن ذكر البنين او على تأويل من يخلف اي على تأويل خليفة بمن يخلف فيراد به من يخلف فلفظة من في معنى الجمع وانه كالمفرد اللفظ فيعم الكل اخره لان اسم الفاعل وان دل على ذات ثبت له المشتق منه لكنه يراد به فرد ما ولا دلالة له على العموم بلا اداة كلام الكشاف فالتأويل بمن يخلف يراد به العموم خلاف الوضع ولا شك في ضعفه بل الشك في صحته او خلقا يخلفكم بالخطاب في نسخة كما في شيخ زاده وفي نسخة يخلف بلا خطاب او خلفا يخلف بالفاء في خلفا في نسخة وبالقاف في اخرى والراجح القاف لان الخلق في الاصل مصدر يطلق على المفرد والجمع وبتقدير موصوف خليفة بما يحتمل الجمع يعم الكل ايضا فيظهر قول الملائكة اتجعل فيها من يفسد الا بلا عناية ذكرت في الوجه الاول وان احتاج الى التوجيه بانه بهذا من قبيل اسناد ما للبعض الى الكل بقي احتمال آخر وهو ان يكون المراد بالخليفة خليفة الله تعالى وخليفة من سكن في الارض معا اما بعموم المشترك او بالجمع بين الحقيقة والمجاز او بارادة ما يطلق عليه لفظ الخليفة فتأمل تعليم المشاورة اي للعباد من الجن والانس ولا يبعد التعميم الى الملائكة وكونه تعليما لنا بالنظر الى وقت النزول والتبليغ الى نبينا عليه السلام فالمعنى ارادة تعليم المشاورة وهي عرض الامور الى اهل الخبرة وان يرجع المستشير والمشاورة لا يجب ان يكون بالاستفهام بل قد يكون بالجزم والخبر كما هو المتعارف في صورة غلبة ظن المشاور واصابة لكنه اخبر صديقه لاستحكام ما ظنه اصابة ولئن سلم ذلك فكلامه تعليم المشاورة لا المشاورة بنفسها فاندفع الاشكال لان الذين اوردوه بعض ارباب الحواشي على الكشاف وتعظيم شأن المجعول انه اريد بالمجعول آدم فامر التعظيم ظاهر والا فالتعظيم بالنسبة الى النوع المجعول لا الى كل فرد فرد بان بشر بوجوده اي الخليفة سكان ملكوته اي الملائكة وكونه هذا تبشيرا لهم مع القول اتجعل فيها الآية بناء على حصول ذلك بعد المكالمة والاطلاع على الحكمة حتى قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وكونه تبشيرا مع كونه تعليما للمشاورة قد مر وجهه فلا تغفل والملكوت اعظم من الملك والتاء للمبالغة فعلوت كجبروت والمراد به هنا السموات والعرش والكرسي والارض وسكانه الملائكة كما اشير اليه ولعله بالخليفة اي وصفه بالخلافة قبل خلقه والظاهر انه لم يقصد به العلم اللقبي واطلاق الخليفة على آدم عليه السلام وغيره اما بطريق المجاز الاولي او بالنظر الى وقت وجوده وفضله والراجح على ما فيه من المفاسد بهذا بالنظر الى ذريته عليه السلام او الى نوعه يسوء الظن اي الملائكة وجواب اي جوابه تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون ايجادا وما يغلب اختار لفظة ما لقصد العموم الى ذوي العقول وغيرهم قال المص في سورة النحل في قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات الآية وما لما

وما لما استعمل للعقلاء كما استعمل لغيرهم كان استعماله حيث اجتمع القبيلان اولى من اطلاق من تغليبا للعقلاء فلا حاجة الى ان يقال فيه تغليب غير العقلاء لكثرتهم شر كثير فليس من الحكمة ترك الخير الذي يحتوي العالم لئلا ينهدم به دور معدودة او لئلا يتألم به سابح في البحر ومسافر في البر ويرشدك الى ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انه اذا قطعت سلم باقي البدن فانه يأمر بقطعها اذ سلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا كذا في المواقف وشرحه فاتضح معنى قوله فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير الى غير ذلك مثل بيان فضل العلم والعالم على العبادة والعابد وبيان ان الخلافة انما تتم بالقوى الثلاثة دون القوة العقلية فقط وان الخلافة غير مشروطة بالعصمة وانما الشرط العلم بالاسماء السبعة وان ما ذكره الزمخشري من صيانة الملائكة عن اعتراض الشبهة في وقت الاستخلاف داخل في قوله الى غير ذلك ولم يذكره المص حتى يطلب له نكتة وعدم ذكره صريحا لو كان محتاجا الى علة لكان الاولى في المتبادر بقوله الى غير ذلك محتاجا اليه اتفاقا القول بانه انما تركه لان الملائكة معصومون عن الاعتراض في جميع الاوقات ليس بشيء لان قولهم اتجعل حمل على الاستكشاف فلو صدر منهم مثل هذا وقت الاستخلاف لحمل ايضا على طلب ازاحة شبهتهم وهذا مع وضوحه طلب الكلام بعضهم تعجب من ان يستخلف مكان اهل الطاعة من اهل المعصية جملة قالوا ام وهي استيناف كانه قيل فاذا قالت الملائكة فقيل قالوا والكلام على السؤال عن سبب خاص او مطلق ترك التأكيد واختير الجملة الفعلية ومفعوله الثاني وهو خليفة محذوف بقرينة ذكره في الاول والظرف الاول متعلق بتجعل والثاني بيفسد وفائدة تكرار الظرف تأكيد الاستبعاد وتقرير الاستغراب واما القول للدلالة على الافراط في العبد فخارج عن صوب السداد وقيل الجعل بمعنى الخلق فيكون من مفعوله ولا يحتاج الى التقدير وهو هنا ليس بمستقيم لان مدار تعجبهم انه يستخلف في الارض لا الخلق من يفسد فيها اذ لا يصح دعوى الاحقية بالخلق منه والحال انهم مخلوقون بل دعواهم الاحقية بالخلافة اللهم الا ان يقال انهم بالغوا فقالوا اتجعل اي اتخلق من يفسد فانه خلقه لا يناسب الحكمة على ما في ظننا فضلا عن الخلافة وانت خبير بان مثل هذه المبالغة لا يناسب هنا وان امكن استخراجه من كلامهم بطريق التلويح والتلميح كما اشار اليه المص في سابق بقوله لا يقتضي الحكمة ايجاده فضلا عن استخلافه ولدفع هذا الاعتبار اختار الشيخ انه كونه الجعل هنا بمعنى التصيير حيث قال تعجب من ان يستخلف الآية ولم يقل تعجب من خلقه اولا وثانيا او صرف النهي الى جعل المفسد في الارض مع قطع النظر عن كونه خليفة لمن يفسد بدا اما اولا فلانه لا حكمة في الخلق اصلاح الارض مما يشوش المعاش قال المص في تفسير قوله تعالى ومن ذريتنا امة مسلمة لك وخصا بعضهم لما علما ان الحكمة الالهية لا تقتضي الاتفاق على الاخلاص والاقبال الكلي على الله تعالى فانه مما يشوش المعاش انتهى ولذلك قيل لولا الحمقى لخربت الدنيا المراد بالاصل حزبا اقبال كلي والملائكة الكرام وغيرهم قبل عن ذلك واما ثانيا فلانهم شاهدوا خلق من يفسد فيها وهم الجن فكيف يظن انهم صرفوا النهي الى محض المفسد قطع النظر عن كونه خليفة او يستخلف بهذا انظر الى كونه خليفة من سكن قبله وهم ابليس مع الملائكة والقرينة قوله تعالى الا انكار اعة فلا ينبغي ان يراد الجن لانهم اهل المعز

يدل عليه قوله فيما سلف فافسد وانها تبعث الله تعالى اي كما انه تعالى من ان يستخلف لعمارة الارض
اشارة الى كونه خليفة الله تعالى وجه التقديم ظاهر مما تقدم   واستكشاف عما خفي من بيانه حاصل
المعنى وكذا قوله واستخبار اذ التعجب يستلزم ذلك وليس هذا اشارة الى كون الاستفهام على حقيقته
اذ المعنى الحقيقي لا يتصور هنا ولهذا حمل التعجب لمناسبته للمقام الا يرى انه الاستكشاف عن الجعل بل عن
عن الحكمة وكذا الاستخبار ليس عن الجعل المذكور لانه معلوم باخباره تعالى بل عما يرشدهم من تركه التي بهرت
اي غلبت تلك الحكمة تلك المفاسد والفتنة من الالغاء والمحو بعلمون ان في جعله خليفة خير كثير وان
تضمن الشر الجزئي ومثل هذا الاستكشاف والاستخبار امر في غاية الحسن والبهاء وبهذا اشار رد الحشوية
حيث استدلوا بهذه القصة على عدم عصمة الملائكة ويجيء التفصيل   وليس باعتراض عطف على
التعجب اي الهمزة ليس للانكار الوقوعي كما زعمت الحشوية فقالوا انهم انكروا الجعل المذكور واعترضوا على الله
تعالى وطعنوا بني آدم فقصد المصنف ردهم صريحا بعد ردهم تلويحا ولم يكتف بالرد ضمنا لبيان علو شانهم وتنزاهة
شانهم عما ادعاه الحشوية ولا طعن في بني آدم وهو ايضا محصية وكونه هذا غيبة مع كون بني آدم في كتم العدم
محل تامل وفي قوله ولا طعن في بني آدم اشارة الى ان قولهم اتجعل الآية بالنسبة الى النوع لا بالنسبة الى آدم عليه السلام
ولو كان المراد بالخليفة آدم عليه السلام   لقوله تعالى بل عباد مكرمون استدلال على عدم عصيانهم بدليل لا يقبل الصرف
عن ظاهره فهو دليل على المعنى الذي حمل عليه قوله تعالى اتجعل فيها من يفسد ايضا ولا مجال للعكس بان يقال
انه لا يدل هذا على عموم الاشخاص ولو سلم ذلك لا نسلم دلالته على عموم الاوقات لان قوله تعالى بل عباد مكرمون
يدل على العموم بدلالة الشيء والمضارع المنفي ظاهر في عموم السلب لا سلب العموم ومما يؤيد ما ذكرنا قوله تعالى لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وغير ذلك من الآيات الدالة على
عصمتهم   وانما عرفوا ذلك الخ جواب سؤال مقدر بانهم كيف عرفوا ذلك فقالوا ما قالوا لانه من الغيب
ولا علم لهم بالغيب فاجاب باجوبة اربعة الاول ما روي عن السدي ان الله تعالى لما قال لهم ذلك قالوا وما يكون
من ذلك الخليفة قال يكون له ذرية يفسد في الارض ويقتل بعضهم بعضا وعند ذلك قالوا اتجعل فيها الخ
قالوا ورجح بعضهم هذا الوجه فقال ولذلك قدمه المصنف لكن يرد عليه ظاهره انه مقتضى اذ في قوله تعالى واذ قال
ربك الآية ان قوله تعالى لهم وقولهم وقعا في زمان بلا توسط شيء بينهما وحمل الوقت على الوقت المتسع خلاف
الظاهر   او تلقفوا من اللوح فانه مكتوب فيه ما كان وما يكون يرد عليه انهم كيف تلقفوا ذلك تلقفوا ايضا
بانهم ذوي خير كثير بغلبة خيرهم شرهم واعتذروا بانه يجوز ان لا يكونوا ماذونا بمطالعة هذا وهو تكلف وفيه
ايضا تكلف آخر وهو ان جميع الملائكة ليس لهم مطالعة الى اللوح بل المتكفل بالنظر فيه اسرافيل عليه السلام
كما قيل او بعضهم من اعلى الطبقات فيجب العناية بان يقال انه تلقف البعض وسماع الآخرين   او
استنباط مما ركز في عقولهم حين ورد الاشكال عليه بانه من اين ارتكز في عقولهم ذلك ان يخلق الله تعالى
العلم الضروري فيهم ذلك انه يقول في اول الامر ان الله تعالى خلق فيهم العلم الضروري بان يكون للخليفة
ذرية شانها ذلك الفساد فاي حاجة الى القول بالاستنباط المذكور ثم الاعتذار بذلك ولا ريب في ان العلم

الا ان يقال انه على طريق
الغيبة وليس غيبة حقيقة ولذا
قال على وجه الغيبة منه

اذ بهذه الآية يستدل على
الجزاء عصمة الملائكة بنات الله تعالى
فلا يختص بطائفة دون طائفة فلا يعارض
ان عبادا جمع منكر لا يفيد الاستغراق
كما صرح به ائمة الاصول منه

سالكو

١١

في ان العلم الضروري غير اخبار الله تعالى الذي ذكره المصنف اولا واختاره وهذا احسن من الوجوه التي ذكرها
المصنف اذ لا يرد عليه ما يرد عليها فانه جاز ان يخلق الله تعالى فيهم العلم الضروري ان بني آدم مفسدون
في الارض حين قال لهم اني جاعل في الارض خليفة بلا توسط استخبار واخبار فاتحاد زماني الشرط والجزاء
ظاهر بلا تكلف فيرد على الاستنباط المذكور مع ما سلف ان الانبياء عليهم السلام معصومون ايضا فيحتاج في دفعه
الى ان يقال المراد بالعصمة عدم خلق الله تعالى الذنب في العبد عند اهل السنة وهي اكمل في الملائكة حيث
لا يصدر منهم الزلات مع ان ترك الاولى صدر من الانبياء عليهم السلام مع ان عصمتهم قبل النبوة مختلف فيه
دون ما ذكرناه من العلم الضروري وقد عرفت ما في التلقف من اللوح وان كان مدفوعا وتمام الاستنباط
المذكور سيتضح في قوله الآتي وكانهم علموا ان المجعول خليفة ذو ثلث قوى الخ فلا يرد انه المدعي صدور
سفك الدماء مع خصوصية الفساد وليس بلازم مما ذكره فلو عممت لتحاشى في توضيح اجمل هنا ولم يفصل
احترازا عن التكرار   او قياس الخ قياس الغائب على الشاهد مستحسن اذا كانت العلة مشتركة
وهنا كذلك لاشتراك الثقلين الجن والانس في الابتلاء بالقوة الشهوية والغضبية الاولى تؤدي
الى الفساد في الارض كالزنا والثانية تؤدي الى سفك الدماء والاستعلاء فلما شاهدوا الجن انهم تعاطوا
للافساد والقتل للقوتين المذكورتين قاسوا الانس عليهم لتحقق القوتين فيه ايضا ثم نقل ما وجه
آخر وهو انهم لما سمعوا لفظ خليفة فهموا منه ان في المجعول من يفسد اذ المقصود من الخلافة الاصلاح
وهنا ضعيف لان الخليفة لا سيما خليفة الله تعالى المقصود الاعظم تكميل النفوس وتنفيذ الاحكام وسلم ان
الاصلاح مقصود لكن المتبادر الاصلاح اولا الا الاصلاح بعد الافساد والقتل والعناد والخلاف فلا دلالة
على ذلك اصلا وكيف لا وهم يرجون الخلافة ويدعون انهم احقاء بالعلم باسماء الاشياء فكيف فهموا من
لفظ الخليفة ذلك ولو اراد بان الخليفة مع ابتلائهم بالقوتين المذكورتين فهو عين ما سبق ولا مدخل
للفظ الخليفة في ذلك وايضا يرد عليه انه لو سلم ذلك فما فهم من الخليفة صدور الذنب من نوع بني آدم
وليس بمطلوب والمطلوب صدور القتل وخصوص الفساد منهم وليس بمفهوم وان تشبث بمثل ما ذكر
سابقا فمراجعه فيكون تطويلا بلا طائل واما ما قيل في رد ذلك من انه يجوز الخلافة لدفع فساد
من بقي من الجن في الجزائر بعد تفريق الملائكة فيها او يكون اصلاحا لفساد تقتضي الارض بانبات الاشجار
وشق الانهار فلا يخفى وهنه لانه يوهم ان الملائكة لا يقدرون ذلك مع انه سلم اولا انهم دمروهم وفرقوهم
ولانه يشير بتسليم ان الخليفة يفهم منه ما ذكروا القتل ونحوه خلافه ولان المقصود الاهم تكميل النفوس
وتنفيذ اوامره تعالى وقصر المراد من الخلافة على عمارة الارض على ما فهم منه مبالغة في غاية من القصور
انواع من الفسك لكن فرق بينها فقيل فالسفك في ذكر الدماء بعد السفك اما تجريد او تاكيد او
بيان الاشارة الى ان لم يقل انه جزء من مفهومه والشيء في الصب عن القربة ونحوها مما يوجب العنف في
تفريق الماء وكذلك السفح فالسنن بالشين المعجمة والسن بالسين المهملة كلاهما بمعنى واحد وقيل
في الصحاح وكذلك سن الماء على وجه التراب سنا اي ارسله ارسالا من غير تفريق فاذا فرقه في

ولو فهموا ذلك من الخلافة لزم ان يكونوا
راضين ان يكونوا خلفاء على اهل
الفساد وسفك الدماء منه

عنزاده

الصب قد بالشين المعجمة حال اى من الفاعل فى الجعل ومثل هذا يدل على هيئة الفاعل بهيئة الحال
وحدها لامع المادة اى المقارنة بتسبيحهم مع الحمد نحو جاءنى زيد والشمس طالعة والهيئة المقارنة
بطلوع الشمس مقررة اى مؤكدة لجهة الاشكال والسؤال وليس انه حال مؤكدة كقولك احسن الى
اعدائك وانا الصديق المحتاج قوله وانا الصديق الخ جملة حالية مقررة لجهة الاشكال ويحتمل ان يكون
الاستفهام هنا للانكار الواقعى دون التعجب فلا تطيح بكون جملة حالية مقررة للانكار ولا يفهم مقصوده
وجه التقرير بيانه انه فيهم ماينافى الخلافة وهو افسادهم وفى الملائكة ماهو سبب الاستخلاف وهو العصمة
والمعنى اى وحاصل المعنى استخلف عصاة اى المراد بالافساد وسفك الدماء العصيان مطلقا
كناية والتخصيص لمذكور لبيان كمال قبحه وكذا اشار بقوله ونحن معصومون الى ان قولهم ونحن
نسبح كناية عن عصمتهم احقاء بذلك هذا مفهوم من النحوى وبه يحصل المرام وهذا الدعوى منهم
بناء على ما علموا من احوال بنى آدم فلا كذب وقوله استخلف عصاة بنادى على انه حمل قوله اجعل
من يفسد على معنى اجعل من يفسد خليفة دون على معنى اخلق من يفسد فظهر ضعف ما قيل ان عبارة
العلامتين محتملة لهذا المعنى كما هى محتملة لتقدير خليفة وانما عزة قوله الآتى لا يقتضى الحكمة ايجادها
والمفهوم لا يعارض المنطوق واحقاء جمع حقيق بمعنى جدير كاصدقاء جمع صديق والمقصود
منه اشارة الى الجواب عن استدلال الحشوية ايضا على عدم عصمة الملائكة ولقد بالغ طاب الله ثراه
فى الجواب عن استدلالهم فذكره مرة بعد اخرى قوله الاستفسار اشارة الى ان المراد بقوله فيما مر الاشكال
الاستخبار والاستكشاف لا الشبهة والتردد كما اشار اليه اولا بقوله والاستكشاف فلا وجه لما قيل فيه تصريح
بانه قولهم ناشئ عن اعتراض الشبهة كما انه قوله فيما سبق وبزيح شبهتهم صريح فى ذلك وهو لا يليق بشانهم
على انه لو حمل الشبهة على التردد فى الحكمة لم يبعد عما رجحهم اى عن سبب ترجيحهم او عن سبب
رجحهم على انه ما مصدرية او موصولة قوله مع ما هو متوقع حال اى مقارنين لما هو متوقع منهم وهو
العصيان والطغيان وهذا هو الملائم للسوق والاستغناء وبين وهو المعرفة والطاعة كما يدل قوله فيحق
نعم ما هو متوقع منها وهذا ضعيف لمخالفة السوق ولان التوقع فيما يأتى من القوة العقلية لانهم على
الملائكة متعلق برجحهم والظاهر عليهم لكنه اظهر لوصفهم بالعصمة فى الاستغناء متعلق برجح الفضلا لا التعجب
والتفاخر المذمومان لدليل دل على برائتهم عن مثل ذلك الامر القبيح وكانهم علموا علما ضروريا او
تلقفا روحانيا الظاهر كانه هنا للتحقيق كما جوز الزجاج والكوفيون وهو الموافق لقوله سابقا وانما عرفوا
ذلك او للظن والكلام على عادة العظماء او لعدم الجزم فى خصوص ذلك العلم لكنه ضعيف لما عرفت
من انه قوله وانما عرفوا ذلك الخ اجمال وقوله وكانهم علموا الخ تفصيل له وعلى هذا لم يذكر هنا
منشأ علمهم بذلك اكتفاء بما ذكره فيما سلف كما لم يذكر هناك منشأ فيهم خصوص الفساد وسفك
الدماء
تؤديان الى الفساد نحو الزنا واخذ مال الغير وتناول اكله وسفك الدماء بسبب اثارة
القوة الغضبية وفى الكلام لف ونشر مرتب وهذه الاحوال من مقتضيات القوتين اذا خليتا وطبعهما

وطبعهما ولهذا وقع الاستخبار عن وجهه وعقلية تدعو الى المعرفة باعتبار قوته النظرية والطاعة
باعتبار قوته العملية فى شرح المواقف والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه يحتاج
الى قوى ثلثة احديها القوة التى بها تعقل ما يحتاج اليه فى تدبيره وتسمى قوة عقلية ملكية وثانيها
القوة التى بها يجذب ما ينفع البدن ويلائمه وتسمى قوة شهوانية بهيمية وثالثها ما تدفع ما يضر
البدن ويولمه وتسمى قوة غضبية سبعية ونظروا اليها مفردة اى نظروا الى القوى الثلثة مفردة اى
غير مجتمعة الاوليان مع الثالثة اجتماعا بحيث لا يكون القوتان مهذبة مطواعة للعقل ولا يريد نفى الاجتماع
مطلقا اذ علمهم بانه له ذو ثلث قوى بأجمعها فانه يقتضى الاجتماع لا محالة لكن لم تكونا مهذبين مطواعين
للقوة العاقلة فكأن اجتماعها كلا اجتماع لعدم ترتب فائدة الاجتماع عليه فنزل وجوده لعدم غنائه منزلة
العدم كسائر الموجودة المنزلة منزلة العدم لعدم غنائه فلا اشكال اصلا وقالوا اما الحكمة فى
استخلافه الخ حمل السؤال بالآخرة على الاستفسار عن الحكمة فى الاستفهام على حقيقته اختيار ولفظة ما
الموضوعة للسؤال عن الجنس والماهية لانه خفى عليهم جنس الحكمة التى غلبت تلك المفاسد فسألوا عنها
والمعنى وكانهم قالوا اما الحكمة اى اى اجناس الحكمة المرجحة وهو باعتباره جملة حالية مقررة لما سبق
قوله لا يقتضى الحكمة ايجاده لتقوية ما ذكره لا لانه حمل الجعل على معنى الخلق كما فهم ذلك من كلام بعضهم
لانه قوله فى مواضع عديدة يستخلف وقوله هنا ما الحكمة فى استخلافه صريح فى الحمل على معنى التصيير وايضا
قد عرفت انه تعجب الملائكة من خلق من يفسد بلا ملاحظة الخلافة ليس بمستقيم ولو كان مراده ما قيل
لقال ما الحكمة فى خلقه ثم ما ذكره المص هنا حاصل المعنى لا حل المبنى ولله دره حيث اشار الى لطائف
عديدة فى مواضع متفرقة فقال اولا تعجب فاشار الى ان المسؤول عنه هو الجعل فوجد المراعاة لقاعدة انه
المسؤول عنه يلى الهمزة وقال ثانيا واستكشافا عما خفى فاشار الى ان السؤال عن الجعل باعتبار حكمة
لا باعتبار ذاته وقال ثالثا واستخبارا عما يرشدهم فاشار الى ان سؤالهم سؤال استرشاد لا تعنت والعناد
وقال هنا ولا طعن تاكيدا لذلك وحين قال قالوا اما الحكمة الخ لما قال هناك عما خفى عليهم من الحكمة ولا ريب
ان الاستفهام لا تعدد لذكره فى النظم الجليل فلا جرم انه ما ذكره حاصل المعنى وغفلوا عن مثل العقد
عدم خلو الله تعالى العلم الضرورى بذلك لانه يبعد السؤال المذكور وليظهر فضل آدم عليه السلام
الجواب عن سؤالهم ولعلهم لم يثبتوا هذه الاهل الصلاح من الجن والا فكيف ذهلوا عما ذكر فانه تهذيب
القوتين وكونه كل واحدة منها مطواعة للقوة العقلية متحققة فى الجن لكن عدم مشاهدتهم ذلك
بعيد ولو حمل الكلام على الاغلب الاكثر لكان احسن واولى ولو بنه عليه المص لكان احرى كالعفة وهى
هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور والجمود والشجاعة وهى هيئة القوة الغضبية المتوسطة
بين التهور والجبن والعفة فضيلة القوة الشهوية وطرفاه رذيلة وكذا الشجاعة ايضا
ويراد بالقوة العقلية الحكمة وهى فضيلتها والجربزة والبلاهة رذيلة القوة العقلية ولم يشبه
عليها لظهوره ولان اشتمال الملائكة فى القوتين دون العقلية فلم يتعرض لبيان كمالها ونقصانها

ولان القوة العقلية انما يتصور الافراط المذموم في القوة العملية منها دون النظرية فان هذه القوة
كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى كذا في شرح المواقف ولعل لهذا لم يتعرض لها   ولم يعلموا
ان التركيب اى تركيب القوة العقلية مع القوى الشهوية والغضبية اى جمعها معها او التركيب
من اجزاء مختلفة وقوى متباينة وانت خبير بان تعرضنا لتركيب من اجزاء مختلفة مما لا يلايم المقام
كالاحاطة بالجزئيات اى بالجزئيات المادية المتغيرة وفي اختياره الاحاطة تنبيه على ان الملائكة
وان كان لهم ادراك بالمحسوسات الظاهرة لكونهم ذوى الحواس السليمة عند اهل الشرع لكونهم
اجساما ولو لطيفة دون جواهر مجردة وقد ورد في الخبر الشريف ان الملائكة تتأذى مما يتأذى به
بنو آدم وقوله عليه السلام لا يدخل الملائكة بيتا فيه كلب الا انهم لفقدان القوة الشهوية ليس
لهم ادراك بالماكل والمشارب والمناكح والملابس ولذائذها ومرها ولما انتفى ادراك تلك الجزئيات
انتفى الصفات المأخوذة من تلك الجزئيات وكذا حفظ الحقوق مع سترها منزلة واقربائه وفي
جميع معاملاته من ثمرات القوة الغضبية المفقودة في الملائكة مع انها من اشرف الامور في نظام
العالم وفي الخلافة ومن ذلك قهر الاعداء والاستيلاء على اللصوص وقطاع واقامة الحدود وحفظ
الموجود ولا يكون كل من ذلك الا بالقوة الغضبية   واستنباط الصناعات اى الحرف وكيفية الآلات
كالقلم للكاتب والقدوم للنجار والابرة للخياط وسيأتي توضيحه ان شاء الله تعالى واستخراج منافع الكائنات
اى الموجودات من السموات وما بينهما من الكواكب والارض وما عليها من غرس الاشجار وتحصيل الثمار
ونقل المياه وحفر الآبار وكرى الانهار وغير ذلك مما لا يحصى ولا يستقصى ولا يمكن تحصيل ذلك الا بالقوى
التي تحققت في بني آدم دون الملائكة قوله الذي هو المقصود من الاستخلاف اذ به يتم تكميل النفوس وتنفيذ
امر الله تعالى وعمارة الارض الاولى ان يقال الذي هو فائدة الاستخلاف بدل هو المقصود   والى ان
كانه قيل انه كان ينبغي ان يبين الله تعالى ذلك للملائكة حتى يندفع في صدورهم من الاختلاج والاضطراب
فاشار المص الى انه تعالى بينه اجمالا بقوله قال انى اعلم ما لا تعلمون مؤكدا بتأكيدات ايراد الجملة
الاسمية وحرف التحقيق وتقديم المسند اليه على الخبر الفعلي اما الاهتمام في جواب لسؤال الذي يستحسن
تأكيده او لكمال العناية بشان الجملة او للمبالغة في تحقق مضمونها واما القول بانه لتنزيلهم منزلة
المنكر لما اعترض لهم من الشبهة التي لا ينبغي ان تعرض فهو من طغيان القلم فان ساحتهم مبرأة عن مثل
هذا التنزيل الذي لو تحقق في احد ما لكان كفرا وقال ابو البقاء وغيره ان اعلم هنا اسم تفضيل بمعنى عالم
فما في محل جر بالاضافة او منصوب باعلم ولم ينونه لعدم انصرافه باجماع النحاة وقيل اعلم على بابها
والمفضل عليه محذوف اى اعلم منكم وما منصوبة بفعل محذوف دل عليه اعلم اى علمت ما لا تعلمون كذا
في اللباب والاحتمال الراجح الخالي عن التكلف كون اعلم فعلا مضارعا وما مفعول به سواء كان موصولة
او موصوفة والعائد محذوف لرعاية الفواصل فهي اما عبارة عن الاشياء كلها ان ما كان للاشارة الى
ما هو المقصود اعني علم ما هو من دواعي الخلافة كانه قيل انى اعلم ما لا تعلمون من دواعي الخلافة لانى

لانى اعلم كل شيء من الغيب والشهادة فمن هو هذا شانه فهو عالم بدواعي الخلافة وبمن هو يليق بالخلافة
او عبارة عن دواعي الخلافة فقط بقرينة المقام وهذا هو الاوفق بتقرير المص وما ذكرناه ابلغ في تحقيق
الجواب والله اعلم بالصواب   والتسبيح تبعيد الله تعالى اى اعتقاد تنزهه وتقدسه عن السوء
والا فهو بعيد وتعالى منزه عن السوء في الازل فما معنى تبعيده وانت خبير بان قائل الجملة الخبرية مع
معتقد مضمونها اذ الكلام الخبري يلزمه الحكم الذهني مطلقا وهذا قريب ما قيل اى الحكم بنزاهته وبعده
عنه والتلفظ بما يدل عليه وكذلك التقديس وزاد القرطبي فيه على وجه التعظيم وتركه المص لانه بلا تعظيم
لا يكون تسبيحا نقل عن الراغب السبح المر السريع في الماء والهواء يقال سبح سبحا وسباحة واستعير لمر النجوم
في الفلك ولجرى الفرس والتسبيح تنزيه تعالى واصله المر السريع في عبادته والى هذا اشار المص بقوله
من سبح الخ لكن ذكر الارض دون الهواء عكس ما في الراغب وترك المر السريع فبين كلامه وكلام الراغب
نوع مخالفة ويمكن التوفيق بينهما بعناية قوله من سبح وقدس من الثلاثي والرابعة اى صار ذا
بعد فالهمزة للصيرورة يقال قدس بتشديد الدال ولما امكن ان يتوهم ان معنى الثلاثي غير
مراع فيه ازال ذلك بقوله لان مطهر الشيء مبعده عن الاقذار سواء كانه قذرا قطعيا اولا
فتطهير من قبيل ضيق فم البئر   وبحمدك في موضع الحال والباء للملابسة وعاملها المقدر
كانه قيل نقول ملتبسين بيان حاصل المعنى لا تقدير العامل وهذا البيان يقتضي ان يكون التسبيح
والحمد في زمان واحد في جعل احدهما بالمقال والآخر بالحال او زمان نهاية التسبيح بداية الحمد قال
في اوائل سورة حم المؤمن وجعل التسبيح اصلا والحمد حالا لان الحمد مقتضى حالهم انتهى وفيه نوع
مخالفة لقوله تعالى وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون فالاولى ان يقال لان التحلية بعد التخلية
تدل على ما الهمتنا الخ كونها مصدرية اولى من كونها موصولة اما لفظا فلاستغنائه عن تقدير
الضمير واما معنى فلان الحمد على الانعام اولى من كونه على النعمة ولما كان التسبيح مسبوقا بالمعرفة
قال على ما الهمتنا معرفتك والم يذكر في النظم وفيه اشارة الى ان معرفة الملائكة بالحدس وليس
باستدلال   تداركوا به استيناف لبيان تقييد التسبيح بالحمد وانهم اظهروا العجز عن ذلك
بدون توفيق   ونقدس لك نطهر نفوسنا اى التقديس بمعنى التطهير لكن بمعنى تطهير النفوس
لا بمعنى تنزيه الله تعالى عن السوء   والتطهير عن الذنوب احترازا عن التكرار لا يقتضي سبق الذنوب لما عرفت وقوله
اى لتحصيل مرضاتك لا لتحصيل ثوابك اذ لا ثواب لهم   كانهم قابلوا لعدم الجزم بذلك قال
كانهم الفساد المفسر بالشرك بناء على انه المتبادر لكونه فردا اكمل عند قوم وان كان النعيم اتم
لدخول الشرك فيه دخولا اوليا بالتسبيح متعلق بقابلوا اذ التسبيح لكونه تنزيها له تعالى عما لا يليق
والشرك ابعد ما لا يليق ناسب تقابله بالافساد   وسفك اى قابلوا سفك الدماء الذي بغير
حق ولذا قال الذي هو اعظم الافعال اه اذ لا اعظم من القتل بعد الاشراك بالله تعالى   وقيل
نقدسك اى المفعول ليس بمحذوف كما في الاحتمال الاول بل هو الضمير واللام زائدة لتحسين

في روعه ان اللفظ الفلاني يدل على المعنى الفلاني بلا اسماع لفظ وهو الذي سماه الشيخ ابو منصور
الالهام الضروري وبه يحصل الفرق بين الوجه الاول وبين هذا الوجه وقيل والفرق بينهما ان الاول
يكون بدون مباشرة الاسباب والثاني يكون معه وهو ضعيف اذ علمه اولى لا تقيد في علم الكلام ان بدونه
الشيء لا يقتضي العلم به لجواز توقفه على امور اخر غير النظر والفكر ولا يجزم حصوله بدون مباشرة الاسباب
الا ان يقال ان المراد بالعلم الضروري هنا ما لا يتوقف حصوله على امور اخر وقيل الفرق بينهما ان خلق
العلم الضروري فعله تعالى بالذات والالقاء في روعه بواسطة الملك وانت خبير بان الملائكة لا يتيسر لهم
معرفة جميع اسماء المسميات فكيف يكون الالقاء بواسطة الملك فالوجه الاول هو المعول والروع بضم
الراء والعين المهملة القلب او موضع الخوف منه او سواده والذهن والعقل كذا في القاموس والمراد
هنا القلب نفسه اعلم ان الواضع للكل هو الله تعالى ويوقف عباده عليه واليه ذهب ابو الحسن الاشعري
او هو ارباب الاصطلاح وهو البشر آدم او غيره وهو مذهب المعتزلة ويسمى مذهب الاصطلاح او هو الله تعالى
لبعض الاشياء والباقي ارباب الاصطلاح ويسمى مذهب التوزيع والظاهر من الآية مذهب الشيخ ابي الحسن
ولهذا استدل بهذه الآية لكنه نوع اشكال في الالفاظ المشترك بناء على هذا المذهب وانما اخره
اذ خلق علم ضروري بها انسب بالمقام اذ الالقاء في الروع يجتمع مع التوحيد واعمال سبب
كما يؤيده مقابلته بالعلم الضروري فمن قال فيه نظر لان اعمال السبب الا خبار لا يجامعه لان المراد
الالهام فلم يراع الترتيب في اضاع المقابلة قوله الآتي والهمه معرفة ذوات الاشياء اشارة الى الوجه
الاول وتنبيه على رجحانه ق ولا يفتقر اي على الوجهين الى سابقة اصطلاح رد لما ذهب اليه
اليه ابو هاشم انه لا بد من تقدم لغة اصطلاحية واحتج عليه واحتج على انه لا بد وان يكون الوضع
مسبوق بالاصطلاح بامور منها ان قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها يقتضي اضافة التعليم الى الاسماء
وذلك يقتضي في تلك الاسماء انها كانت اسماء قبل ذلك التعليم فاذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة
قبل ذلك التعليم والمصنف اجاب بطريق المنع كما قيل والظاهر من كلامه انه رد بطريق الاستدلال اذ حاصله
انه لو افتقر هذا التعليم الى اصطلاح سابق لافتقر تعليمه الى اصطلاح آخر فيتسلسل الاصطلاحات او تدور
ولم يذكر الدور لانه يستلزم التسلسل وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم وبين في بيان التسلسل ان الاصطلاح لا
يكون بالتكلم ويرجع الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل ولو سلم توقفه عليه فيجوز ان يعرف القدر
المحتاج اليه في الاصطلاح بالترديد والقرائن كما يشاهد في الاطفال لو كانت سابقة اصطلاح مصدر
كالعافية اي سبق اصطلاح ق والتعليم فعل هو تفسير للتعليم الدال عليه علم كما هو عادته لكنه يتضمن
جوابا عن اشكال بان خلق العلم الضروري او الالقاء في القلب ليس تعليما لان المتعارف المتداول
في التعليم القاء الالفاظ الى السامع يشار الى دفعه بان التعليم فعل مطلقا سواء كان ذلك الفعل القاء الالفاظ
في السامعة وهو المتعارف بين الخلق او القاء المعنى في القلب او خلق العلم الضروري وليس يختص
بالاول بقي الكلام في ان التعليم حقيقة في هذا المعنى او مجاز والظاهر من كلامه انه حقيقة في هذا المعنى

١٦

اللفظ وتقوية المحل نقل عن الكشف انه قال ان الزمخشري جعلهما مترادفين اصلا ونقلا والاشبه تعالى وهما
وان رجعا الى نفي النقصان بالنظر الى التسبيح الى ان العارف الى المستطاع في التنزيه ولم يتركه فانه على حسب
المعرفة وفي التقديس الى ان الذات الكاملة التي لا يمكن ان يتصور ما يدانيها لها الطهارة عن كل سوء يطلق
عليه لفظ دال عليه او لم يطلق لوحظ في الاول العارف وفي الثاني المعروف وفي قولهم هذا لطيفة اذ جعلوا
سفلة الدما ونهاية الافساد وقابلوه بالتقديس الذي هو نهاية التنزيه فترقي من العرفان الى المعروف
وحاصله ان التسبيح تنزيه الله عما لا يليق به والتقديس تنزيهه في ذاته على ما يراه لا يقابنفسه فهو
ابلغ ويشهد له انه حيث جمع بينهما اخر نحو سبوح قدوس انتهى وقد عرفت ان معنى تنزيه الله تعالى عما
لا يليق اعتقاد ذلك بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم والا فهو تعالى منزه عن السوء في الازل فلا معنى
لتبعيده عنه فالفرق المذكور خفي وجهه وما ذكره الزمخشري واختاره المص احسن على ان الفرق موقوف
على النقل من الثقات والزمخشري موثوق به في نقل فلا جرم ان الترادف هو الراجح وعلم آدم الاسماء
كلها عطف على قال والمناسبة بين المسندين ظاهرة فان هذا تفصيل ما اشير اليه في الجواب الاجمالي
مع اتحاد المسند اليهما اما بخلق علم ضروري بتلك الاسماء فيه اي في آدم عليه السلام علما تفصيليا
باسماء جميع المسميات واحوالها وخواصها اللائقة بكل منها اي خلق العلم الضروري في آدم باحوال
الاصوات والحروف واسمها وخلق له العلم الضروري بان اي لفظ على اي معنى يدل كما ذهب
اليه الآمدي ولما كانت القوة الذائقة التابعة للقوة الشهوية مفقودة في الملائكة وكذا القوة الباطنة
والشهوية والغضبية مفقودة فيهم فلا يتحقق الاحاطة بجميع الجزئيات فيهم وما نقل عن الشيخ ابي
منصور من الالهام الضروري اما بديهي او مدرك بالحواس ولو كان كذلك لشاركهم الملائكة فيهم فلا بد
ان يكون بالالهام او بارسال ملك من الله تعالى سوى الملائكة الذين كلفهم بالانباء والالهام صنع الله تعالى
فما قيل فان القول بانه لا بد ان يكون بالالهام او ارسال ملك يفضي الى عدم تفضيل آدم عليهم فان الفرق كما عرفت
هي تفرقة للمص للاحاطة بالجزئيات وعدم الاحاطة بها بسبب وجود القوى فيه دونهم فيجوز ان يقال ان
الملائكة مستعدون لتعليم تلك الاسماء ايضا بالالهام او ارسال ملك كذلك غاية الامر انه تعالى علم ادم
عليه السلام دونهم وبهذا القدر لا يظهر الوجه كما اشار الشيخ بقوله لشاركهم الملائكة وقيل فقد ان
القوة الذائقة غير ثابت بل روي ثبوت الاكل للملائكة قال ابن جنغاله في الشجرة المنهي عنها انها
شجرة الخلد التي يتناول منها الملائكة كما ذكره صاحب التيسير انتهى وانت خبير بان فقد ان القوة الذائقة
معلوم بفقدان القوة الشهوية والانكار مكابرة واما الاكل من تلك الشجرة فيجب حمله على تناول
العلم بناء على ان المراد من الشجرة شجرة العلم قال الفاضل عصام الدين رأيت في بعض التفاسير
ان شجرة العلم تعلق في قول المص والشجرة هي الحنطة وسيأتي تمام التفصيل ان شاء الله تعالى على ان
كلام ابن جنغاله ليس الاكل مذكورا فيه على ما نقله القيل بل التناول ذكر فيه ولو سلم ذكر الاكل فيجب
الحمل على ما ذكرناه لانه ليس لهم قوة شهوية ولا اكل ولا شرب كما هو قول اكثرهم بل كلهم او القائل

العام مشترك بين المعاني الثلثة اشتراكا معنويا الا يرى ان السلف يسمى اباء التعليم مع ان تعليمهم بالكتابة
ويسمى ايضا التعليم ما هو بالاشارة ويحتمل ان يكون مجازا في الاخيرين لكنه غالبا اراد به تعميم التعليم
الى الصورى والحقيقى ايضا والا فالتعليم حقيقة فعل يترتب عليه العلم بلا تخلف عنه اذ الاثر لا يتخلف
عن المؤثر كما في الكسر والانكسار قيل اختلف في ان المطاوع هل ينفك عن مطاوعه بفتح الواو مطلقا
او في بعض المواد او لا ينفك اصلا فعلم هل يستدعى التعلم او لا فقيل يستلزمه وقيل لا يستلزمه فعلى الاول يكون
الفاء في نحو اخرجته فخرج للتعقيب في الرتبة لا في الزمان ولا يقال اخرجته فما خرج الا مجازا وعلى الثاني
تكون الفاء للتعقيب ويكون اخرجته فما خرج حقيقة واختار السبكي التفصيل بقال علمته فما تعلم ولا يقال
كسرته فما انكسر والفرق ان حصول العلم في القلب يتوقف على امور من المعلم والمتعلم فكان علمته موضوعا
للجزء الذى من المعلم فقط لعدم امكان فعل من المخلوق يحصل به العلم ولا بد بخلاف الكسر فان اثره لا واسطة
بينه وبين الانكسار ويقرب منه ما قيل ان الكلام المحقق هنا بناء على مذهب من اعتبر معنى اللازم
في المتعدى في الافعال الاختيارية ولم يعتبره في الاختيارية وعد تخلف العلم عن التعليم و
مثله جاريا على الاصل بلا تجوز كما مر في بحث هدى للمتقين وللك ان تقول ان النزاع لفظى
اذ المطاوع بكسر الواو بمعنى المنقاد كيف يتصور تخلفه عن المطاوع بفتح الواو فالتعليم الذى
هو مطاوع لا يتخلف عنه المطاوع الذى هو التعلم وقد يطلق التعليم على الفاء مقدمات
العلم مجازا وهو الذى يتخلف عنه العلم وهو المراد في قولهم علمته فلم يتعلم كثيرا فمن انكر نحوه
قال بالتخلف اراد هذا المعنى المجازى ومن منع التخلف اراد المعنى الحقيقى ويؤيد قول الشيخ
عبد القاهر معنى المطاوع انه قبل الفعل ولم يمتنع فالثاني مطاوع لانه طاوع الاول والاول
مطاوع بفتح الواو لانه طاوعه الثانى كذا في الى ربرى قوله وادم اسم اعجمى اختاره الحال بما هو الاغلب فى
امثاله مع الاستغناء عن مؤنة الاشتقاق فان الاشتقاق في الاكثر انما يجرى في المشتقات واما في
الجوامد فيجرى على قلة وادم من الجوامد ثلثة اسماء من اسماء الانبياء عربى وهى محمد وشعيب
وصالح والبواقى اعجمية كآزر وشالخ اشار الى ان وزنه فاعل على عجمية لانه الغالب وايراد
المثاليين للتنبيه على ذلك وقد صرح به الزمخشرى فقال واقرب امره ان يكون فاعل واحتمال
كونه افعل بعيد بقى ولانه لا يحتاج في تنكيره وتصغيره على اوادم واويدم الى تصريف لان المدة
الزائدة تقلب واوا فيهما كضوارب وضويرب واما على تقدير كونه عربيا فوزنه افعل فعلى هذا
يتحقق سببا منع صرف اعنى العلمية ووزن الفعل انتهى قوله واشتقاقه من الادمة بضم الهمزة
وسكون الدال بمعنى السمرة والادمة بفتح الهمزة والدال بمعنى الاسوة بضم الهمزة وهو الاقرب
قال تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة اى قدوة وبكسر الهمزة وما يستفاد من كلام المحشى
في سورة الاحزاب رجحان الكسر او من اديم الارض وهو وجهها وما ظهر منها وجه الاشتقاق والاخذ
منها ما روى انه عليه السلام انه تعالى قبض اى امر بالقبض فقبض ملك الموت من جميع الارض
قبضة

الارض سهلها اى لينها وحزنها اى غليظها فخلق اى فامر الله تعالى ملك الموت فجعلها طينا اربعين سنة
حتى صار لازبا ثم حماء مسنونا اربعين سنة ثم صلصالا اربعين سنة فجعله جسدا موضوعا على
طريق مكة للملائكة الذين يصعدون من الارض الى السماء اربعين سنة كلما مر به ملأ منهم عجبوا منه من
حسن صورته ولم يكونوا رأوا قبل ذلك على صورة آدم شيئا يشبهه كذا في الحاشية الخسروية نقلا عن
السيوطى انه قال اخرجه احمد والترمذى وصححه ابن جرير وغيره قوله اذ لو كان الادم والادمة بضم الهمزة و
سكون الدال فيهما تعسف جنوا لقوله واشتقاقه اى خروج عن الجادة المستقيمة اما على تقدير كونه اعجميا
كما اختاره المحشى فلانه قول باشتقاق العجمى من العربى ولا يخفى فساده واما على تقدير كونه عربيا فلانه
الاعلام لا يعتبر فيها الاشتقاق في سوى الاعلام الغالبة كاحمد ويشكر وآدم ليس منها اذ لا داعى الى القول
بالنقل من المشتق مع ظهور عجميته والقول بانه يجوز توافق اللغتين ولا دليل على ان الاشتقاق من
خواص كلام العرب مجرد احتمال قال النحرير التفتازانى فى ذب ان كلام الزمخشرى يعنى ان جعلهم هذه
الاسماء العجمية مشتقة من المصادر والالفاظ العربية ليس بمستقيم واما انه يجوز ان يجرى الاشتقاق
في سائر اللغات وان تتوافق لغاتهم لغة العرب فاخذ تلك الاشتقاقات وان آدم يتكلم بالعربية
فذلك بحث آخر انتهى يريد ان الكلام فى اشتقاق العجمى من العربى وانه ليس بمستقيم وما سواه من
الاحتمالات المذكورة لا كلام فيها لا اثباتا ولا نفيا وكيف يدعى ان الاشتقاق من خواص كلام العرب
مع ان ارباب الفرس قد دونوا كتبا في بيان اشتقاق الفاظهم والظاهر ان سائر اللغات كذلك
وعدم اطلاعنا لعدم الشهرة لمرادا لشيخى ما ذكر من عدم استقامة اشتقاق العجمى من العربى ويؤيد
ذلك قوله كاشتقاق ادريس من الدرس الخ واما ما نقل عن الجاربردى في المعرب ان اسماء الانبياء عليهم
السلام كلها اعجمية الا اربعة اسماء وهى آدم وصالح وشعيب ومحمد عليهم السلام فضعيف لما مر من
القرينة على كونه اعجميا فعده عربيا في صورة الاتفاق مع كونه توارد مرجوحا فضعيف جدا ثم لا كلام
في عربية الاسماء الثلثة الاخيرة وكذا القول وايضا يرد ان آدم عليه السلام كان يتكلم بالعربية
فلم لا يجوز آدم والادمة عربيين فلا يلزم اشتقاق الاعجمى من العربى بل اشتقاق العربى من العربى
ليس بوارد لما عرفته ونقل عن صاحب الكشف ان الاصل عدم توافق اللغتين واطراد الاشتقاق
من خواص كلام العرب وان آدم عليه السلام يتكلم بكل لسان على الاصح ولكن الغالب عليه
التكلم بالسريانية ويدل عليه اسامى اولاده انتهى واراد بذلك الجواب عن الاعتراض بانه توافق
اللغتين غير منكر ولا دليل على ان الاشتقاق من خواص كلام العرب ولا يخفى ان ما ذكره النحرير
التفتازانى هو الانسب بالمقام قوله وابليس من الابلاس وهو اليأس من رحمة الله تعالى فعلى هذا
عربى واختاره ابن جرير وقال انه منع صرفه لانه لا نظير له في الاسماء وقيل وهو مردود لان له نظيرا
كاغريض واصليت قال في التسهيل وشرحه ويجرى مجرى نحو جرى هابيل فنوب ويمنع الصرف
للعلمية وشبه العجمة انتهى نعم منه انه شبه العجمة ملحق بالعجمة في سببية منع الصرف

٧ فلذلك يأتى بنوه اضيافا

عنى زاده

٨ ويعقوب من العقب

اعريض للطلع واصليت للسيف الصقيل ومن نظائره الكليل اد احليل والربق والجريس للفضر

وما اختاره المص من كونه عجميا مستغنى عن مثل هذا التكلف وكذا الكلام في ادريس ويعقوب
والاسم باعتبار الاشتقاق احتراز عن دلالة على المسمى ما يكون علامة للشيء اشارة الى
اشتقاقه من السمة وهو مختار الكوفيين قوله ودليلا اشارة الى اشتقاقه من السمو وهو مذهب
البصريين وهذا هو المختار عند المص والاولى تقديمه ق يرفعه الى الذهن فانه الاعلى علامة المعنى
ورافعه من حضيض الجهل الى ذروة العرفان فيتناول كل ما يدل على الشيء لا يختص بالاسم المصطلح
وعن هذا قال من الالفاظ اى الالفاظ الموضوعة في جميع اللغات وفي المعالم ان الله تعالى علم آدم جميع
اللغات ثم تكلم كل واحد من اولاده بلغة ثم تفرقوا في البلاد واختص كل فرقة بلغة انتهى ويؤيده عموم
الاسماء وتأكيده بكلها والمراد بالصفات الالفاظ الدالة على معنى قائم بالغير كالضرب
والضارب وبالافعال الالفاظ الدالة على معنى غيرى أبواته كضرب في المراد بالالفاظ
الاسماء الجامدة التي ليست بمشتقة ولا مشتق منها كذا نقل عن بعض المحشين ويؤيده قوله الآتي
المفيد للمسميات نلا يلائم الحمل على انه لا يكون لفظا موضوعا الذي العلامة بل صفة له كالسواد
والبياض او فعلا له كالتجارة والخياطة فانها مسميات والكلام في الاسماء الدالة على المسميات
كما سيأتي ومن حملها على ذلك فقد ذهل عن التعبير بالاسماء وانه لم يعهد اطلاق الاسم على
معنى السواد والتجارة ق واستعمالا عرفا اى في العرف العام بقرينة قوله واصطلاحا ق مخبرا
عنه ذلك المفرد كالاسم في اصطلاح النحاة او مخبرا وهو الفعل والاسم المصطلح ايضا او رابطة بينهما
وهو الحرف المصطلح ومثل زيد في ضربت زيدا ومن مما يقع في الكلام فضلة داخل في المخبر عنه
والخبر فانه يقع جزأ في مثل هذا زيد ومخبرا عنه في زيد قائم وانه لم يكن جزأ ومخبرا عنه حال الفضلة
ق والمراد في الآية اما الاول وهو الذي باعتبار الاشتقاق والمراد بالثاني المعنى العرفي وهو
اى الثاني يستلزم الاول لما كان الاول ملحوظا باعتبار الاشتقاق كان معنى الالفاظ مطلقا متفقا
بينهما الى الملكة ولهذا قال وهو يستلزم الاول لكن ما ذكره بين واضح لان الثاني عبارة عن الالفاظ الموضوعة
للمعنى فتوقفه على العلم بالملكة مقتضى تعريفه فلا حاجة الى بيانه فالاولى ان يقال ان المعنى الثاني اخص
من المعنى الاول بحسب المفهوم وان تساويا صدقا فان كل لفظ موضوع للمعنى علامة له ورافعه
من حضيض الجهل الى منصة العرفان واما الاول فلما لم يعتبر في مفهومه الوضع يكون اعم منه مفهوما
ودونه الصدق كعموم الناطق من الانسان مفهوما وتساويه ذاتا اذ لو كان الاول اعم بحسب الصدق يكون
الثاني فاعرض استيعاب حق التعليم الذي به ينال علما يعيب بالخلافة نقل عن الراغب انه تعالى علم
آدم عليه السلام جميع الجزئيات وانه ظهر في بعض الازمنة من بعض ذريته ثم المراد بتعليم الاسماء كلها
اسماء المسميات التي عرضهم على الملائكة وهي المتداولة فيما بين المخلوقين فلا وجه للاشكال بانه لا بد من
تخصيص التعليم والالزم احاطة علم آدم بجميع ما يعلمه تعالى او علمه بجميع شؤونه تعالى من الازل الى الابد
على انه لا يلزم ذلك من تعليم الاسماء كلها اذ الغير المتناهي جزئيات المسميات واما الاسماء فيجوز

يجوز تناهيها اذ المراد اسماء الاجناس التي خلقها الله تعالى كما صرح في الكشاف دون اسماء الاشخاص
المعينة واسمائها اذ لا قدرة للبشر احاطتها مع عدم تعلق الغرض بعلم تلك الاسماء في الخلافة واما كون
علم آدم عليه السلام افضل من علم نبينا عليه السلام من جهة الكثرة وعلم نبينا عليه السلام افضل
من علمه من جهة كونه علم الدين ومعرفة الله تعالى خالصا عن علوم الدنيا كالعلم بالصناعات وامثالها مع
كونه مدخولا في نفسه لا يناسب تعرضه في هذا المقام اذ المراد التنبيه على تفاوت بين آدم والملائكة
في استحقاق الخلافة وعدمه واما الثالث فاسم حدث احد شيئا لنحاة فلا يصح ارادته هنا لعدم توقفه
حق التعليم ق والمعنى ان اراد به دفع اشكال من سترفه انه تعالى خلقه اى وجوده من اجزاء مختلفة وهي
العناصر الاربعة لعل اسقاطها هو الاولى اما اولا فلانه يخالف ظاهر قوله خلق الانسان من صلصال كالفخار
واما ثانيا فلانه لا مدخل لها في الغرض وقوى متباينة وهي القوة العقلية والشهوية والغضبية كما
تفصيل وهذه القوى الثلث منتفية في الملائكة سوى العقلية وهو مراد المص مستعدا لانواع المدركات
من المعقولات بواسطة القوة العقلية والمعقولات المستفادة من الحس بعضها غير متحقق في الملائكة
نحو كل عسل حلو وكل خلق مر وغير ذلك من المستفادة من القوة الذائقة ولو اقيل من فقد حسا فقد
فقد علما والمحسوسات اى الجزئيات المحسوسة بالقوة الباصرة كالبياض والسواد وبالسامعة كالصوت
وبالشم رائحة الشيء وبالمس يدرك باللينة والخشونة والحرارة والبرودة وبالذائقة الطعم
حلو ومر وهذا الاخير منتف في الملائكة والمتخيلات من الصور الجزئية المخزونة في الخيال بعد
ادراك الحس المشترك بواسطة الحواس الظاهرة وهذا ايضا مختص بالانسان فان القوة الباطنة
تحققها في الملائكة بعيد والموهومات المدركات بالقوة الوهمية من المعاني الجزئية المنتزعة من
المحسوسة وهذا لا يتحقق فيهم كيف لا وقد صرح المص في تفسير قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان
الآية ان البغي والتجبر على الناس انما هو مقتضى القوة الوهمية ق والهمه معرفة ذوات الاشياء
لا كما معرفة الدوال من حيث دوال يستلزمها لمعرفة المدلول قال والهمه اى اذ مجرد معرفة الاسماء بدون
معرفة مدلولها متحقق في الملائكة ايضا ولا يتم امر الخلافة بمجرد معرفة الالفاظ والمعنى والهمه اما
بخلق علم ضروري او القائه في قلبه مجموع ذلك من معرفة ذوات الاشياء اى حقيقتها والدين عليه
وخواصها من الصفات والمنافع والمضار اذ معرفتها بها معرفة بالوجه واسمائها اى الالفاظ الموضوعة
بازائها واصول العلم اى قواعدها الكلية المشتملة على الجزئيات الكثيرة وقوانين الصناعات اى الامور
الكلية المحتاج اليها في الحرف فانها ايضا علوم لكنها ليست بمدونة وكيفية آلاتها كالقلم للكتابة
والابرة للخياطة وطريق استفادة هذا المعنى من الآية الكريمة بطريق الاقتضاء فانه تعليم الاسماء التي
هي علامة للشيء ودليلا يرفعه الى الذهن من حيث انها كذلك يستلزم تعليم معانيها فهي لازمة متقدمة
فتدل عليها اقتضاء واما معرفة خواصها وغيرها فبمعونة قرينة كون الآية جوابا عن اشكال الملائكة
واستحقاق خلافته دونهم ولما كان المعنى ملحوظا ولا قدم بيانه معرفة على بيان معرفة الاسماء مع

٧ والصفات الذاتية

٣ والافعال

١٨

٩ في اللفظ الموضوع لمعنى سواء كان مركبا او مفردا

٧ واصطلاحا في المفرد الدال على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة

٦ لان العلم بالالفاظ من حيث الدلالة متوقف على العلم بالمعاني

١٩

ان المذكور في الآية تعليم الاسماء واكتفى بالاسماء اشارة الى ان الفائدة في روعه الاسماء ايضا والفرق بين الوجهين قد مر بيانه في قوله والمعنى الخ فلذلك لما سلف من تقريره واشارة الى دفع اشكال وهو انه لا يلزم من ذلك فضل آدم عليه السلام على الملائكة لانه تعالى لو علم تلك الاسماء الملائكة لعلموها ايضا فدفعه انه تعالى لم يخلق الملائكة بحيث يستعدون لادراك تلك الاسماء وانواع المدركات المذكورة كما اشرنا اليه في اثناء التقرير بخلاف خلق آدم عليه السلام فانه جعل مستعدا لها بخلق القوى الثلثة وتوابعها فاشكال الشيخ ابي منصور ليس بوارد ١١ قوله الضمير فيه للمسميات اذ العرض انما كان بالاسماء لكون الاسماء معلومة لهم فلا جرم ان العرض لا يكون الا المسميات الموجودة المدلول عليها ضمنا والمدلول عليه ضمنا انما هو الجزء الموضوع له وهنا ليس كذلك فمراده التزاما فان ضمنا قد يستعمل في هذا المعنى اذ التقدير ٢ اي تقدير قوله تعالى وعلم آدم الاسماء وعلم آدم اسماء المسميات لدلالة المضاف عليه اي التزاما اذ الاسماء لا تكون بدون المسميات وليس مراده ان المضاف يدل على المضاف اليه دائما قوله وعوض عنه اللام هذا مذهب بعض البصريين ومختار الكوفيين كذا في مغني اللبيب لهذا اختار الشيخان في اكثر المواضع وبعض البصريين يجعلون اللام اشارة الى المضاف اليه لا عوضا عنه ونقل عن الرضي انه قال لا تعوض اللام عند البصريين في كل موضع شرط فيه الضمير كالصلة وجملة الصفة والخبر والوصف المشتق منه ويجوز في غيره وما سبق ومن كلامه ان البصريين والكوفيين اتفقوا في التعويض في غير الصور الاربعة ففيه نوع مخالفة لما ذكره ابن هشام في المغني واكثر ارباب الحواشي ذهبوا الى ان هذا مذهب الكوفيين واختاره المص هنا وفي قوله تعالى واشتعل الرأس شيبا الظاهر انه مشى على رأي آخر قوله لان العرض السؤال عن اسماء المعروضات للتبكيت تعبير لعود الضمير للمسميات فلا يكون المعروض نفس الاسماء والا لا يتحقق التبكيت لما عرفت ان عرض الاسماء لا يكون الا بذكرها فتكون معلومة لهم فلا يتحقق الاسكات وفيه اشكال وهو ان المراد بالاسماء الالفاظ التي تدل على المعاني وخواصها المترتبة عليها ومنافعها وقد مر مرارا ان تعليم الاسماء على هذا الوجه مختص بمن هو صاحب القوى الثلثة فعرض الاسماء على هذا الوجه لا يفيد علم الملائكة بها فلا يحتاج الى التقدير واما قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء فيجوز الاضافة بيانية فيه قوله سيما ان اريد به الالفاظ ظاهر عبارته يشعر ان المعروض يجوز ان يكون غير الالفاظ ويجوز ايضا ان يكون المعروض الفاظا فيرد عليه ما قيل انه ان كان المراد عرضها لزم من قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ان يكون الالفاظ اسماء موضوعا بازائها وليس كذلك قال الله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين ويمكن العناية بما مر من انه يجوز الاضافة فيه بيانية اي انبئوني بالفاظ هي هؤلاء الالفاظ ولا يخفى انه تكلف لا يليق بساحة التنزيل الحميد واما القول بان الاسم عين المسمى فكانه قال انبئوني بهؤلاء ويجوز ان يكون الاسم مقحما فبناء فقلته غاية السقوط لان الشيخين صرحا بان المراد بها الالفاظ حيث قال في الكشاف ان هذا اسمه فرس وهذا اسمه بعير كما مر والمص قال انه كان العرض فيه للمسميات المدلول عليها ضمنا وصاحب الارشاد ونقل عن ابن عباس وعكرمة وقتادة ومجاهد وابن جبير

رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انهم قالوا اسماء جميع الاشياء حتى القصعة والقصيعة وحتى الجفنة والمحلب وانجى منفعة كل شيء الى جنسه وقيل اسماء ما كان وما سيكون الى يوم القيمة انتهى على ان الاسم عين المسمى او غيره قول قد طال النزاع بين القوم قال الامام الرازي وعندي فضول لان الاسم هو اللفظ والمسمى ما وضع له اللفظ الى آخر ما قال وقد مر التفصيل في اوائل تفسير البسملة والبحث بمثل هذا المتنازع فيه في غاية البعد لاسيما في كلام الله تعالى قوله والمراد به اي بالمعروض المسمى والتذكير بالنظر الى ذوات الاشياء ان اريد بالاسماء ما هي باعتبار الاشتقاق وهو ما يكون علامة للشيء واورد عليه ان المعروض وهو المسمى قد يكون معاني واعراضا كما يكون اعيانا فكيف عرضت المعاني كالسرور والحزن والعلم والجهل وغير ذلك واجيب تارة بان الظاهر ان معنى عرضها اخبارهم بما سيوجد من العقلاء وغيرهم اجمالا وسؤالهم عما لا بد لهم منه من العلوم والصنائع التي بها نظام معاشهم ومعادهم اجمالا لا في التفصيل لا يمكن علم لغير الله تعالى فكانه قال سأوجد كذا وكذا فاخبروني بما لهم وما عليهم وما اسماء تلك الانواع من قولهم عرضت على البائع المبيع فقال الى كذا او لا يخفى ضعفه لما عرفت من ان المدرك بالقوة الشهوية والغضبية ادراكه مختص بمن له قوى ثلثة والمدركات بالقوى تلك هي المعاني والاعراض وابن الخلاف لا كان تمامه بذلك ولم يوجد ذلك الادراك في الملائكة رجح آدم عليه السلام عليهم فلا جرم عموم العرض الى المعاني وايضا المراد بالمعروض ما هو الموجود اشار اليه الشيخ الزمخشري بقوله ان الاجناس التي خلقها اي الانواع مخلوقة والمخلوقة الذي سيوجد اشخاصها ولا سؤال عن اسمائها كما عرفت وكون المراد هو الموجود مصرح في كلام بعض المحشين ايضا واجيب ايضا ان المعاني في عالم الملكوت متشكلة بحيث ترى وهذا اشارة الى عالم المثال الذي اثبتوه وقال انه قامت الادلة على اثباته وانه صنف فيه رسالة ونقل عن عبد الغفار القوصي ان المعاني تتجسم ولا يمتنع ذلك على الله تعالى ولذا انه تقول ان المعاني والاعراض يجوز رؤيتها ولا يمتنع اراءتها على الله تعالى ايضا قوله او مدلولات الالفاظ بناء على تقدير ان يفسر الاسم بالمعنى العرفي وفي قوله الالفاظ دلالة على ان المراد بالصفات ونحوها الالفاظ الدالة عليها كما بينا هنالك وتذكيره اي تذكير ضميرهم المخصوص بالعقلاء لتغليب ما اشتمل عليه من العقلاء لشرفهم فهم كثير فضلا وان كثر غيرهم عددا فيكون ضميرهم مجازا قوله وقرئ عرضهن او عرضها يعني سميا تهن اشار الى ان المحذوف هنا المضاف وان الضمير المنصوب للاسماء لا للمسميات بخلاف القراءة المشهورة فان الضمير المنصوب للمسميات وان المحذوف فيها هو المضاف اليه وتميزه ان الضمير في هاتين القراءتين يصح رجوعه الى الاسماء اما ضمير عرضها فظاهر واما ضمير عرضهن فبناء على عدم اختصاص ضمير هن بالنسوة العقلاء كما نقل عن الدماميني في شرح التسهيل ومثل له خلقهن بعد قوله ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر لكن انه يقول ومن امثلته فسويهن سبع سموات واما تقدير المضاف فلما عرفت من ان المعروض المسميات دون نفس الاسماء ولو قيل انه هن مختصة بالنسوة العقلاء فمرجع الضمير المسميات كضميرهم قوله تبكيت لهم اي الامر هنا للتعجيز كما مر

صحة عرض الاعراض والمعاني

وقرئ عرضهن وعرضها ٧

٧ بحذف المضاف اليه

٢ كقوله تعالى واشتعل الرأس شيبا

هو الظاهر من كلام البعض والشائع في الاستعمال

في قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله الآية فهذا معنى للامر مجازي لا يراد به التكليف حتى يلزم تكليف ما لا يطاق
يجيء التفريع بذلك الامر وتنبيه على عجزهم عطف المعلول على العلة ويحتمل العكس فان
التفريق سببا له عجزهم عن امر الخلافة سببا انهم لا يتحقق فيهم ما يتوقف عليه نظام الخلافة وهو المعرفة
والوقوف على مراتب الاستعداد وهذا الوقوف انما هو بمعرفة المسميات كلها المتوقف عليها امر الخلافة
فلما عجزوا عن معرفة تلك المسميات كلها بهذا الامر ظهر عجزهم عن تدبير الخلافة في تفتيح ارتباط الامر
كل الوضوح وقد يراجعا وتفصيلا ان الملائكة لم يخلقوا مستعدين لادراك المسميات الموقوف عليه
للخلافة والعلم بالبعض وان تحقق فيهم لكن غير كان في المقصود ونقل عن الشيخ اكمل الدين ابحاث
يتحير فيها الناظر وينبغي الماهر وله واما الاشكال بانه اذا كان المراد من الاسماء الالفاظ لم يلزم
من عدم معرفة الالفاظ الموضوعة للمعاني التصرف فيها عدم تحقق تلك المعرفة والوقوف اذ يجوز ان يعرف
الشيء بالحس ويعرف مراتب الاستعداد وكان المعترض لم يفهم كلام المص ادبي بما عينه في بعض ادلة ان
القوى الثلثة غير متحققة فيهم والادراك الذي يحصل بالقوى الشهوية والغضبية والوهمية عنهم
بل غير ممكن لتعلق علمهم بخلافه وقد صرح ثانيا بانه تعالى اشار اليه اجمالا بقوله قال اني اعلم ما لا تعلمون
واوضح ثالثا بقوله والمعنى انه خلق من اجزاء مختلفة وقوى شتى كيف تورط في مثل هذه المواضع
لا سيما في كلام الله الذي هو خالق الكائنات قوله ليكون تكليفا بالمحال اي لو حمل الامر على معناه
الحقيقي لزم التكليف بالمحال والممتنع لذاته اذ التكليف بالاخبار عن الاسماء بالمعنى الذي حوي
سابقا مع عدم العلم بسبب انتفاء القوى المذكورة محال والاحسن الى ربها الممكن في نفسه
ولا يمكن من المخلوق عادة مثل طيران الانسان الى السماء فان الادراك الحاصل بالقوى الشهوية
وامثالها بدون تلك القوى ممتنع عادة والتكليف بهذا لا يقع اتفاقا لكن يجوز عندنا خلافا للمعتزلة
واما القول بانه يفهم من القرآن انه علم تعالى متعلق بعدم ايمانهم فيكون محالا فضعيف لان تلك
المرتبة من مراتب المحال يقع بها التكليف اتفاقا قالوا انه تعالى علم ان فرعون يموت على الكفر ثم امره با
التوحيد والايمان وكذا امثاله فلا يكون من قبيل التكليف بالمحال وتمام هذا البحث تقدم في
تفسير قوله تعالى ان الذين كفروا سواء الاية والانباء واخبارهم فهو اخص من مطلق الاخبار ونقل
عن الراغب انه قال النبأ خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم او غلبة ظن فالعلم في كلام المص المستفاد من
يعم الظن الغالب وفيه نوع خفاء فالخبر الذي هو خال عن ذلك لا يقال انه نبأ وكالخبر الكاذب فالخبر المتواتر
وخبر الله تعالى وخبر الرسول عليه السلام ونحو ذلك مما لا يحتمل الكذب نبأ والخبر الكاذب لا يقال له نبأ
بل خبر فقط واستعمالها لمجرد الاخبار لعله عن الاعلام لا يعزكونه اصل معناه كذلك كشف الالفاظ
فانه يعدل عن معناها الاصلي بالقرينة ولذلك يجري معنى يجري مجرى الاعلام انه يتعدى الى ثلث مفاعيل
فيقال انبأت زيدا عمروا فاضلا اي اعلمته فتخصيص في معنى الاعلام ومعنى يجري مجرى الاخبار انه يتعدى
الى مفعول واحد فيقال انبأت زيدا بمجرد خبر عمرو فلا يلاحظ فيه معنى الاعلام والاية الكريمة من هذا
بنفسه والاخر بالباء

والتدبير في الموجودات واقامة المعدلة قبل تحقق المعرفة والوقوف على مراتب الاستعدادات وقد الحقوق محال

علي زاده

كازروني

مجرى كل واحد منهما

ان كنتم صادقين

من هذا القبيل فلا اشكال اصلا اذ اشار الى ان الانباء يجري مجرى الاخبار والتعدية بالمفعول الثاني بالباء بلا
الاعلام قوله في زعمكم انكم احقاء هو بيان لا ترتب الجزاء على الشرط والمعنى ان كنتم صادقين انكم احقاء
بالخلافة من آدم لعصمتكم حيث قلتم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك واما آدم وبنوه فليس لهم عصمة حيث قلتم
اتجعل من يفسد فيها والعصمة وحدها غير كاف في الخلافة بل لا بد من معرفة المسميات والوقوف على مراتب
الاستعدادات فانبئوني باسماء هؤلاء فان استحقاق الخلافة والتدبير في السياسة يتوقف على هذا الانباء
المشعر بالوقوف والمعرفة المذكورة فاذا عجزتم عن ذلك ظهر ان لا استحقاق لكم في الخلافة فضلا عن رجحانكم
على نوع آدم في ذلك وهذا التقرير واضح من كلام المص في ارتباط الامر بالانباء بقوله ان كنتم ظاهر بما هو
كنار على علم وارباب الحواشي قالوا وقد صعب ذلك على كثير من المفسرين حتى قيل ان كنتم صادقين في
زعمكم اني لا اخلق خلقا اعلم منكم وقيل ان كنتم صادقين في الانباء فانبئوني الى غير ذلك قوله او ان خلقهم
اي نوع آدم واستخلاف منهم اي في الارض والحال ان هؤلاء اي الافساد والشر في الارض وسفك الدماء فيها
لا يليق بالحكيم بناء على ظنهم لكن له تعالى حكمة بالغة وفائدة فائقة وهذا مراد هم كما سبق تحقيقه ويجيء
الاشارة اليه فلا شيء صدر منهم ينافي عصمتهم وبملاحظة ما ذكرنا ظهر ضعف ما قال النحرير التفتازاني
انه معناه ان كنتم صادقين في زعمكم هذا فقد ادعيتم العلم بكثير من خفيات الامور فانبئوني بهذه
الاسماء فانها ليست في ذلك الخفاء اما اولا فلانهم لم يدعوا ذلك بل مرادهم من اظهار التعجب وعدم الاطلاع
الحكمة التي تنهدر تلك المفاسد فانه سؤالهم كسؤال المتعلم عن معلمه فنسبة هذه الدعوى اليهم تبعد عن الحضور
في غاية من القصور والاركان يتصور هذا الادعاء في سؤال المتعلم ولا اظن احدا انسب هذا الادعاء فكيف
بما بل اولى واما ثانيا فلان المقصود من الامر بالانباء اظهار عجزهم عن امر الخلافة لا ما ذكره النحرير
واما ثالثا فلان الموقوف على كونهم صادقين في هذه الدعوى انما هو حصول العلم بكثير من خفيات
الامور لا ادعاء العلم فانه غير موقوف عليه وهذا الاخير لبعض الافاضل وقريب مما ذكرناه ثانيا ووجه الارتباط
على هذا المعنى ظاهر مما ذكرناه في المعنى الاول مع ملاحظة قول كل انباء آدم واعلامه والمعنى ان كنتم
صادقين في دعوتكم ان خلقهم فانبئوني باسماء هؤلاء كما انبأ آدم عليه السلام اياهم ليظهر مساواتكم
اياه في ذلك ولم يحتجوا عليه بعصمتكم مع ان العصمة ليست بشرط في الخلافة كما اشترط معرفة المسميات
على الوجه المسطور وهذا القيد مفهوم من السابق والسياق وهو اي احد هذين الزعمين دال لم يجر جوابه
لكن صحح هذا التركيب بان كل مبتدأ اعقب بان الوصلية يؤتى في خبره بالا ولكن الاستدراكية تمثل هذا الكتاب
وان صغر حجمه لكن كبر علمه ما في المبتدأ اعقب وتقييده بان الوصلية من المعنى الذي يصحح الخبر استدراكا لا له
واشتماله على مقتضى خلافه كذا قال النحرير التفتازاني في سورة النساء في قول الزمخشري لان عرض الدنيا
وان كان قريبا عاجلا في الصورة الا انه والبعض جعل الخبر وان لم يجر جوابه والواو مزيدة للارتباط وقيل
الاوجه ان يقال ان الكلمة تكفي لمجرد التأكيد دون الاستدراك قال في الاتقان لكن تأكيدا ان كان الكيد تخلو بها
الكرمة لكنه لمجيء فاكدت لما افاده لو من الامتناع وجعل بعضهم الخبر محذوفا اي وهو كاذب ان لم يجر جوابه ثابت

معطف تركيب دال لم يجر جوابه

قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا

لكن لازم مقالتهم لزوم الاول وهو انهم احقاء بالخلافة وتحقق ذلك يجدك ظاهر او المراد لزوم العرفي وسوق الكلام بقرينة عليه وكذا الكلام في اللزوم الثاني وبالجملة كون مقالتهم جواب القول تعالى واذ قال ربك للملائكة الاية قرينة على اللزوم قوله والتصديق لما بين ان مقالتهم مستلزم للخبر وانه لم يكن نفسها خبرا وبهذا الاعتبار يتطرق اي يعرض الصدق والكذب الى الكلام ايضا قوله وبهذا الاعتبار وتعتري الانشاءات اشار به الى ان مقالتهم انشائية وانه لم يكن حقيقة الاستفهام مرادة وكذا بهذا الاعتبار وتعتري المركبات التقييدية ولم يتعرض لها صريحا بل اكتفى بعموم قوله قد يتطرق اليه بعرض بهذا الكلام في الانشاء قالوا استئناف واقع موقع الجواب ولذا ترك العطف قوله اعتراف بالعجز والقصور اي المقصود بهذا الخبر انشاء الاعتراف المذكور وان فائدة الخبر ولازمها منتفيان معا اي اعتراف بالعجز عن ادراك كل شيء فيدخل عجزهم عن ادراك حكمة ذلك دخولا اوليا او اعتراف عن عجزهم عن ادراك حكمته الا بالهامه تعالى وتعليمه والاول ابلغ واوفق للنظم الجليل وان كان الثاني انسب بالمقام قوله واشعار بان سؤالهم وجه الاشعار انه نفي العلم شامل لاحوال آدم وخلافته والسؤال عما لا يعلم لا يكون الا استفسارا واستكشافا لا اعتراضا ولا حاجة في ذلك الى ملاحظة عصمتهم اذ البديهة قاضية بما ذكر من انه من لا يعلم شيئا اذا سأل عنه يكون سؤاله استكشافا لا اعتراضا فظهر ضعف ما قيل من انه يحتمل ان يكون اعتراضا وهذا توبة انتهى بل هذا هفوة تحتاج الى توبة فان الملائكة ثبت لهم العصمة فلا يتصور منها ما يحتاج الى التوبة قوله وانه قد بان ان مراد اعترافهم بالعجز والقصور يدل على انه قد ظهر لهم انه ما هو مبادي الخلافة وهو العلم بالمسميات لا يتيسر لهم واما انه حاصل للانسان وله فضيلة عليهم فيما لاحظه قوله تعالى قال يا آدم انبئهم باسمائهم الآية او حصل لهم ان بهذا العلم والاستعداد للخلافة للانسان وبهذا ظهر الحكمة في خلقه قوله واظهار لشكر نعمته بما عرفهم وهو التعليم الذي هو اشرف النعم وانما قال واظهار لانه الشكر بانواع العبادات متحقق فيهم قبل ذلك وكشف لهم ما اعتقل لهم مبني للمفعول بالعين المهملة والتاء المثناة الفوقية واللام بمعنى الحبس والمنع ومنه العقل والمراد بها ما اشتبه عليهم فانه يحبس ويمنع عن الاصابة فانه اشتبه عليهم استحقاق الخلافة وسببه وبهذا الكشف نعمة عظيمة يجب الحمد عليها قوله ومراعاة للادب اذ تفويض العلم كله اليه مع كونه في نفس الامر اذ علم المخلوقات منه تعالى كمال التواضع وغاية التذلل تعذيل لبعض الحكماء اعظم التواضع فقال الاعتراف بالجهل العالم ولهذا قيل ان القول بلا ادري نصف العلم لانه يدري انه لا يدري عكس الجهل المركب قوله وسبحان مصدر اي مصدر سبح من الثلاثي في القاموس سبح كمنع والقاضي ان المصدر اختاره لكن المشهور انه اسم مصدر بمعنى التسبيح كما اختاره في سورة الاسراء ويمكن حمل كلامه هنا عليه اذ كثيرا ما يطلق المصدر على اسم المصدر او يحمل على ظاهره ولا بأس في اشارة القولين في الموضعين بل بهذا عادة الشيخين واما سبح بالتشديد فمأخوذ من سبحان كهلل وحوقل اي قال سبحان الله ولا اله الا الله ولا حول

ولا قوة الا بالله وقد يستعمل التسبيح بمعنى التنزيه وقد ورد قول سبحان الله كما في تسبيح الجماد على قول قوله ولا يكاد يستعمل اي في اللغة الفصيحة الا مضافا الى ما هو مفعول في المعنى او فاعل وهنا مفعول والمضاف الى الفاعل حين اضيف الى المسبح دال على التنزه باضمار فعله الواجب حذفه فمعنى سبحان الله اسبح الله تسبيحا بمعنى انزهه تنزيها لا بمعنى اقول سبحان الله فمعنى سبح المأخوذ منه نزهه وما بمعنى استعمال آخر كمعاذ الله فانه منصوب باضمار فعله الواجب حذفه اي اعوذ بالله معاذا فحذف الفعل مع اقامة المصدر الى المفعول قوله وقد اجري علما للتسبيح اي علم جنس لمعنى التسبيح الذي هو مصدر معناه التنزيه فهو معرفة يجري عليها احكام المعرفة كوقوعه مبتدأ الى في هذا البيت فهو غير منصرف للعلمية والالف والنون المزيدتين ونقل عن الشيخ الرضي انه على حذف المضاف اليه وهو مراد فكانه قال سبحانه الله من علقمة الفاخر وابقي المضاف على حاله رعاية لاغلب احواله اعني التجرد عن التنوين انتهى ولكونه هذا خلاف الظاهر لم يرض به المص فقال على الشذوذ ورجح كونه علما على الشذوذ على حذف المضاف اليه وصاحب الكشاف ذهب الى ان سبحان علم التسبيح بالمعنى المذكور مضافا اولا ولم يرض به المص ذلك في حال الاضافة اذ لا داعي الى ذلك ولا دليل على علميته حينئذ واما في غير الاضافة فلانه لو لم يجعل علما لوجب صرفه منونا والعجب من الشيخ الزمخشري انه ذهب ذلك مع ان العلم لا يكون مضافا لتعريفه والتأويل بالنكرة من قبيل التزام ما لا يلزم والقول بزيادة من فيكون سبحان مضافا الى علقمة على التهكم والاستهزاء ذهول عن عدم زيادة من في الاثبات على المذهب الاصح علقمة علم شاعر الفاخر صفته كان يكرم جارتها وابن عمه عامر كان سفيها وصاحب البيت وهو الاعشى يهجو علقمة لامر فصلناه في الحواشي وتقدير الكلام به اي يقول سبحانك ... وانما اعتذروا عن الاستفسار مع انه غير مذموم لان عادة العظماء المقربين استعظام ما صدرت منهم فالاولى لهم ان يتربصوا ظهور حقيقة الحال بلا استفسار من الملك المتعال فترك الاولى عندهم من الامور العظام يحتاج الى الاعتذار عنه لان حسنات الابرار سيئات الاحرار ووجه كون سبحانك اعتذارا عنه لانه يدل على ان القائل نزه ربه عما لا يليق بجلاله واعتقد ذلك بجنانه وبهذا تربية النفس بالطاعة فهي مقدمة التوبة ومفتاحها وعلى هذا ما لا المص ولذلك اي لكونه اعتذارا عن الاستفسار والجهل بحقيقة الحال جعل التسبيح او انما جعلنا الاشارة عاما لانه مجموع الاستفسار والجهل المذكور متحقق في جميع مواضع التوبة ولا يلزم عدم تحقق كل واحد منهما في ذلك ولو قصر الاشارة الى الاخير معللا بانه متحقق في جميع مواضع التوبة دون الاستفسار لقال ولهذا على ان تحققه في جميع مواضع التوبة غير مسلم وقوله تعالى الى ... ويقول ولعدم علموا الآية الانه ينزل العلم منزلة الجهل قوله فقال موسى عليه السلام سبحانك تبت اليك اي انزهك عن ان ترى بالبصر في الاستعداد في الدنيا وانما يرى في رسول آخر الزمان على قول محقق لا استعداد له بكمال العرفان وقال موسى عليه السلام سبحانك اي انزهك عن كل ما لا يليق بشأنك لا سيما عن العجز عن انجاء يونس من بطن الحوت ونبهك الى نكتة اي صرت من الظالمين من زمرة الذين ظلموا انفسهم باقتراف المناهي لا سيما من

انك انت العليم الحكيم

لا يخفى عليه خافية

المبادرة الى المفارقة عن القوم المعارة قبل الاذن بها من الله تعالى قوله الذى هو مستفاد من صيغة
المبالغة مع انضمام القرينة قوله الحكيم لبدعاته ومن جملتها احكام نوع بني آدم حيث خلقه انموذجا
للعالم جمل الحكمة على اتقان الفعل دون ايقان العلم احترازا عن التكرار والحكمة في الاصل المنع ويقال للعلم
لانه يمنع عن ارتكاب ما لا ينبغي ولاتقان العمل لمنعه عن تطرق الخلل وتفسير الحكيم بالمحكم ثم انه توسع
الاشارة في قوله تعالى ولهم عذاب اليم الى ان الفعيل لا يجيء بمعنى المفعل بكسر العين لما ياتي من تفسير
البديع بالمبدع سياتي في بيانه ان بت الله تعالى والقول ومعنى الحكيم ذو الحكمة فقوله الحكيم لبدعاته بيان له
حاصل المعنى ضعيف قوله الا ما فيه حكمة بالغة اي مصلحة نافعة اشارة الى معنى الاحكام قوله وانت فصل
لا محل له من الاعراب يفيد تاكيد القصر المستفاد من تعريف المسند وقيل تاكيد للكاف في محل نصب منصوب
محلا فيفيد تاكيد المسند اليه والاول ابلغ الاول فيفيد تاكيد النسبة ضعيف لانه لا يناسب المقام اذ الخطاب
للملك الوهاب اذ التابع يسوغ اي يجوز فيه لعدم محذور يلزم في المتبوع اذا انفصل الضمير من
عامله لا يجوز بلا فصل وهو متحقق في التابع دون متبوعه ونحو يا هذا الرجل تعريف المنادى
يجوز في التابع ولا يجوز في المتبوع حيث جاز يا هذا الرجل ولا يجوز يا الرجل قوله وقيل مبتدأ
وزيفه ايضا الا ما من انه لا يناسب المقام قوله تعالى انك انت العليم الحكيم تذييل للحكم وتقرير لانحصار
العلم الذاتي والحكمة البالغة في شانه تعالى وذاته موكدا بالجملة الاسمية وحرف التحقيق وتكرير
الضمير وتعريف الخبر وصيغة المبالغة قوله اي اعلمهم اشارة الى ما سلف من ان الانباء فيه اخبار
اعلام وان المراد هنا الاعلام لا مجرد الاخبار كما في قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء فانه الاعلام
لا يصح فيه فيكون الباء في المفعول الثاني لتقوية العمل لكن المراد بالاعلام هنا اعلام الاسماء بدون
تبيين معانيها بخلاف التعليم فانه القاؤها على المتعلم مبينا لها معانيها كما يجيء ولا ينافي ما سبق
من ان التعليم يتوقف على الاستعداد وهو متحقق في آدم لتركيبه من اجزاء مختلفة وقوى متباينة بخلاف
الملائكة فانهم لم يستعدوا لادراك انواع المدركات بحذافيرها فلا اشكال بانهم ان كانوا مستعدين
لمعرفة الاسماء فيمكن التعليم بالنسبة اليهم وقد بين المحشي بانهم لم يكونوا مستعدين والا فما فائدة اعلام
آدم عليه السلام اياهم لما عرفت الفرق بين الاعلام والتعليم وان التعلم حقيقة تغاير يترتب عليه الفعل
والعلم ومن هذا ظهر اختيار انبئهم على علمهم في النظم الجليل ثم اختيار علم على انبأ في قوله تعالى
وعلم آدم الاسماء الآية قوله بقلب الهمزة ياء وحذفها وجوز حذفها الا بعود الى الهمزة ذلك
الياء المنقلبة عنها لانه بعد القلب يجري كالاسم المعتل الآخر وهذا هو المختار وان كان في الاول رفض
مسافة اذ حذف الهمزة في مثلها غير شائع … بكسر الهاء فيهما اي في قلب الهمزة وحذفها ونقل عن
الهمزة ضم الهاء … والكلام في همزة انبئهم اما الضم بناء على اعتبار الاصل واما الكسر فلاجل الياء في
صورة القلب او تبعا للباء في حذف الهمزة ونقل صاحب اللباب كسر الهاء … في بقاء الهمزة
على حالها تبعا لكسر الباء ولسكون الهمزة والسكون حاجز غير حصين فلما انبأهم الآية فيعلمه

الذي لا يفعل الا ما فيه حكمة بالغة

كما في قولك مررت بك انت … لان التابع يسوغ فيه ما لا يسوغ في المتبوع ولذا جاز يا هذا الرجل ولا يجوز يا الرجل

قال يا آدم انبئهم باسمائهم

فلما انبأهم باسمائهم قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون

فيجيء كما لف في قوله تعالى فانفجرت عاطفة لهذه الجملة الشرطية على محذوف كانه قيل فانبأهم باسمائهم
فلما انبأهم باسمائهم عرفوا ان آدم فضل منهم فحينئذ قال تعالى الم اقل لكم وحذف المعطوف عليه في مثل هذا للابذان
بتحققه في اسرع ما يكون كان امتثال الامر لا ينفك عنه بل وقتما … واظهار الاسماء في موقع الاضمار لكمال
التقرر في الذهن والاهتمام بشانها والتنبيه على الانباء بكل الاسماء كما هو الامر كذلك ولهذا لم يذكر لفظ
كل هنا اكتفاء بذكره هناك ولكون اللام فيها للاستغراق يغني عنه قال الم اقل لكم جواب لما ولكون المراد في
مثل هذا زمانا ممتدا يتحقق اتحاد زماني الشرط والجزاء الذي هو شرط في لما قوله استحضار اي تقرير
للجواب الاجمالي وهو مراده بقوله استحضار بقوله اعلم ما لا تعلمون ولهذا قال لكنه جاء به على وجه ابسط يكون كالحجة
عليه اي على قوله اني اعلم ما لا تعلمون وانما قال كالحجة اما لانه لم يكن في صورة الحجة او لاحتمال كونه تفصيلا
له لا دليلا عليه اذ الاحتمال … كون المراد بما لا تعلمون ما خفي عليهم من امور السموات … كما يحتمل كونه
المراد به دواعي الخلافة وما يتوقف الخلافة عليه وهو الظاهر من كلامه سابقا حيث قال دال باشارة
بقوله اجمالا فيما قال اني اعلم ما لا تعلمون وقد اوضحنا المقام هناك قوله ما خفي عليهم المشار اليه بقوله اني اعلم
غيب السموات والارض وما ظهر لهم المشار اليه بقوله واعلم ما تبدون الآية ومن هذا لم يذكر كونه تعالى
بالشهادة وذكر علمه بما ظهر لهم للتنبيه على ان علمه تعالى بما يكتمون كعلمه بما يظهرون واختير صيغة
الاستقبال ليفيد الاستمرار على ان الزمان منسلخ عن صيغ الافعال في شانه تعالى كما حقق في المواقف ولو اريد
بالسموات والارض سموات الدنيا والآخرة وارضهما كما هو الظاهر لا يستبعد كونه معلومات الله تعالى
غير متناهية بالفعل نحو بكونه في الجواب من المبالغة ما لا يخفى قوله تعريض اي في هذا التقرير والبيان
على وجه ابسط تعريض قال ابن الاثير في المثل السائر التعريض هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع
الحقيقي والمجازي بل من جهة التلويح والاشارة فيختص باللفظ المركب ودلالة هذا على المعنى المذكور
تلويحي ووجهه انه يدل على انهم غير مستحقين لهذا الحكم حق الاستحقاق ولذلك بادروا الى السؤال
ولم ينتظروا الى ظهور الحال بمعاتبتهم على ترك الاولى لما عرفت من ان حسنات الابرار سيئات المقربين الاحرار
لا ان في عصمتهم قوة وهو اي الاولى من صدقه قوله وقيل هم مرضه لان التخصيص خلاف الظاهر فانه كلمة
ما ظاهرة في العموم وهذا المخصص وان ناسب المقام لكنه يدخل في العموم دخولا اوليا والمراد باستيطانهم
عدم التصريح به بحضرة المعاتبة كانه قيل ما تبدون قولهم اتجعل من يفسد فيها وما تكتمون عدم تصريحهم
بانهم احقاء بها اذ لا يخفى عليه تعالى خافية والى ذلك اشار المحشي بقوله انفاس احوالهم الظاهرة والباطنة
حيث لم يقل والخافية وبالجملة المراد بالغيب والكتمان بالنظر الى المخلوق لا اليه تعالى واما قولهم ونحن نسبح
بحمدك فلا تصريح فيه بكونهم احق بالخلافة غاية الامر الرمز اليه قوله وقيل ما اظهروا … وهذا ضعيف
اما اولا فلما مر من ان التخصيص خلاف المتبادر واما ثانيا فلعدم ملايمة المقام بخلاف الثاني واما ثالثا
فلان النسبة في كنتم تكتمون مجاز عقلي مثل بنو فلان قتلوا فلانا مع ان غير ابليس من الملائكة لا يرضون
ذلك الاسرار بل لا يعرفونه فكيف الرضاء به والمصنف اشار بقوله وما تكتمون ان كلمة كان زائدة مفيدة

على وجه ابسط يكون

فانه تعالى لا علم

من امور السموات والارض

من احوالهم الظاهرة والباطنة

ما تبدون من قولهم اتجعل … وما كنتم تكتمون من اعتقاد انهم احقاء بالخلافة وانه تعالى لا يخلق خلقا افضل منهم

من الطاعة واسر منهم ابليس من المعصية

لمجرد التأكيد فقط لكن المناسب حمل التعبير الاسلوب على ان الكناية امر مستمر تجدد في الابداء قال النحرير في شرح التلخيص جمع الماضي مع المضارع من خواص كان للاستمرار ثم الظاهر من تقرير المص ان قوله تعالى واعلم ما تبدون عطف على قوله اعلم غيب السموات وجعل بعضهم بان قوله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون كناية عن مزيد علمه تعالى على علمهم فيندرج فيه علمه تعالى بما ظهر لهم من احوالهم الظاهرة والباطنة ايضا داخل في علمه تعالى بما لا تعلمون وصاحب الارشاد ذهب الى انه عطف على قوله الم اقل لكم لا على اعلم اذ هو غير داخل تحت القول ولكل وجه لانه ان اريد بقوله اني اعلم ما لا تعلمون من دواعي الخلافة في النشأتين وان اريد به كل شيء من الغيب والشهادة فالاول هو المتعين في النزاع لفظي ومذاق المص العطف على الم اقل لكم لما عرفت من انه خصص لفظ ما في ما لا تعلمون دواعي الخلافة واستحقه تأمل ق والهمزة للانكار اي لانكار الوقوعي اي لانكار النفي كما قال دخلت على حرف الجحد اي حرف النفي فيفيد اثبات لان نفي النفي اثبات فافادت الهمزة الاثبات اي اثبات المنفي وتقريره ومن هنا اختار بعضهم كونه الهمزة للتقرير والحاصل انها انكار النفي واثبات المنفي والمعنى قال قد قلت لكم والتعبير عن هذا المعنى بهذا الكلام للمبالغة وابراده ببينة ق واعلم ان هذه الايات مبدئها واذ قال ربك للملائكة الاية الى هنا تدل على شرف الانسان حيث بشر وجوده قبل خلقه وسماه خليفة وفضله على الملائكة بالعلم الذي هو افضل اسباب الترجيح كذا قيل وفي اطلاق البشر على الخبر المذكور خفاء فالاولى حيث اخبر وجوده وبمزية العلم لانه تعالى فضل به آدم عليه السلام على الملائكة ولو كان صفة اشرف منه لفضل به آدم عليهم وانه اي العلم شرط في الخلافة لكن لا مطلقا بل العلم بذوات الاشياء وخواصها واسمائها واصول العلوم وقوانين الصناعات كما مر سره وحاله ولهذا قال بل العمدة في الخلافة ذلك اذ فيه التدبير ونظام العالم وان التعليم يصح اسناده اليه تعالى حيث قال وعلم آدم ولا ريب في ان المسند في الافعال هو الحدث وهذا ظاهر فانه ما اوجده تعالى بلا معلم كبير فيصح اسناده اليه تعالى حقيقة كالالهام والتخصيص والتعليم لكن ذكره لتمهيد ذكر قوله وان لم يصح اطلاق المعلم لعدم وروده في الشرع وهذا اصل معتبر عند مشايخنا اهل السنة وقوله لا خصصه بيان وجه عدم وروده في الشرع والقول بان شرطه ان لا يوهم نقصا مذهب المعتزلة ومن تبعهم من شرذمة قليلة والتفصيل في علم الكلام لكن بهذه العلة يقتضي عدم صحة اسناد التعليم اليه تعالى فلا تغفل ق وان اللغات توقيفية اي الواضع هو الله تعالى كما سبق جوابه فان الاسماء في العرف العام تدل على الالفاظ بخصوص هذا على المراد بالاسماء في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء المعنى العرفي او عمومه وهو بناء على المعنى الاشتقاقي الاصلي اللغوي والقول بانه قوله بخصوص اشارة الى ان المراد بالاسم معناه الاصطلاحي النحوي ومعنى الخصوص انه لا يتناول الفعل والحرف وقوله او عموم اشارة الى معناه العرفي العام يخالف ما صرح به المص سابقا من اراده بالعموم والخصوص بحسب المفهوم كما اوضحنا هناك واعترض بان هذا مخالف لما ذكره في كتاب المنهاج ويمكن الجواب بان ما اختاره في كتابه مذهبا وفي كتابه الاخر مسلكا آخر ودلالة الاية على ذلك ظنية فلا عجب ق بما فيها معانيها وادراك الفكر اياها لا من الفرق بين الاعلام والتعليم قوله سابقة وضع اي سبق وضع والاصل ينبغي

ان يكون الواضع

وذلك لا يستدعي

وتعليمها ظاهر في القائها على المتعلم

ينبغي ان اراد الكلام في لغاتنا لا في لغة ما هو الاصل من قوم آخرين وفيه رد للتنبيه حيث جوز ان يكون التعليم لما سبق وضعه من خلق آخر واتفاقهم والاصل ينبغي ان اذ لا جزم في عدم صدور الوضع ممن كان قبل آدم كما لا قطع في صدور ذلك قبله ولو سلم ان يكون الوضع المذكور ممن كان قبل آدم ينتقل الكلام الى ان ذلك الوضع يستدعي سابقة اصطلاح فلا جرم انه يكون من الله تعالى دفعا للتسلسل تأمل ق وان مفهوم الحكمة زائد اي مفهومها مشتمل العلم مع زيادة احكام الفعل قال المص في تفسير قوله تعالى يؤتي الحكمة من يشاء الاية تحقيق العلم واتقان العمل انتهى وتفسيره بالحكم لمبدعاته اي المقابلة للعلم فيه قال اي خارج عنه مغاير له لانه مشتمل عليه مع زيادة على ما وهم فقد عكس الامر ثم قال فانه معناها على ما مر احكام الفعل واتقانه فهو من صفات الفعل وبهذا المعنى لا يقال انه تعالى حكيم في الازل كما في التفسير الكبير وقد عرفت سر تفسيره باحكام الفعل وما نقل عن الامام مذهب الشافعي الاشعري وعنده باصفات الافعال قديمة كصفات الذات وهذا القائل يظن انه في مذهب ابي منصور الماتريدي فهذا سهو عظيم ق والانكار يجيء للازم وان لم يكن فيها الا افادة التأكيد لكن الحمل على التأسيس حسبما امكن احسن وعلى ما اختاره يكون من قبيل التزلف كما قيل بناء على اعتبار العلم والعمل معا في الحكمة وعلى تفسيره باحكام الفعل فقط لا يوجد الترقي كما هو مختار المص قوله وان علوم الملائكة اي كلهم ولو كانوا من الطبقة الاعلى حيث علم حكمة الخلافة التي يتهون على مفاسد نوع آدم فرادوا عليه والمراد بالحكم الاسلاميين بقرينة تمسكهم بالآية وفيه اشارة الى ان الجن والملائكة كلهم دون ملائكة الارض فقط والمراد بالطبقة الاعلى منهم الكروبيون واولهم وجودا كما صرح به المص في قوله تعالى الذين يحملون العرش ومن حوله الآية واما من عداهم فجوز ذلك فيهم والجواب عن استدلالهم ان المراد بمقام معلوم معرفة الله والعبادة لا مطلق العلم ق وان آدم عليه السلام افضل فاذا كان آدم افضل فسائر الانبياء ايضا افضل منهم اذ لا قائل بالفصل لانه اعلم منهم لاحاطته المعقولات والمحسوسات التي لا يتيسر لهم لفقد القوى الشهوية والغضبية والوهمية وما يتعلق بها فيهم فيكون آدم اعلم منهم على الاطلاق والمراد بالافضل من جهة الثواب ولما كان العلم سببا لتكثير الاعمال وحسن النيات والاعتقادات تمسك في اثبات ذلك بقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الاية مع انه المطلب من قبيل الظنيات وفيه وجه للبحث لانه لا يجزم انه يكون آدم عليه السلام افضل من نبينا ضرورة علمه بجميع الاسماء فانه يكون غير معلوم للمطلب لانه من علوم النبي عليه السلام علم اللوح والقلم فيتضح ذلك لا ينبغي الا من طغيان القلم ق وانه تعالى يعلم الاشياء قبل حدوثها حيث دلت الاية على انه تعالى علم آدم عليه السلام جميع اسماء المسميات وخواصها وقوانين العلوم واصول الصناعات وكيفية الآتها الى يوم القيامة ولا ريب في ان التعليم انما يكون بالعلم وايضا دلت الآية على انه تعالى كان عالما باحوال آدم عليه السلام قبل خلقه كما كان عالما باحوال الاشياء قبل وقوعها وتعلق العلم بالاشياء قبل وقوعها فيه ازلي لا يتغير اصلا لانه تعلق في الازل

على مفهوم العلم

٦ قوله انك العليم الحكيم

٤ من هؤلاء الملائكة

والاعلم افضل

٦ قبل حدوثها

٤٠٦

٢٦

بان الشيء سيوجد في وقت كذا على كيفية كذا او سيعدم وهذا العلم باق لا يتغير اصلا واما تعلقه بانه وجد الآن او قبل او حدث ومن اراد التفصيل فليطلب من رسالتنا المعمولة لبيان علمه تعالى وتعلقه قوله لما انباهم فيه اشارة الى ارتباطه بما قبله لكن الاولى ترك قوله وعلمهم والاكتفاء بقوله لما انباهم لما ذكرناه من ان التعليم حقيقة لا يحصل للملائكة والا فتعليم آدم عليه السلام الاسماء على وجه اريد هنا على وجه يتم به امر الخلافة دون تعليم الملائكة تلك الاسماء لا يظهر له وجه ولا يخلو عن سوء ايهام مالم يقل انهم لم يخلقوا مستعدين له وقد مر مرارا بيانه الا ان يقال اراد بالتعليم هنا الاعلام كما ذكره بين سلف قوله امرهم الخ وجعله جوابا لقوله لما انباهم تنبيه على ان الامر بالسجود حين الانباء كما يشعر به قوله تعالى فتسجدوا بالفاء التعقيبية وهذا هو الظاهر من النظم الكريم الوثيق كما هو مقتضى البيان والتحقيق لان الفاء في قوله فتسجدوا يدل على ان سجودهم كان بعد الامر بلا تراخ فيكون الانباء متقدما على الامر بالسجود والا لكان متأخرا عن سجودهم ولا يظهر حسن الانباء المظهر لفضل آدم عليه السلام على الملائكة اذ بالسجود يظهر لهم انه افضل منهم وانه يستحق الخلافة فبعد الظهور لا يحسن الاظهار فاذا لم يظهر حسن الانباء لا يظهر ايضا حسن قوله انبئوني باسماء هؤلاء الآية فدل هذا الامر بالانباء والانباء بعده على ان الامر بالسجود بعد الانباء وحين الاعلام بها واما قوله تعالى في سورة الحجر واذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين محمول على ان الامر التعليقي يتوصل الى وقته ويتم بتنجزه وقت اخبار الاسماء اياهم على ما دل بهذه الآية لا لحصول الشرط فقط كقوله تعالى واذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله الآية فكما لا يجب السعي حين تحقق النداء مالم يكن وقت الصلاة واخلاؤه كذلك لا يجب سجود الملائكة حين تحقق تسوية آدم ونفخ الروح فيه مالم يوجد الانباء المذكور وسره ان الفاء الجزائية ليست بنص في وجوب وقوع مضمون الجزاء عقيب وجود الشرط من غير تراخ بناء على ان الجزاء فيه للجزاء وانه يكون معناه على تقدير صدق اذا سويته وتحققه في الخارج اطلب منكم السجود كما صرح به المحقق التفتازاني وهذا على اصطلاح العربية وان قيل ان الحكم بين الشرط والجزاء فالامر الذي وقع جزاء مأول بالخبر اي يستحق ان يقال في حقه فقعوا له ساجدين وهذا على اصطلاح المنطقيين وعلى التقديرين يكون مدلول فقعوا ساجدين طلبا استقباليا حاليا مالم يتم قرينة عليه فلا يلزم تحقق الامر بالسجود قبل التسوية حتى يلزم وجوب السجود حين التسوية ونفخ الروح وله وجه آخر وهو ان وقت انبائه عليه السلام الاسماء اياهم معتبر في جانب الشرط بقرينة هذه الآية والمعنى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي وانبأت الاسماء فقعوا له ساجدين وتأخير القرينة جائز والتقدير في القرآن بمعونة القرائن اكثر من ان يحصى فلا يضره كون الشرط بتمامه المطلوب لا للطلب فانهم وان اتفق كون السجود في وقت تحقق الشرط لكن بتمام الشرط وهو الانباء عند تحقق حين التسوية والنفخ فقوله اعترافا

اعترافا في غاية الحسن والبهاء وكثيرا لجدوى قوله وقيل امرهم به الخ مرضه لما عرفته مما فيه وعليه امتحانا لهم اي معاملة الامتحان لهم واظهارا للفضل وهذا القول يكون على القائل المذكور فانه اذا اظهر الله سبحانه وتعالى فضله فكيف يسوغ لهم بعده ان يقولوا اتجعل فيها من يفسد فيها ونحن نسبح بحمدك الآية فان فيه تلميحا الى انه لا يخلق خلفا افضل منهم ولا يحسن انباء الاسماء اذ المقصود به اظهار فضله فاذا ظهر فضله قبل التسوية يكون هذا الاظهار تحصيل الحاصل وقد مر التفصيل فيما سبق وقال صاحب الارشاد وتأويل الآية السابقة بحمل ما فيها من الامر على حكاية الامر التعليقي بعد تحقق المعلق به اجمالا فانه حينئذ يكون في حكم التنجيز يأباه ما في سورة الاعراف من كلمة ثم المنادية بتأخر ورود الامر عن التصوير المتأخر عن الخلق المتأخر عن الامر التعليقي ثم استبعد بانه لا يحسن ما جرى من قولهم اتجعل الخ بعد السجود ومعرفة شرافة آدم عليه السلام كما فصلناه ولكن يرد ظاهر ان الملائكة بعد امرهم بالامر التعليقي حصل لهم الوقوف بمكانته عليه السلام عنده تعالى فلا يحسن المحاورة المذكورة والاكتشاف المذكور والانباء المزبور انما هو لاظهار فضله وبعد ظهوره لا حاجة اليه ويمكن التفصي عنه بان الحكمة بالامر التعليقي حمل الملائكة على التأمل في شأنه ليستفهموا عما خفي عليهم في امره عليه السلام ويطلعوا على الحكمة التي بهرت على ما توهموا في شأنه عليه السلام واذا اخبر الله لهم اني جاعل في الارض خليفة بادروا الى السؤال والاستكشاف الى دفع الحدسة التي جالت في صدورهم منذ امروا بالامر التعليقي فبين لهم ما خفي لهم وحصل لهم الوقوف التام على رفعة شأنه عليه السلام وعند ذلك امر الله تعالى امرا تنجيزا بالسجود له كما ذكره المفسر وهذا ما يتبين لي في هذا المقام مع الاستمداد من كلام العلماء الاعلام والعلم عند الله الملك العلام قوله والعاطف الخ دال من المفسر واذكر بما صرح به في قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة الآية لا قوله بوا خلقكم لانه لا يلائم مختاره المفسر من كون الامر بالسجود بعد الانباء والتعليم وعلى تقدير بوا خلقكم يكون الامر بالسجود حين الخلق والتسوية وهو قول مرجوح والاية والانباء لم تشعه بل يقال ان العاطف بما يقدر على ملائمة وهو اذكر على الجملة المقدمة وهي واذ قال ربك ولما كان بين الجملتين كمال الانقطاع لاختلافهما خبرا وانشاء اضرب عنه بقوله بل القصة باسرها الخ لكنه لم يظهر وجه ما قال اولا عطفه بما يقدر ثم اضرب عنه ولعله اشار اولا بهذا العطف اولا الى نقل عن صاحب الكشاف جوازه ثم اضرب عنه مراعاة للتوكلي وقوله باسرها اشارة الى ان شرط عطف القصة كونها جملا متعددة ولا يضر اختلافهما خبرا وانشاء اذ الشرط في هذا العطف تناسب الغرض المسوق له في القصتين وهنا كذلك لان الغرض فيهما تعداد النعم وهي نعمة رابعة عدها عليهم مع ان الاولى تحقيق لفضل آدم عليه السلام وهذا اعتراف بفضله وفي تأمل الاولى وهذا امر بالسجود لآدم وهذا النعمة لنا لا انعمة فوقها قوله والسجود في الاصل احتراز عن معنى الشرع لان هذا عام وذاك خاص فالنقل من قبيل نقل اسم العام على بعض افراده تذلل اي المبالغة في الذل على ما هو مقتضى بناء التفعل مع تطامن اي انخفاض

قبل ان يستوي خلقه لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين

عطف الظرف على الظرف السابق ان نصبا بمضمر

اللفظ مع مشيرا الى ان الانخفاض اصل في مفهوم السجود اللغوي ق قال الشاعر وهو زيد الخيل لما اغار
على بني عامر فقتل منهم واسر وقال بني عامر هل يعرفون اذا بدا ابا مكنف قد شد عقد الدوائر
بجمع يضل البلق في حجراته ترى الاكم فيه سجدا للحوافر ومعناه ان خيله لكثرتها لا ترى البلق
منها فيها وانها تحفر الاكم والروابي التي تحتها بشدة عدوها فجعلها لانخفاضها كانها سجدت للحوافر
خيله كذا قيل لكن هنا معنى حي زكى له فلا يتم الاستشهاد به وايضا كما حقق وهذا شاهد على كونه بمعنى
الانخفاض لا مع التذلل لانها لا تعقل تتذلل الا ان يكون ادعاء تنزيلا للصورى منزلة الحقيقي وهو
بعيد في مقام الاستشهاد وايضا لا انحناء في هذا الانخفاض والظاهر كونه الانخفاض بمعنى الانحناء
ويؤيده ما نقل عن ابن فارس في فقه اللغة ان العرب لا تعرف السجود الا بمعنى المطاطاة والانحناء
فالقول بعموم الانخفاض الى الانحناء وعدمه يخالفه الاكم جمع اكام جمع كتب وكتاب وسكونه املا
يجوز السكون في كل ما عينه الفتح كما رسل الا للغزوة او الاكم بالسكون جمع اكمة وهو المرتفع من الارض
سجدا جمع ساجد والحوافر جمع حافر لا حافرة وهو في الفرس ونحوها معروف ق وقال الشاعر
الآخر وهو اعرابي من بني اسد وقيل هو من شعر هو لحميد بن ثور فالاول ان يقال وقال غيره وفيها
للوهم وقلن له اسجد لليلى فاسجدا اسجد من الانعال يعني اي يريد الشاعر بجزله البعير كانها
نزلت البعير منزلة العقلاء الامرهن باسجد الذي هو فعل العقلاء وركبها اذا طأطأ راسه اي خفضه
ليركب وفيه حذف اي يقال اسجد البعير اذا طأطأ راسه والا فرعطه بما قبله ركبك في سجدا والا
للاتباع اي امتثل الامر بلا تراخ فطأطأه وبهذا التقرير في الاستشهاد بما قبله فالتقرير اولا اكتفا
به احسن واولى وكذا على قصد العبادة فلو وضعها ولم يقصد العبادة او قصد عدم العبادة لا يكون سجودا
شرعا بل يكون لغويا ق والمسجود له في الحقيقة هو الله تعالى دون غيره لانه كفر ولم يشرع في شرع من
الشرائع فكيف يكون مأمورا به والمشروع في شرع يعقوب عليه السلام سجدة التحية والتكريم قال
المصنف قوله تعالى ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا الآية تحية وتكرمة فان السجود كان عندهم
يجري مجراها مع ان له اصلا لا آخر ق وجعل آدم قبلة لسجودهم كما جعل الكعبة قبلة لسجودنا والبيت
المعمور لسجود الملائكة والكرسي قبلة الكروبيين والعرش قبلة حملة العرش ومطلوب الكل هو
وجه الله تعالى كذا في الظهيرية نقلا عن صاحب الدرر لكن كونه ذوي العقول قبلة لا يخلو عن ايهام
كونه مسجودا له والنية الخالصة تدفع هذه الوسوسة ثم عادل وجه فقال تفخيما لشأنه حيث
صار معلما لهم وفيه توصية بمحافظة حق الاستاذ حتى قيل لو جاز السجود في الحقيقة لنوع آدم
فالمعلم احق به لا خراجه المتعلم من حضيض الجهل الذي هو موت حقيقي الى ذروة العلم الذي هو حياة
حقيقية بخلاف الابوين ق او سببا لوجوبه اي لوجوبه في نفسه واما وجوب ادائه فيما لا يمكن
عن اسجدوا كما جعل الوقت سببا لنفس وجوب الصلوة ووجوب ادائها فبقوله تعالى اقيموا الصلوة
ق وكانه لم يشرع في بيان وجه كونه قبلة لسجودهم او سببا لوجوبه وهذا الا جزئيا لا يظهر وجهه لانه

لانه وذلك يوهم ان السجود قبل ذلك ليس بواجب لواحد منهم والتزامه خروج عن قضية العقل والنقل
الا ان يقال ان هذا السجود لجميع الملائكة الذين تعلموا منه اما كلا كما هو الظاهر او بعضا كما هو قول
البعض سبب وجوبه آدم عليه السلام فانه لهم مقام معلوم في العبادة والسجود ليس بواجب على جميعهم
سوى هذا السجود بل واجب على بعضهم وايراد كلمة المفيد للظن اما للتحقيق او هذا اعادة المعنى حيث
ذكر كلمة الظن ويجيء في موضع التحقيق وفي القاموس النموذج بفتح النون مثال الشيء والانموذج لحن
لكن نقل عن المصباح تصحيح الانموذج والمراد هنا اي خلقه جامعا لكل شيء يختص بالواحد من
المبدعات اذ راسه مثل الفلك وروحه مثل الشمس وعقله كالقمر وضحكه كالبرق وصوته كالرعد وشعره
كالنبات ولحمه كالارض وظهره كالبر وبطنه كالبحر وغير ذلك قال في قوله تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون
الجامع وفي انفسكم آيات اذ ما في العالم شيء الا في الانسان نظيره انتهى فثبت ان كانه هنا للتحقيق بل لما
الموجودات من وجه التي هي نموذج ايضا لصفاته تعالى لحيوته وعلمه وقدرته مع كونه ناقصا
نموذج لصفاته تعالى ولا يلزم كون صفاته تعالى من لغة بالحقيقة لصفاتنا والحق انه نوع الذي في
المذكور هو الاولى ولهذا لم يتعرض له في سورة والذاريات كما مر ق وفي نسخة عطف تفسير لانموذج
وهي فعلة بمعنى مفعول ما نسخ فيها او منها والثاني هو المناسب هنا اي ان آدم خلق خلقا بحيث ينسخ
منها اي ينتقش منه نقشا معنويا في صحيفة الناظر صور العالم الروحاني والجسماني كما ينتقش في
الالواح او منها نقشا حسيا صور الحروف والالفاظ فاطلاقها عليه السلام استعارة مصرحة
اما كونه عليه السلام نسخة لما في العالم الجسماني فظاهر مما ذكرنا واما العالم الروحاني فباعتبار تركبه
من الروح المجرد والبدن وفي كلامه اشارة الى تجرد الروح والى ان المجردات من العالم موجودة
والكل لم يرض به جمهور المتكلمين وايضا كون الروح الانساني نسخة بالمعنى الذي اوضحناه محل
تأمل ودرجة لم يهتدوا اليها على ما مر من ان علوم الملائكة وكمالاتهم تقبل الزيادة ولو كانوا
في الطبقة الاعلى خلافا للحكماء والاسلاميين الى استيفاء ما قدر لهم اي الى استيفاء بعضها
يمكن لهم من بعض الكمالات العلمية حيث اخبرهم باسماء المسميات فانه عليه السلام ليس ذريعة
الى استيفاء جميع كمالاتهم وبكمال الظهور شاع في العبارة ووصلة الى ظهور ما تباينوا اي
ما حصل فيه المباينة بينهم وبين آدم عليه السلام من المراتب والدرجات الموجودة في آدم عليه
السلام وهو تهذيب القوى الشهوية والغضبية بحيث صارت مطاوعة للعقل متوجهة على الجنة
وتركيبه من اجزاء متباينة كتركبه من قوى متباينة وبهذا التركيب حاط بالجزئيات باسرها واكتناه
الصناعات على اخرها وكل ذلك مفقود في الملائكة فظهر المباينة واتضح استحقاقه الخلافة
دوكه انه جواب لما خلقه اي امرهم امرا تنجيزا بعد الامر امرا تعليقيا كما اختاره المص تعلى
هذا سبب الامر بالسجود مجموع ما ذكر في حينه وقد اشار في اول الدرس ان السبب انباءه عليه
السلام الاسماء والتلفيق بين الكلامين يحتاج الى التوفيق ق تذللا لما راوا فيه من عظيم قدرته وباهر آياته

٢ في الشرع وضع الجبهة
٣ والمأمور به اما المعنى الشرعي
٤ تعالى لما خلقه بحيث يكون انموذجا للمبدعات كلها
٢ لما في العالم

لما انعم عليهم بواسطته

قوله ذريعة للملائكة اي وقيل بهذا ناظرا الى قوله وصلة الى ظهوره وشكر الناظر الى قوله ذريعة ق والاولى فيه كاللام اي يعني الى اذا اريد بالسجود معناه الشرعي كقول لحسان رضي الله تعالى عنه اليس اول من صلى لقبلتكم الى قبلتكم واعرف الناس بالقران والسنن وقيله ما كنت اعرف ان الامر منصرف عن هاشم ثم منها عن ابي الحسن اي في قوله اي واللام فيه للتوقيت اذا جعل سبب الوجوب كاللام في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فانها للتأقيت كما ذكره المص هنالك ق واما المعنى اللغوي اي المأمور به المعنى اللغوي عطف على اما المعنى الشرعي اخره عنه اذ حمل اللفظ على المعنى الشرعي هو المتبادر ما لم يمنع عنه مانع وههنا محكي لما عرفت من ان آدم قبلة له وهو التواضع اما بالانحناء فقط بلا وضع الجبهة على الارض كما المتبادر الاسم ورجح في المعالم فقال وهو الاصح او بوضع الجبهة على الارض بلا قصد العبادة بل القصد عدم العبادة وكان الامم السالفة تفعل ذلك الحجود التحية والتعظيم كالسلام بين المسلمين واختاره الامام وكلام المص يميل اليه حيث قال كسجود اخوة يوسف عليه السلام له وكذا سجود ابويه له لم يذكره لكفاية ما ذكر في مطلوبه فان المراد بالسجود هنا وضع الجبهة كما هو الظاهر وقد علمت فلما جاء الاسلام ابطل بالسلام فصار حراما كما نقل عن الثعالبي والائمة الفقهاء يؤيد ذلك ما نقل منه ان السجود للمخلوق انما يكون كفرا اذا قصد العبادة واما اذا قصد التحية والتكرمة فليس بكفر لكنه منهي حرام في شرعنا جائز في شرع من قبلنا الى زمان يعقوب عليه السلام وكان آخر ما ابيح من السجود للمخلوق وذهب الاكثرون الى انه كان ذلك السجود مباحا الى عصر رسول الله عليه السلام وبالجملة اتفق العلماء على انه لم يكن سجود الملائكة لآدم عليه السلام عبادة لكنهم اختلفوا في كيفية سجودهم فاختصر القول في ثلثة الاول ما قدمه المص والثاني المعنى اللغوي فهو يحتمل احتمالين الاول بوضع الجبهة على الارض لا للعبادة بل للتعظيم والتكريم واختاره الامام الرازي والثالث هو التذلل بالانحناء والانقياد بلا وضع الجبهة ومال اليه الامام البغوي وبعض ما ذكرنا مما صرح به الامام القرطبي كما نقل في باب الحواشي وفيه احتمال رابع ليس بمشهور اشار اليه المص بقوله او التذلل اه ق والانقياد بالسعي اي المراد هذا الانحناء في تحصيل ما ينوط به اي ما يرتبط به ويتعلق معاشهم معقول به ينوط وهي ينوط راجع الى الله تعالى وفيه مقال اما اولا فلان المذكور آدم عليه السلام دون اولاده وعلى هذا الاحتمال يجب كون المراد هو وبنوه ولا يخفى ضعفه مع عدم ملايمة ما قبله فان ما ذكر ما قبله سبب لسجود آدم لا بنيه لا سيما اولاده العاصين واما ثانيا فلان محل المتكون المأمورين كل الملائكة والسعي في تحصيل معاشهم غير متصور في شأنهم اجمعين فانه عني منهم من شأنهم الاستغراق في معرفة الحق كما اعترف به سابقا والقول بانه مما اسند الى الكل ما للبعض مجازا تكلف فوق تكلف واما ثالثا فلان صيغة المضي المحكي فسجدوا يحتاج الى التمحل اذ المراد به حالا انقياد والسعي فانه تحصل منهم الى يوم القيامة واما رابعا فلانه لا يلائم الامر التعليقي فان مقتضاه كون السجود متحققا حين التسوية ونفخ الروح والاخبار بالاسماء فلا تغفل الى واستكبر استيناف وجوابا عن شيء نشا من الاستثناء كانه لما لم يكن السؤال سؤالا عن السبب مطلقا كان له او خاصا كما ترك التأكيد واخبر الجملة الفعلية كانه قيل لم

ما فعل فاجيب بذلك ونقل عن ابي البقاء انه حال من ابليس ولو قيل انه خبر الا بمعنى لكن والاستثناء منقطع لا سلم من تكلفات كثيرة ثم على تقدير كونه حالا يكون حالا مؤكدة لانه فهم من الاستثناء اما على مذهب المص وهو ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فظاهر واما عند من ذهب ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا على رأي فبطل بين الاستثناء وعلى مذهب آخر وهو ان العشرة الا ثلثة موضوع للسبعة فبطل بين الفرد كما حقق المحقق صدر الشريعة في بحث الاستثناء في كلمة التوحيد وكونه تأكيدا مؤكدا اولى من الحالية ق امتنع معنى ابى اي امتنع واعرض عن السجود مع تمكنه منه اذ الاباء امتناع مع اختيار فهو ابلغ منه فلذا اختير في النظم الجليل قوله عما امر به بيانا لمفعول المقدر اشارة الى انه مأمور بالسجود تمهيدا للسبب الآتي من ان الاستثناء متصل ويحتمل ان يقدر ما يحمل ولهذا لم يقل عن السجود ولكنه احرى وهي ان امتناعه من السجود كان امتناعا عن جميع ما امر به ق استكبار اشارة الى ان واستكبر من قبيل عطف العلة على المعلول حاصلا ما ذكره المص لكن علة حصولية لا تحصيلية ولما كان الحكم مقصودا قدم ابى في الذكر وان كان الاستكبار مقدما في الوجود او هو مؤخر باعتبار ظهوره وتعلقه بما ذكر قوله من ان يتخذه اي يجعل آدم عليه السلام وصلة بهذا ان اريد بالسجود معناه الشرعي وجعل آدم قبلة للسجود قوله او يعظمه ان اريد الاحتمال الاول حين ارادة المعنى اللغوي قوله او يتخذه ان اريد الاحتمال الثاني منه ق ان يرى الرجل وكذا المرأة اكبر من غيره وهو حرام وان كان التشخص كبيرا في نفسه نسبا وحسبا على وجاها ذكره تمهيدا لذكر الاستكبار ق بالتشبع في الصحاح المتشبع اي المتزين باكثر مما عنده يتكبر بذلك ويتزين بالباطل وفي القاموس هو ان يرى شبعا وليس كذلك وهذا مقتضى الصيغة وما ذكر في الصحاح بيان له الى صل لانه مجاز مشهور وهو اشنع واقبح من التكبر ولهذا اورد في الحديث المتشبع بما لم يملك كلابس ثوبي زور وذلك محمود في بعض الحالات وفي بعض الاوقات كالتي ربه مع الكفار والتكبر على المتكبر ق اي في علم الله تعالى اي التعبير بكان وهو يفيد دوام ثبوت الكفر له وسبقه على هذا الزمان ولم يجر منه الكفر الى هنا لاعتبار علمه تعالى فان ابليس كان كافرا في علمه تعالى ومحكوما عليه بالكفر في الازل هذا بالنظر الى تعلق العلم في الازل بانه ابليس سيكون كافرا وهذا التعلق قديم غير متغير ولا يتعلق عليه الجزاء واما تعلقه بانه كافر الآن في حال ترتب عليه الجزاء وهو العقاب واللعن والطرد المؤبد والاخراج من بين الملأ الاعلى الابدي انه تعالى مع كونه عالما في الازل بانه سيكون كافرا لم يعاتب عليه باللعن والاخراج فقوله او صار منهم اشارة الى ان كان بمعنى صار والمقصود الانتقال اي صار كافرا بعد ما كان مؤمنا ظاهرا او حقيقة فتعلق علمه تعالى بانه صار كافرا الآن وتحقق العتاب وهذا مقابل لعلمه تعالى بالتعلق القديم بانه سيكون كافرا لا مطلق العلم فانه تعالى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وهكذا في كل موضع يقابل فيه الامر لعلمه تعالى فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى ق باستقباحه متعلق بصار اي تحول وانقلب حاله الى الكفر بسبب استقباح امر الله تعالى اذ الاستقباح انكار وهو كفر وذلك ان نقول انه متعلق بكان في علم الله ايضا

Margin notes:

٢ في قوله

٣ تحية وتعظيما له

من قوله وخرو سجدا له

٢ وتم به كالا تحكم والكلام في ان المأمورين بالسجود الملائكة كلهم او طائفة منهم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر

٣ في عبادة ربه

٤ او يتلقاه بالتحية

ويسعى فيما فيه خيره وصلاحه

٥ والاباء امتناع باختيار

٦ والاستكبار طلب ذلك

٧ وكان من الكافرين

ن ان علمه تعالى تعلق في الازل بانه سيكون كافرا بسبب استقباح امره تعالى ق لا بترك الواجب وحده
فانه لا يوجب الكفر عند اهل السنة اذ عدم فعل الفرض واكتساب المعاصي بدون انكار واستحلال
لا يخرج الايمان عندهم ق والآية تدل الخ وهذه المسئلة تقدم بيانها لكن ذكرها للتمهيد لبيان ابليس
ولتقييده بقوله ولو من وجه تدل على ان آدم افضل سواء كان السجود له بالمعنى اللغوي او جعل
قبلة او المراد السعي في خدمته اما في الاول والثالث فظاهر واما على الثاني فلانه لما دل جعل الكعبة قبلة
على انها افضل البقاع كذلك جعله قبلة بسجودهم يدل على افضليته ومثل هذا كاف في هذا المطلب قوله
ولو من وجه لانه لا يلزم التفضيل من كل الوجوه ولا ندعي ايضا ذلك فانهم قد يفضلونه بحسب
التجرد عن العلائق الجسمانية والقرب منه تعالى قربا معنويا وعليه يحمل قول المص في سورة النبأ حيث
قال فان هؤلاء الذين هم افضل المخلوقين واقربهم من الله تعالى وقال مولانا سعدي [illegible] ليس المراد
بالافضلية الاكثرية ثوابا حتى يخالف لما عرف من مذهب اهل السنة بل الاكثرية المناسبة مع الله تعالى
في النزاهة وقلة الوسائط قربا واقربهم تنبيه على ذلك فالمص طاب الله ثراه اشار الى
هذه النكتة الجليلة بقوله ولو من وجه فمن لم يفهم تلك الاشارة فقد غفل عن تلك النكتة نقل
عن فخر الاسلام انه لا طائل تحته والاحسن الكف عنه انتهى ووجهه ما ذكرنا سابقا فتذكر ق و
وان ابليس كان من الملائكة اي ان الآية تدل ايضا على ذلك والا لم يتناوله امرهم فلا يلزم ان يكون
عاصيا بعدم السجود له فضلا عن كونه كافرا ومعلوم ان ابليس لم يؤمر بالسجود مستقلا فالظاهر
كونه داخلا تحت الملائكة ولم يصح استثناؤه منهم لان الاصل في الاستثناء الاتصال لكونه حقيقة
وكون الانقطاع مجازا ق ولا يرد على ذلك الخ جواب عن معارضة بان هذه الآية تدل على انه ليس
من الملائكة بل من الجن فاجاب بجوابين باستثناء انه كان من الجن فعلا ومن افراد الملائكة نوعا
وهذا الكلام بناء على ان الملائكة ليس بمعصومين ولا يخفى وهنه وحاصل كونه من الجن مجازا فلا يزاحم
ما ذكرنا من كونه من الملائكة حقيقة ق ولان ابن عباس رضي الله تعالى عنهما روى الخ فهذا النوع
من الملائكة غير معصومين اذ التوالد من القوى الشهوية وصاحبها لا يخلو عن الوقوع في المعاصي
ونقل عن علم الهدى يحتمل ان يكون المعنى صار من الجن وكان ملكا فغير الله صورته وطبعه وسيرته
الى صورة الجن وطبعهم وسيرتهم بعد قصده الى الاباء والاستكبار والكفر فصار ممسوخا كما
ان بعض بني آدم صاروا قردة وخنازير انتهى لكنه بعد قصده الى الاباء الخ يدل على انه صدر
منه ما صدر حين كونه ملكا فصار بسبب هذا العصيان ممسوخا فلا يشفي العليل بل ازداد
العطش للغليل فانه ان اراد تنزيه ساحة الملائكة فلا يجدي والا فلا حاجة الى القول بالمسخ
مع ان حسن الادب مع الملائكة مستحسن جدا الا يرى ان مثل هذا يقال في هاروت وماروت ولم يرض به الخ
العظماء وقد نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وغيره خلاف [illegible] قال صاحب الكشف
ويجوز ان يكون منقطعا وهو الاحرى والاولى لان الائمة عدوا المنقطع من الاستثناء ولو مجازا

٢ اباه بالسجود لادم اعتقادا بانه افضل منه والافضل لا يحسن ان يؤمر بالتخضع للمفضول والتوسل به كما اشعر به قوله انا خير منه جوابا لقوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي استكبرت ام كنت من العالين

٣ من الملائكة المأمورين بالسجود له

٤ قوله تعالى الا ابليس كان من الجن لجواز ان يقال انه كان من الجن فعلا ومن الملائكة نوعا

٥ ان من من الملائكة ضربا يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس

ولو مجازا وقد حمل المشايخ في مواضع عديدة من القرآن الاستثناء على المنقطع وليت شعري ما
المانع ههنا على المنقطع حتى تحملوا بالتكلفات البعيدة والقول بان قوله تعالى اذ امرتك قد دل على
انه من جملة المأمورين به فالقول بانقطاع الاستثناء يخالف لمنطوق الآية ليس بشيء لانه مأمور به
بدلالة النص كما قرره المص كدلالة قوله تعالى ولا تقل لهما اف الآية على حرمة الضرب والشتم وغير ذلك
مما لا يحصى وتسليم دلالة هذه على تلك الحرمة دون دلالة تلك الآية على ذلك الامر تحكم باطل فاذا حمل
الاستثناء على المنقطع يحصل التفصي عن المقال في شان الملائكة مع انا مأمورون بحسن الادب معهم
والآيات الدالة على اطاعتهم وعدم مخالفة امر ربهم آبية عن مثل هذا الكلام في حقهم قال تعالى والملائكة
وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقال المص في تفسير قوله تعالى لا يسبقونه
بالقول وهم بامره يعملون لا يعملون قط ما لم يأمرهم والآيات الدالة على عصمتهم ظاهرة في العموم ولا قرينة
توجب على التخصيص وما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من ان الملائكة نوعان نوع مجرد ونوع مطهر ونوع
ليسوا كذلك خبر واحد لا يزاحم الآية المذكورة ولا يخصصها واما هذه الآية فلا دلالة لها على عدم العصمة
الا على تقدير واحد وهو كون الاستثناء متصلا وعدم الالتفات الى تاويل من زعم ولا موجب التزام هذا الوجه
الا كون الاصل في الاستثناء متصلا وهذا انما يتم اذا لم يعدل عن هذا الاصل اصلا وعدول عنه اكثر من ان يحصى
والعجب من المص انه مال الى هذا الوجه البعيد ههنا مع انه دأبه اخذ الاحوط في مثل هذا ولم يرض به في قصة هاروت
وماروت وحكم هناك بان ما روي من ثبت بينهما محكي عن اليهود فلو لم تكن العصمة لهم على العموم لما كان لرد ذلك
وجه فتدبر فان العقل يتحير ق ولمن زعم الخ الحق مع من زعم والله تعالى اعلم انه كان جنيا لانه
خلق من نار بقوله تعالى حكاية عنه قال انا خير منه خلقتني من نار الآية وكل من خلق من نار فهو جن نشأ بين
اظهر الملائكة الا ظهر منهم اي بين الملائكة لحكمة دعت اليه فقد اعطي الرياسة والخزانة في الجنة والى ذلك
اشار بقوله وكان مغمورا اي مستورا بالالوف بالالفة ولما كان هذا وجها مصححا للتغليب قد رفعتموا عليه
بالفاء فباعتبار التغليب يتناوله الامر وصار الاستثناء متصلا بلا ادعاء انه من الملائكة حقيقة بل يكفي
كونه منهم مجازا فان التغليب من المجازات كما صرح به في المطول ق او الجن ايضا كانوا مأمورين كما اخره لان
الوجه المذكور ان دل على كونهم مأمورين لكن لم ينقل ان الجن سجدوا لآدم وايضا سبب سجود الملائكة
كما عرفته مفصلا ليس بمتحقق في الجن وهذا يزاحم ما ذكره المص الا ان صاحب الكشاف لكن عدم النقل لا يقتضي
العدم وايضا السبب غير منحصر فيما ذكره من تعليم آدم الخ وعلى ههنا جوز هذا من وجه فقال او الجن ايضا الخ ولم
يتعرض التغليب ههنا لعدم حسنه ههنا بخلاف فيما سبق فانه بين وجه بقوله نشأ بينهم الخ وهذا منتف في
جميع الجن لكن لا كلام في جوازه بل لا يبعد ان يقال وهذا من قبيل الاكتفاء فان الظاهر ان المراد انه من قبيل
دلالة النص فلو والضمير في فسجدوا راجع الى القبيلتين لا اينا فيه اذ المراد القبيلة المنطوقة والمفهومة
وهذا ممكن في ارادة ابليس فقط في الموضعين بحكم الوجهين ق لكنه استغنى الخ اي ان لفظ الملائكة
تدل على لفظ الجن فعلم بذلك كونه مأمورا به قوله فانه اذا علم الخ بيان وجه الدلالة وعدم اختيار العكس مع الآية

٢ انه لم يكن من الملائكة ان يقول انه كان جنيا

٣ مع الملائكة

٤ بذكر الملائكة عن ذكرهم

٥ ان الاكابر مأمورين بالتذلل للاحد والتوسل به علم ان الاصاغر ايضا مأمورون به

واما قال فان الظاهر اذ يحتمل ان يكون مراده [illegible] يدل عليه المذكور [illegible]

ضرو شهاب

٢ والضمير في فسجدوا راجع الى القبيلتين فكانه قال فسجد المأمورون بالسجود الا ابليس

الى ان الملائكة افضل من بجوهرة الجن ؟ ق وان من الملائكة من ليس بمعصوم عطف على ابليس في قوله ومنهم ابليس قوله ولمن زعم اي كالجد المعترضة وهذا بنا على ما اقتضاه من انه ملك نقل عن شرح التأويلات لعلم الهدى زوال العصمة عن افراد الملائكة بتحقق المعصية منهم جائز اذا الفعلق به عاقبة حميدة لا وخيمة بخلاف الانبيا عليهم السلام عندنا حيث لا يجوز وجود المعصية منهم من طريق الحكمة وان كان متصورا من حيث ذات الفعل انتهى ونقل عن ابي المعين النسفي في عقيدته انه قال اما الملائكة فكل من وجد منه الكفر فهو من اهل النار وعليه العقاب كابليس وكل من وجد منه المعصية لا الكفر فعليه العقاب دليله قصة هاروت وماروت انتهى وانت تعلم ان قصة هاروت انما حكيت عن اليهود كما سيصرح به المص وارباب العقائد فلا دلالة على مدعاه واما ابليس فقد عرفت ايضا انه بناء على احتمال واحد مرجوح لا يجب المراجعة اليه في الدلالة على ما ذكره مع ان النصوص القاطعة دلت على عصمة عموم الملائكة فتضح بهذا ضعف ما نقل عن شرح التأويلات فانه المعصية اما كفرا وغيره يترتب عليه الشقاء المؤبد او العقاب في الجملة فما معنى قوله تحقق المعصية منهم جائز اذا تعلق به عاقبة محمودة ولو سلم ذلك في الثقلين لا يسلم في الملائكة المعصومين ثم نقل عن بعض التفاسير انه قال واما وصف الملائكة بانهم لا يعصون ولا يستكبرون فدليل لتصور العصيان منهم ولولا تصوره لما مدحوا به لكن طاعتهم طبعي وعصيانهم تكلف وطاعة البشر تكلف ومتابعة الهوى منهم طبعي ولا يستنكر من الملائكة صدور العصيان مع قصة هاروت وماروت انتهى قوله فدليل لتصور العصيان ضعيف اذ الكلام في الصدور لا في التصور والاية الكريمة تدل على انتفاء صدور العصيان والاستكبار في عموم الاوقات حيث دل النفي على العموم على انه كلام منقوض بقوله لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد فما هو جوابكم فهو جوابنا وقصة هاروت وماروت قد عرفت مرارا انه محكي عن اليهود فالتمسك بها لا يجوز ق ولعل ضربا من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات اي الجن كما يدل عليه ما في سياق قوله لا يقال وانما يخالفهم بالعوارض والاختلاف بالعوارض لا يوجب الاختلاف بالذات كما صرحوا به في عامة الكتب فيكون ذلك الضرب من الجن لا ضربا من الملائكة الا يرى ان البررة والفسقة كلاهما انس وكذلك الملائكة ق والجن يشملهما اي الشياطين والجن مطلقا والملائكة بحسب الاشتقاق لانهم كالجن مستورون عن اعين الناس قال تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا يعني الملائكة قال المص ومراده ان الجن يطلق على الملائكة عموما باعتبار الاشتقاق فالمراد بالجن في قوله تعالى كان من الجن معنى عام للجن المعهود وضرب من الملائكة لا يخالف الشياطين وكان ابليس منهم فيصح الجمع بين كونه من الملائكة ومن الجن ق كما قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لانه قال ان من الملائكة ضربا يتوالدون يقال لهم الجن وهذا عين ما قاله اولا وذهب البعض الى الفرق بينهما وهو تعسف اذ معنى يقال لهم الجن يطلق عليهم الجن من اطلاق العام على الخاص كانه غلب عليهم اسم الجن بتبادره منه حين ذكره مع انه اطلاق الجن باعتبار الاشتقاق عام

سالكوك

٣ وان كان الغالب فيهم العصمة كما ان من الانس معصومين والغالب فيهم عدم العصمة

٤ والصفات

٥ كالبررة والفسقة من الانس

سالكون

٢ كما اشار اليه بقوله عز وجل الا ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه

٣ والملائكة خلقت من نور والجن من نار

٤ انه عليه السلام قال خلقت الملائكة من النور وخلق الجن من مارج من نار

عام لجميع الملائكة لاستتارهم من الاعين كما مر ق ولذلك اي ولعدم مخالفة الشياطين بالذات صح عليه التغير والهبوط لكونه مستعدا لهما بذاته كذا قيل وهو مؤيد لما قلنا من انه ح كونه من الشياطين اولى من عده من الملائكة ؟ ق لا يقال كيف يصح ذلك اي عدم مخالفة الملائكة المذكورين الجن بالذات اي لا يصح اذ انكار الكيفية انكار للنص كما روت عائشة رضي الله تعالى عنها حديث صحيح رواه مسلم ق لانه كالتمثيل لما ذكرنا اي كايراد المثال لما ذكرنا من قوله ولعل ضربا من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات فانه اتحادهما بالذات يقتضي اتحاد مادتهما وههنا كذلك اذ الجوهر المضيء نوع تحته صنفان مكدر بالدخان ونور مصفاة مهذبة لحقيقتهما وهي الجوهر المضيء واحدة فتخالف الملائكة والجن بالعوارض بعد اتحادهما بالذات كما استوضح بالرومي والحبشي فانهما متحدان في الحقيقة وهي الانسانية مختلفان بالعوارض الكلية لكن هذا البيان يقتضي عدم مخالفة جميع الملائكة للشياطين كما يشعر به قوله فان المراد بالنور الجوهر المضيء والنار كذلك فانه كالصريح فيما ذكرنا مع ان مدعاه كونه ضربا من الملائكة كذلك وايضا المتبادر من النص الاضافة بالذات لا ما كان حاصلا من النار بعد التصفية وايضا النور من الاعراض كما اعترف به في اوائل سورة الانعام واوضح في سورة النور بالتوسع في الكلام والنار جوهر لطيف حالا في محلها وبين العرض والجوهر بون بعيد الا ان يقال المراد بالنور والنار هنا ما قام بذاته غير حال في محل لا ما هو المتعارف فح يراد بالنور جوهر مضيء بذاته لا ما كان حاصلا من النار اذ الظاهر ان خلق الملائكة متقدم على خلق النار لا سيما حملة العرش وسكانه وايضا طبيعة النار على فرط الحرارة والاحراق فاذا صارت مهذبة مصفاة ٧ ونورا بقي الحرارة والاحراق كما هو محسوس وثابت بالاتفاق ولو خلقت الملائكة منها اما انه يلزم الحرارة والاحراق فيهم او يقال انها زالت بعد الخلق منها وكلاهما ضعيف اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه الحرارة والاحراق اذا زالت عن النار لم يبق حقيقة النار فصارت حقيقة اخرى فتختل بالفصل ولا ابانة لما رامه وبالجملة ما وقع في الخاطر الفاتر انه كلام المص هنا مختل من وجوه شتى نعرف بالتامل الاحرى وقد اشرنا الى ذلك بالوجه الاولى ق ومن نكص اي رجعت فهو لان مفهوم النكص ٨ جذعة بالجيم والذال المعجمة اي حديث طرية وجعل بعضهم من الجدع بالدال المهملة بمعنى البقية والاول هو المناسب للمقام لوكنه الى الحالة الاولى وهي الاختلاط بالدخان والاستكمال بان ما ذكر المص في تفسير قوله تعالى والجان خلقناه من مارج من نار لا دخان فيه ينافي ما ذكره هنا من انهم خلقوا من نار مختلط بالدخان مدفوع بان في الحس لا دخان فيه وهو الذي اراده هناك واما في الواقع فمختلط بالدخان وهو الذي اراده هنا ق ٩ وهذا اشبه اي القول بجواز كونه ضربا من الملائكة موافقا للجن بالذات اشبه بالصواب من القول بتغايرهما بالذات وادنى للجمع بين النصوص لعدم الاحتياج الى القول بالتغليب او الاستثناء المنقطع او القول بالثبوت بالدلالة الى غير ذلك وانت تعلم ما فيه من حمل الايات الناطقة بنزاهتهم وعصمتهم اجمعين وغير ذلك مما

من القول بكونه جن نقلا واطلاق الجنة على معنى غير متعارف اعني خازن الجنة

٦ غيران ضوءه مكدر مغمور بالدخان محذور عنه بسبب ما يصحبه من فرط الحرارة والاحراق

٧ كان محض نور

٩ ولا تزال تتزايد حتى ينطفئ نورها ويبقى الدخان الصرف

ثبت بان العلماء انه ليس لهم ذكورة ولا انوثة ولا اكل ولا شرب حتى صرح المصنف في تفسير قوله تعالى وقال ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين الاية ان الملائكة الكمالات الفطرية والاستغناء عن الاطعمة والاشربة ولا دليل اصلا على التفرقة بين ملك وملك من هذا الوجه قال المحقق التفتازاني في شرح العقائد النسفية اذ لم يرد بانصاف فيهم بالذكورة والانوثة نقل ولا دل عليه عقل ثم قال اما قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ فقد بعد وتغيير في حالهم انتهى فلا سوغ عندي الجرأة ثم الوهنة في ان عظماء العلماء كيف يجترؤن على هفوة صدرت من اراذل القوم واردئهم وماذا نقلوا فيها وفي قصة ابليس وهاروت وماروت والامر في ذلك سهل والتوفيق بين النصوص على وجه قررناه مستحسن ق واوفق للجمع لا نقل عن شرح التأويلات لعلم الهدى ليس في القرآن ولا في الاخبار ان الملائكة لم يخلقوا الا من نور لكننا قد سبق الرواية عن ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها خلقت الملائكة من نور والملائكة جمع محلى باللام ولا قرينة للعهد فيتعين الاستغراق وهذا قاعدة مقررة في الاصول فيستدل به على ان الملائكة لم يخلقوا الا من نور كما استدل امير المؤمنين ابو بكر رضي الله تعالى عنه بقوله عليه السلام الائمة من قريش على ان الخلافة لا تتجاوز قريشا فتلقى الامة بالقبول بناء على ان اللام في الائمة للاستغراق لما ذكرنا وتسليم هذا ورد ذلك مكابرة صريحة ورافعة للامان مع ان اكثر المؤلفين من السلف والخلف عرّفوا الملائكة بانها اجسام نورانية فقرب الاجماع على ذلك ومستند ذلك الخبر الصحيح المذكور ولم يكن بل وردت في الاخبار انها خلقت من غير نور ايضا فقد روى ان نهرا تحت العرش اذا اغتسل فيه جبريل وانتفض يخلق من كل قطرة تقطر منه ملك جوابه ان ما قطر من النور يكون نورا وان كان اصل المادة ماء وانقلاب الماء هواء كما كان صحيحا صح انقلابه نورا حين يقارنه نورا وفي الخبر ايضا من قال سبحان الله وبحمده خلق الله تعالى منه ملكا يسبح الله تعالى فمعناه خلقه من اجل ذلك ملكا انه خلق ملكا من نفس هذا القول على ان مادة له ولو كان وفي الخبر ان الله تعالى خلق ملائكة من النار وخلق ملائكة بعضها من الثلج وبعضها من النار وكان تسبيحها سبحان الذي الف بين الثلج والنار يعارض ما روى مسلم رحمه عن عائشة رضي الله تعالى فلا يقاومه لقوته فلا يحتاج الى التوجيه يمكن الجواب بهذا عن الخبر المذكور به او لا اولا فنحن تابعون للحديث الصحيح بكونه النور في اكثر المعتبرات منتقض بذلك والتزام ذلك خارج عن الانصاف ق ومن فوائد الاية استقباح الاستكبار عن بالتوافق لانه ذلك لا يدل عليه الاية لا عبارة ولا اشارة ولا دلالة ولا اقتضاء بل هي مستنبطة منه وبمعونة القرينة استقباح الاستكبار حيث علل ترك المأمور به بالعتو والكبر وفيه زجر عظيم عن كبر لئيم لانه من صفات رب كريم فمن نازعه فيه فقد لقي الشقاء المؤبد في الدار الجحيم وانه قد يفضي كافا نه يفضي كفر ابليس المطرود ولا ترك السجود ق وترك الخوض في سره وانما قال الخوض اي التعمق والجرأة لان طلب السر في الجملة وحسبما ساعده الشرع والعقل السليم محمود غير مردود ولا يرى انهم حاولوا بيان الحكمة

ا بين النصوص والعلم عند الله تعالى

بصاحبه الى الكفر والحث على الائتمار لامره

النكتة في الامر بالصيام والزكوة وسائر الاحكام ق وان الامر اي وان الاصل في الامر الوجوب عند الجمهور ما لم يمنع مانع ومن ادلة كونه للوجوب هذه الآية الكريمة فانه تعالى ذم ابليس وانكر عليه ترك السجود بقوله ما منعك ان تسجد اذ امرتك والاستفهام للانكار والتوبيخ والانكار والاعتراض انما يتوجه اذا كان الامر للوجوب فتدل هذه الآية الجليلة على ان الامر حقيقة في الوجوب وفيما عداه مجاز وتمام البحث في الاصول ق وهو كان في علم الحقيقة اي حال ايمانه وهو مأخوذ من قوله وكان من الكافرين اذ المراد كما عرفت انه من الكافرين في علم الله تعالى الازلي وبهذه تسمى الموافاة ومعناها ان العبرة بالايمان الذي يوافي العبد عليه اي يأتي متصفا به في آخر حياته واول منازل آخرته نقل عن النسفي انه قال في شرح التمهيد ما حاصل ان الشقي عندنا من يقول انه الشقي شقي في بطن امه وكذا السعيد فلا تبديل في ذلك ويظهر ذلك عند الموت ولقاء الله تعالى وهو معنى الموافاة والماتريدية يقولون بمحو الله ما يشاء ويثبت فيصير السعيد شقيا والشقي سعيدا الا انهم يقولون من مات مسلما مخلد في الجنة ومن مات كافرا مخلد في العذاب باتفاق الفريقين فلا ثمرة للخلاف اصلا الا انه يصح منه ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى بقصد التعليق في المستقبل حتى لا يكون شكا في الايمان حالا ولا حاجة لن يقل والماتريدية يمنعونه ذلك مطلقا كذا قيل فيه مطلقا ليس على ما ينبغي اذ المنع اذا كان للشك واذا كان للتأدب او للتبرك بذكر الله تعالى او للتبري عن تزكية نفسه فلا منع غايته الاولى تركه لانه يوهم الشك ولهذا قال مشايخنا لا ينبغي ان يقول ذلك ولم يقل لا يجوز ويلزم الكلام ان من علم الله تعالى انه يموت على الايمان فهو مؤمن على الحقيقة وان كان بحكم الحال كافرا واطلاق المؤمن على من لم يصدق ولم يقر بعد باعتبار ما يترتب عليه من النجاة والهلاك في اطلاق الكافر فالمراد بالحقيقة ها هنا في الواقع ونفس الامر لا ما يقابل المجاز فان اطلاق المؤمن على الكافر حالا وبالعكس مجاز اتفاقا وان اريد بالايمان حصول المعنى فهو حاصل في الحال فالنزاع لفظي ق السكنى فيه اشارة الى ان اسكن من السكنى بمعنى اتخاذ المسكن فمعنى اسكن هنا اتخذ المسكن انت وزوجك الجنة فيكون الجنة مفعولا به لا مفعولا فيه اذ لا معنى له واما اذا كان المعنى اسكن اي صر ساكنا على انه مأخوذ من السكون ضد الحركة فيكون الجنة مفعولا فيه بتقدير في اذ النحاة جوزوا نصب ما بعد دخل وسكن ونزل من الظروف المعينة كما صرح به عبد الرحمن الاسدي في تعليقاته على العصام فعدم كونه السكنى من السكون ضد الحركة عدم ذكره في كما ذهب اليه اكثر ارباب الحواشي حتى قال النحرير التفتازاني يدل على كونه من السكنى ذكر متعلقه بدون في وبعض كتبه بل لا وجه لمعنى السكون في الجنة مقابل الحركة فانه لا منع عن الحركة فيها ولذا لانها اي السكنى استقرار ولبث سواء كانت بالحركة او السكون اشارة الى ما ذكرناه ق ليصح العطف عليه اذ لا يجوز العطف عليه بدونه فصل سواء كان ضميرا متصلا او غيره كما هو المشهور وانما اختير العطف لان فائدة التبعية جزما واما اذا قيل اسكن ورجل على ان زوجك منصوبا على انه مفعول معه فان فائدة التبعية غير ظاهرة فان الظاهر العكس لانه مع داخل في التبوع

٢ وان الذي علم الله من حاله انه يتوفى على الكفر

٤ اذ العبرة بالخواتيم وان كان بحكم الحال مؤمنا وهو الموافاة المنسوبة الى شيخنا ابي الحسن الاشعري رحمه الله

من السكون

٧ وانت تأكيد أكد به المستكن

في الاغلب الاكثر الا انه بأدل اسكن معك زوجك كما قال في سورة طه في قوله تعالى فاتبعهم فرعون بجنوده
والمعنى فاتبعهم فرعون نفسه ومعه جنوده او يقال انه مع داخل في التابع كما صرح به قدس سره في شرح المفتاح
في بحث متعلقات الفعل وأما ما قيل واما ايراد زوجك بدون التاكيد بان يكون منصوبا على انه مفعول معه
فلا يصح لان المعية غير مقصودة كيف وآدم عليه السلام مقدم في سكنى الجنة من حواء على ما روي عن
ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فضعيف اذ المعية لا تقتضي اتحاد الزمان واستوضح بقوله تعالى واسلمت
مع سليمان لله رب العالمين وتفصيل المقام في [illegible] ودخل معه السجن فتيان فانه مولانا سعدي
اشبع الكلام هناك ق وانما لم يخاطبهما حيث لم يقل اسكنا مع انه اوجز تنبيها على انه آدم عليه السلام
المقصود بالحكم والمراد بالحكم هنا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والمعطوف عليه تبع له كما انها في الخلقة
كذلك على ما روى السدي عن ابن مسعود وابن عباس وناس من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
اجمعين ان الله تعالى لما اخرج ابليس من الجنة واسكنها آدم بقي فيها وحده وما كان معه من يستأنس
به فالقى الله تعالى عليه النوم ثم اخذ ضلعا من جانبه الايسر ووضع مكانه لحما وخلق منه حواء فلما استيقظ
وجدها عند رأسه قاعدة فسألها ما انت قالت امرأة قال ولم خلقت قالت لتسكن الي فقال الملائكة
تجربة لعلمه عليه السلام من هذه قال امرأة قالوا لم سميت امرأة قال لانها من المرء اخذت فقالوا ما اسمها
قال حواء قالوا لم سميت حواء قال لانها خلقت من شيء حي كذا في الارشاد ومعنى التبعية في الخلقة ظاهر
ومعنى التبعية غير واضح اذ وجوب الامتثال او الامتثال سواء فيهما وتقدم الامر بالسكنى لآدم عليه السلام لا يقتضي
التبعية في الحكم والا لكان الامة بعد عصر النبي عليه السلام تابعون للصحابة في عموم الاوامر بل صغار الصحابة
تابعين لكبارهم الا انه يلتزم ذلك وفيه مقال بين الائمة ولو قيل وانما لم يخاطبهما اذ اكثر الخطاب مع الرجال
كما هو دأب القرآن المجيد ولهذا اختص النداء به عليه السلام حيث قيل يا آدم وهذا اولى مما قيل وتخصيص
اصل الخطاب به عليه السلام للايذان في اصالته في مباشرة المأمور به لما ذكرناه من انه لا معنى للاصالة في
مباشرة المأمور به فانه مباشرة الصلوة مثلا اصل للرجال والنساء تابعة لهم ليس بمستحسن مع ان الخطاب
لهم ظاهرا ق والجنة دار الثواب لانها المعهودة في الشرع والحاضرة في اذهان المؤمنين والجدلاء انه لا
يقول لان اللام للعهد ولا معهود غيرها لانها مع كونها حاضرة في الاذهان قد سبق ذكرها في هذه السورة
الكريمة دون بستان الارض وان ذكرت في موضع آخر منه واما حمل اللام على الجنس [illegible] فلا يصح
لما نقل عن القرطبي انه حكى عن بعض المشايخ ان اهل السنة مجمعون على انها جنة الخلد التي
اهبط آدم منها عليه السلام ق ومن زعم وهم المعتزلة بناء على ان الجنة عندهم غير موجودة الآن
خلقه الله تعالى امتحانا اي معاملة الامتحان لآدم ولم يذكر حواء لما ذكر والابتلاء بالتكاليف سنة الله تعالى
قديمة وان امتحانهما امر عظيم واقع سلفا وخلفا وناهيك قوله تعالى كلا لما يقض ما امره فالظاهر
هو السلب الكلي لا رفع الايجاب الكلي ولهذا قال المص في تفسيره [illegible] الاية اذ لا يخلو احد عن تقصير ما
وبهذا تنبيه على هذه القصة ومنها ان العبد اذا تدارك عصيانه بالتوبة والندامة فلم يزده ذلك

وكلا منها رغدا . حيث شئتما . ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين .

ذلك عيبا لا ازالة ق فقال انه بستان لان الجنة تطلق عليه لغة كما عرفت في تفسير قوله تعالى ان لهم جنات
تجري الآية فلسطين بكسر الفاء وفتحها قرية بالشام او قرية بالعراق وقوله او بين فارس وكرمان
لعل الاشارة الى الثالث وحمل الاهباط [illegible] وهو النزول من العلو على سبيل القهر بخلاف الانزال فانه اعم
كما في الراغب ولما كان في هذا الحمل نوع بعد ايده بقوله كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا الآية حيث في هذه
الآية النزول من علو مع انه عليه هناك وقيل ويجوز ان يكون ذلك البستان في موضع مرتفع وهذا
القدر يكفي في ما دام عدم ثبوت ارتفاع ارض الهند وفيه تكلف شاهد على ضعفه واختلفوا في
ان الجنة تكليفا فذهب قوم الى انه لا تكليف اصلا فيها وذهب اخرون الى انها لا تكليف فيها بعد الحشر
وقبل فيها ذلك ويؤيد هذا الاخير ما في اللباب من قوله والصحيح ان ذلك الاسكان مشتمل على ابتلاء
وهي الانتفاع بجميع نعم الجنة وعلى تكليف وهو النهي عن اكل الشجرة وقيل وعلى هذا ستر عورة
آدم واجب وكلام المص يومي حيث قال امتحانا لهما ومبالغة في تحريمه ووجوب الاجتناب عنه فيها في
ثم كونها دار تكليف بالنسبة الى الملائكة ينبغي انه لا يختلف فيه سواء كان بعد الحشر او قبله اما
الثاني ففي قوله تعالى الاول فلقوله تعالى عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما امرهم الآية فلا نغفل
وكون الملائكة مكلفين صرح به في تفسير قوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم الآية ق واسعا اي
اكلا رغدا وقيل حال بتأويل راغدين او بلا تأويل للمبالغة والرغد الهني الذي لا عناء فيه والرغد بفتح
الغين وسكونها والرغيد الواسع ونقل عن الجوهري بالفتح ايضا والمفهوم من كلامه ان الوسعة
معتبرة في مفهوم الرغد والتفسير بالهني يوهم خلافه ق اي مكان من الجنة شئتما والنعيم بقرينة
شئتما والا فحيث للمكان المبهم فلا حاجة الى ما قيل لا تقتضي النظير بين الابهام والمقام وانتفاء المانع وان
قيد المشيئة العموم مخاصم مبالغة الاصول ووسع الامر عليهما بحيث ابيح لهما الاكل منها ولم يمنعا عن بعض
المواضع الجامعة للمأكولات حتى لا يبقى لهما عذر في تناول ما منعا عنه بقوله ولا تقربا هذه الشجرة ولو لم
يوسع لا يمكن العذر في التناول المذكور وانه لم يعد بقيل ولم يجعل متعلقا باسكن مع انه اظهر لوقوع الفا
وايضا توسيع الاكل يستلزم توسيع السكنى كما يدل عليه قوله تعالى فكلا من حيث شئتما في موضع
آخر فلا حاجة الى القول بالتنازع والاولى يكفي ازاحة اي ازالة للعلة اي العذر بانه يحمل في
ان اكل مخصوص لما جبل عليه الانسان من السآمة وانقطاع الرغبة في ماكول واحد وعن هذا قال بنو
اسرائيل لن نصبر على طعام واحد الفاتنة المحرمة لانها قد سبقت الحرمة فلم يذكرها كناية عن الكثرة
القريب من الغير المتناهي ق فيه مبالغات من وجوه منها المنهي عنه الاكل منها فنهي عن الشجرة
المأكولة كما ان الحرمة في الميتة اكلها واسندت الى نفسها وكذا قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الآية وان
للائمة نزاعا في ان الحرمة المضافة الى الاعيان هل هي حقيقة ام مجاز ومنها ان المعصية مع كونها مترتبة
على الاكل رتب على القرب كالعصيان اعرب على رتب على قربها ومنها ان الظاهر ان يقال فتعصيا كما
قوله تعالى وعصى آدم ربه الا انه عبر بالظلم الذي هو في حق الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم كما

٤ خلقه الله تعالى امتحانا لآدم
٤ على ان الانتقال منه الى ارض الهند
٦ رأيها صفة مصدر محذوف
٧ والعذر في التناول من الشجرة المنهي عنها من بين اشجارها

خرج به في أواخر سورة هود ومنها التعبير بقوله من الظالمين فإنه أبلغ من القول فتكونا ظالمين كما قالوا زيد من
العالمين أبلغ من زيد عالم لجعله عريقا في العلم أبا عن جد ولذا تكونا لدلالته على الدوام وانه كما
المعنى فتصيرا من الظالمين فاتضح معنى الجمع في مبالغات ق مبالغة في تحريم هذا أي القرب إشارة إلى أنه النهي للتحريم
وإلى أن النهي عن الشيء يستلزم الأمر بضده ولهذا قال ووجوب الاجتناب عنه وسيجيء التنبيه على كونه
للتنزيه في بحوث الاجتناب راجحا لا واجبا والحق وعندي ما ذكره هنا ويستفاد منه أن الجنة دار التكليف
في الجملة كما سلف تحقيقه ق يأخذ أي الميل بمجامع قلبه أي أطرافه وجوانبه كأنه كل طرف منه مجمع للخواطر
ويلهيه من الإلهاء أي يشغل ذلك الميل القلب الذي هو محل العلم بالحواس والمشاعر وكونه القلب
محل إدراك خص بالذكر كما روي لم أخرجه أبو داود عن أبي الدرداء رضي الله تعالى عنه مرفوعا كما قيل
والمعنى حبك الشيء يعمي من الإعماء بمعنى الإخفاء مجازا أي يخفي المحبة عنك قبحه فترى حسنا حتى
يؤدي إلى الأثر ولا تتمسك بخلاف المعجزات وكذا يصم يجعلك أصم عن سماع معايبه ومثالبه والصمم مجازا
أيضا ولما كانت معرفة طريق الحق والباطل منحصرة في البصر والسمع خصا بالذكر ق فينبغي أن لا يحوما أي الحوم
وهو الطواف والوقوع حول ما حرم عليهما أي طرفه تجنبا المحبة ويشغل عن حرمته نفي الوقوع فيه بغتة
بلا شعور ولهذا نهى الله تعالى عن قرب المنهي عنه في مواضع كثيرة ق وجعله سببا عطف على قوله تعليق
النهي والضمير في جعله راجع إلى القرب قوله الذين ظلموا أنفسهم فسر الظلم بظلم نفسه بناء على أن الظلم معناه
وضع الشيء في غير موضعه دون التصرف في حق الغير فإنه لا يراد هنا قوله بارتكاب المعاصي ناظر إلى كونه النهي
للتحريم أو بنقص ناظر إلى كونه للتنزيه وهذا أوفق للكلام هنا واسترده وقيل الأول على تقدير أن يكون
هذا الفعل قبل النبوة والثاني على تقدير كونه بعد النبوة والمآل واحد ق أو الجواب له فعلى هذا يكون من
تأويلا بالمصدر المعطوف على المصدر أي النهي والمآل ولا يكن منكما قرب هذه الشجرة وكونكما من الظالمين
فالفاء للعطف أيضا والنقل بل ما ذكرنا هذا هو المشهور حتى قال صاحب الكشاف معنى قولهم لا تأكل السمك
وتشرب اللبن لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن وتقدير الكلام في تفسيره وقوله سواء عليهم أأنذرتهم أم
وقال قوم بهذا وهناك ولو أجري على ظاهره لزم عطف الاسم وهو مشرب المنصوب على الفعل بل المفرد على جملة ولا محل
لها من الإعراب انتهى وأما على رأي الشيخ الرضي فالتقدير فتكونا ظالمين ثابت بحذف الخبر وجوبا فعلى هذا
لا يكون للعطف ولعل المعارض ره ق هي الحنطة قدمها لأنه قول الأكثر وقد روي عن ابن عباس رضي الله تعالى
عنهما والحسن رحمهم الله تعالى أو الكرمة وهو قول علي وابن مسعود والسدي رضي الله تعالى عنهم أو التين
وهو قول قتادة والمروي عن ابن جريج أو شجرة من أكل منها أحدث أي تغوط ولا صوت ولا تغوط في الجنة
ويوهم التقابل أنه من أكل من الحنطة والكرمة والتين لم يحدث ولم يتغوط وفيه تأمل ق لعدم توقفه أي
لا يترتب على تعيين الشجرة غرض مع أنه في التعيين احتمال القول بخلاف الواقع فالاحتراز أولى لعدم الاطلاع
وما ذكره من الآحاد ونقل عن الكلبي هي شجرة العلم لأنه من طعامه من تلك الشجرة يحصل له زيادة علم
لا يعلم قبل ذلك وكانت تلك في وسط الفردوس وكان فيها من ألوان الثمار كذا في الزاهد ولعل منه

٢ تعليق النهي بالقرب الذي هو من مقدمات التناول

٣ وتنبيها على أن القرب من الشيء يورث داعية وميلا

٤ عما هو مقتضى العقل والشرع

٦ حبك الشيء يعمي ويصم

٧ مخافة أن يقعا فيه

٨ لأن يكونا من الظالمين

١٩ وبنقص حظهما بالإتيان بما يخل بالكرامة والنعيم فإن الفاء تفيد السببية سواء جعلته للعطف على النهي أو الجواب

٥ والشجرة

٣ والأولى أن لا تعين من غير دليل قاطع كما لا تعين في الآية

٤ ما هو المقصود عليه

٣ عن الشجرة وحملهما على الزلة بسببها

فأزلهما الشيطان عنها

منعه عليه السلام من تناولها للابتلاء وكمنعنا من تأويل المتشابهات كذا قيل وقال بعض الأفاضل رأيت في بعض
التفاسير أنه شجرة العلم فكنت في التأمل في تحقيقه برهة حتى رأيت ليلة أنه ذهب بي إلى السماء ثم يذهب بي إلى سماء
سماء وألاقي نبيا نبيا حتى عرفت في سماء أنه هناك عليه السلام فلاقيته وسألت عن شجرة العلم الذي نهى الله تعالى
عن أن تقرب منها قال كان سائلي في معرفة تلك المشاهدة ومنعت عن التوجه إليه بدونه المشاهدة فكلفت
بالعلم فوق التكليف بالعلم فعوتبت وأخرجت عن الجنة انتهى وفيه خلل أما أولا فلأنه المراد بالمشاهدة إن
كان هو الرؤية بالبصر فلم يقع لأحد سوى نبينا عليه السلام مع الاختلاف فيه وإن كان المشاهدة بالبصيرة فهي عين
العلم اليقيني وأما ثانيا فلأن فيه شمة من ادعاء المعراج ولا يخفى ما فيه وأما ثالثا فلأن المنام بل الإلهام كما
غير الأنبياء عليهم السلام ليس من أسباب العلم وقال علي القاري في شرح قاضي عياض قيل شجرة العلم شجرة
معلوم الله تعالى من كل لون وطعم انتهى ومنعه عن تناوله عليه السلام للابتلاء المذكور كما من توضيحه وترك
بكسر الشين نقل عن السهيلي وقرئ الشجرة بكسر الشين والجيم وإبدالها ياء مع فتح الشين وكسرها لغربتها
مخرجا انتهى قال صاحب الإرشاد وقرئ الشيرة بكسر الشين وفتح الياء ق أصدر زلتهما أي أشار إلى أنه
أزل متضمن معنى أصدر بالمعنى اللغوي وقيل بالمعنى المصطلح واتفاق الشيخ أصدر زلتهما وقوله
يورد الفعل المضمن على طريق الحال إشارة إلى أن إيراده على ذلك الطريق ليس بلازم في التضمين
قوله وحملهما على الزلة بيان حاصل المعنى دونه حق المبني وقدم المعنى ما يتعلق بمحل اللفظ وصاحب
الكشاف عكس الأمر والأحسن تقديم المعنى ق ونظره عن بهذه قيل يعني لما كان عن ههنا للسببية بمعنى الباء
فاستعمال عن لأنه ضمن معنى الإصدار وعلق به عن التعليلية مع بقاء معنى المجاوزة فيها في الجملة لأن المعلول
إذا برز بعلته فقد جاوزها فلا يكون هذا من باب الجمع بين المعنيين بل المجاوزة مستفهمة من التجوز ولو قيل
بالعكس يعني عن هنا بمعناه الحقيقي وهو المجاوزة وصلة لأصدر كما هو الظاهر لكان اعتبار التضمين والسببية
مستفادة من التجوز إذا إصدار الشيء إنما يكون من الفاعل والشجرة لا تصلح للفاعل عليه فلا جرم أنها سبب منزلة
الفاعل تجوزا وكذا في قوله وما فعلته عن أمري ما أصدرته عن رأيي واجتهادي في نفي اللوم وزنه بتضمين
تنفيذ السببية والتوجيه الأول عكس ذلك أي ما فعلته بسبب أمري واجتهادي بل إنما فعلته بأمر الله تعالى ق أو
أزلهما عن الجنة على أن ضمير عنها راجع إلى الجنة لا إلى الشجرة كما في الاحتمال الأول بمعنى أذهبهما فيتعدى أزل كما
يتعدى ذهب فهمزة أزل للتعدية ق غير أن أزل يقتضي عثرة مع الزوال يعني أنه يستعمل فيما إذا كان عثرة
وههنا معنى أزل هنا ومفهومه أن أزال إما عام أو لما لم يكن فيه عثرة أي الزلق وبهذا إشارة لما نقل
عن الراغب بمعنى أزل استزال الرجل من غير قصد ولهذا يقال للذنب من غير قصد زلة
واتفاق وبعضهم ولم يقل ويدل عليه لاحتمال عود الضمير إلى الشجرة بتقدير مضاف أي فأزالهما عن
محل الشجرة وإنما أخر هذا الاحتمال مع أنه لا يحتاج إلى التضمين ومؤيد بالقراءة الأخرى لإبانة
ظاهر قوله فأخرجهما مما كانا فيه ق وإذلاله بقوله هل أدلك الآية أي الوسوسة بهذه الكلمة
ق وقاسمهما أي حلفهما بالله إني لكما لمن الناصحين وقد قالوا أول مخلوق حلف كاذبا

٤ أو أزلهما عن الجنة بمعنى أذهبهما ويعضده قراءة حمزة فأزالهما وهما متقاربان في المعنى

٦ على شجرة الخلد وملك لا يبلى

ابليس ق واختلف في انه تمثل اي تمثل صورة غيره كحية وسهما فكلمهما بما ذكر من الكلمات المذكورة في الظاهر
في صورة دابة او القاه بحيث يسمع في المراد بالكلمات المذكورة القاؤه في روعهما بطريق الوسوسة وجه هذا
القول ان آدم وحوا عليهما السلام كانا يعرفانه فلا يقبلان قوله منه وهو ضعيف لجواز ان يتشكل بشكل
آخر لا يعرفانه لظاهر التكلم مشافهة وبهذا قدمه واختلف في انه كيف بعد ما قيل له اخرج
منها فانك رجيم وحمل الامر على الاهانة كما في قوله تعالى كونوا حجارة مخالف لما اجمع عليه المفسرون غايته انه
اختلفوا في دخوله بعد خروجه فلهذا حاول التفصيل فقال انه منع من الدخول لكن لا مطلقا بل على جهة
التكرمة يؤيده التعليل بقوله فانك رجيم فانه يدل على ان الجنة دار المقربين فلا يسكنها اللعين فاذا
دخل بغير التكرمة لا يمنع عنه لان الجنة دار المطهرين فلا يدخلها المتدنسون وعن هذا لا يدخلها عصاة
الموحدين ما لم يتمحصوا ويبعدوا عن دنس المعاصي بالنار والجحيم وهذا دليل على عدم دخول ذلك الرجيم
سواء كان الدخول للوسوسة او على وجه التكريم ق وقيل قام عند الباب فح يراد بقوله فوسوس لهما
الشيطان مقالة تورث في قلب السامع لمة ردية ولو كان جهرا ويؤيده ما في اللباب قال الحسن
كان ابليس في الارض فاوصل الوسوسة اليهما في الجنة ومثل هذا لا يستبعد لانه ابتلاء من الله تعالى
ق وقيل تمثل بصورة دابة وبهذا اقل فسادا من القول بانه دخل في فم الحية كما في اللباب فيه اشارة الى
انه فيه فساد في الجملة ولعل الفساد في تركه ولم يعرفه الخزنة ق وقيل دخل في فم الحية حتى دخلت به
او اخرج من بطنه وصار في الجنة كانت الخزنة يرونه واما ثانيا فلانه اذا قدر على الدخول في فم الحية لقدر على
ان يتمثل بصورة الحية من البعث الى دخوله ثم خروجه من بطنها وقيل ارسل بعض اتباعه وبهذا الابلاء قوله
تعالى وناداهما ربهما الم انهكما الآية والحق ما قاله الامام ابو منصور الماتريدي رحمه ليس لنا البحث عن كيفية
ذلك ولا نقطع القول بلا دليل وعن هنا قال والعلم عند الله تعالى ق اي من الكرامة والنعيم ولم يقل من الجنة
ليكون منطبقا لكلا الوجهين في تفسير عنها اما على رجوع الضمير للظاهر واما على ارجاعه الى الشجرة فلان الخروج
من الجنة يستلزم الخروج من النعيم فذكر اللازم واريد الملزوم حينئذ والوجه في عطف الاخراج بالفاء مع
ان الخروج من الجنة ومن النعيم في زمان واحد والفاء يقتضي التعقيب هو ان الترتيب الذهني كاف
في نوع التعقيب وهو مستوضح بقولك تحرك اليد فتحرك المفتاح ق خطاب لآدم وحوا عليهما السلام ولكونه
خلاف الظاهر بقوله تعالى قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو واحتاج الى بيان وجه صحة الجمع
في انهما الجنس كله لكونهما اصلين له كانه قيل اهبطوا اي انتما ومن في اصلابكما مثل حملناكم في
الجارية قال المصنف هناك اي اباءكم وانتم في اصلابهم فاذا نزل اصل الجنس منزلة كله فالخطاب له خطاب
لكل التابع على الاصل والفرع ولا نزاع في صحة هذا المقتضي ويوجه مثل هذا الكلام بانه من باب تغليب
الموجود على المعدوم ويمكن حمل كلامه عليه ولكن هذا الخطاب مجاز وعند الحنابلة حقيقة كما في حقيقة
الاصول واما تغليب الحاضر على الغائب فلا اذ لا غائب لانه الموجود ق ادم وحوا وابليس في الجمع ظاهر لكن دخول
ابليس ثانيا بناء على انه قيل يعرفه او دخلها مسارقة بعيد جدا ق او من السماء عطف على قوله منها

٣ اليهما على طريق الوسوسة

٤ توصل الى ازلالهما

٥ فقيل

٦ كما كان يدخل مع الملائكة ولم يمنع ان يدخل للوسوسة ابتلاء لآدم وحواء

٧ فناداهما

٨ وقيل اخرجهما من ...

٩ لانهما اصلا الانس فكانهما الانس كلهم

١١ اخرج منها ثانيا بعد ما كان يدخلها للوسوسة

هبط لازم ومتعد ومصدر اللازم الهبوط وهو النزول من علو الى سفل ومصدر المتعدي الهبط وهنا استعمل لازما

منهما في ذريته نوع بعد لان الاخراج ليس على نسق واحد لان هبوطهما من الجنة وهبوطه من السماء ق حال استغنى
اي كان حذف الواو هنا فصيحا دون اوهم ق لكونه لان الحال هنا مأولة بالمفرد اشار اليه بقوله متعادين
بتخفيف الدال بخلاف نحو فانكونه لا يشترط التأويل ان يكون لكل جزء من الجملة مدخل في مفهوم المفرد كما في
متعادين وليس كذلك في فاتكين او انه اذا كان جزء من الحال في الجملة الاسمية مبتدأ وجبت الواو اذ تركها
ينافي الفصاحة والا فتركها لا يخل الفصاحة ولما كان قولهم فالكونه من قبيل الاول حكم المص بعدم فصاحته
بجدون ما يخفى في تركه استغنى فيها عن الواو بالضمير ليس على اطلاقه بل بانه المقصود هو الربط وهو كما يحصل
بالواو يحصل بالضمير لما عرفت انه قد لا يستغنى عن الواو بالضمير ق يعني بعضكم اي يتعدى بعضكم اي افراد
الانسان على بعض آخر من تلك الافراد بسبب تضليله اي الشيطان وفي الكشاف وما هو الا حكم يعم الناس كلهم
ومعنى بعضكم لبعض عدو ما عليه الناس من التعادي والتباغي وتضليل بعضهم لبعض انتهى فالمراد بالعداوة
العداوة بين افراد الانسان لا بينهم وبين ابليس والمراد بتضليل بعضهم لبعض لا تضليل ابليس فرجع
الضمير في تضليله في كلام المص لبعض الافراد فيكون الحال مقدرة اذ تعادي الذرية ليس في حال هبوط آدم
وحوا عليهما السلام بهذا المعنى اذا كان الخطاب لادم وحوا عليهما السلام واما اذا كان لادم وحوا وابليس
يكون المراد بالعداوة العداوة بينهم وبين ابليس لكن اختار ما اختاره لاستدلاله بقوله تعالى فاما يأتينكم
الآية ولما كان اهبطوا امر التكوين لا التكليف كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين لا اشكال في تقييد الامر
بالتعادي وايضا لو سلم كون الامر تكليفيا فلا نسلم كون التقييد مأمورا ايضا لا سيما اذا كان القيد منهيا عنه
وذكر مجيئ ... في الارض مستقر اما حال بعد حال واما عطف عليها ق موضع استقرار
اذا حمل مستقر على اسم المكان او استقرار اي اذا اعتبر مصدر فعلى الاول ظرفية المحل للجزء وعلى الثاني
ظرفية الشيء المكاني للزمن واما قدم الاول مع ان الظرف ح مجاز لان موضع الاستقرار هو المتبادر من
لفظ المستقر وايضا الاستقرار من باب التمتع فيلزم التكرار ق وتمتع اي ان متاعا اسم مصدر للتمتع
عام للاستقرار وغيره على الاول وما عدا الاستقرار على الثاني ق يريد به وقت الموت ان كان المراد با
لمعنا تمتع كل فرد واستقراره او القيمة ان كان المراد تمتع نوع الانسان في ضمن بعض الافراد وقيل قوله
الى حين متعلق بالظرف الواقع خبرا عن مستقر ومتاع فان خصص المستقر والتمتع بحالة الحيوة كما هو الظاهر
فالمراد به وقت الموت وان جعل شاملا لحالتي الحيوة والموت فالمراد به القيمة فان الاماتة والاقبار
ايضا من النعم على ما بينه المص في تفسير قوله تعالى ثم اماته فاقبره الآية كانه حمل انتفاع كل فرد فرد دون النوع
وهذا خلاف الظاهر فالمتبادر حالة الحيوة كما اعترف به فلا عبرة بما ذكرناه اولا الحين طائفة محدودة
من الزمان طويلا او قصيرا والمراد به ما ذكره المص ق استقبلها اصل التلقي التعرض للقاء ثم وضع في
موضع الاستقبال لانه من التعرض له ثم وضع موضع الاخذ والقبول لان الانسان انما يستقبل ما يريد اخذه
واما حمله على الاستقبال وهو الانتقال الى الكلمات لانه حاصل عقيب الهبوط بلا نزاع وايضا
كما قيل هو مستعار من استقبال الناس بعض الاحبة اذا قدم بعد طول الغيبة لانهم لا يدعون شيئا

فيها عن الواو بالضمير متعادين

٣ بالاخذ والقبول والعمل بها حين علمها

من الاكرام الا فعلوه واكرام الكلمات الواردة من الحضرة الالهية الاخذ والقبول والعمل بها ولهذا قال
استقبلها بالاخذ والقبول تنبيها على ان المراد بالاستقبال هنا العمل بها استعارة كما مر الاشارة اليه
والمعنى وعمل آدم بجد وعزيمة بكلمات كائنة نازلة من ربه فقوله من ربه حال مقدم على
الكلمات قوله على انها استقبلته وبلغته فالاستقبال هنا مجاز عن البلوغ لانه يستلزمه وجعلها استقبلت
ايضا بجعل الكلمات كانها مكرمة له لكونها سبب العفو عنه تكلف قوله وهي اى الكلمات قوله تعالى ربنا ظلمنا الآية
قدمه لانه اصح الاقوال اخرجه ابن المنذر عن ابن عباس رضي الله عنهما فاكتفى في النظم الجليل بآدم عليه السلام والمراد
هو آدم وحواء عليهما السلام قوله وقيل المراد بالكلمات سبحانك اللهم الخ اخرجه البيهقي في الزهد مرفوعا
عن انس رضي الله تعالى عنه وابن جرير عن عبد الرحمن بن يزيد بن معاوية موقوفا كما قيل وبحمدك الواو
للحال لانه بتأويل وانا ملتبس بحمدك فقول البعض بتقدير اسبحك ملتبسا بحمدي لوقوع الجملة هنا
موقع المفرد لا لان الحال مفرد اذ لا يصح دخول الواو على المفردة وطريق كونه زمانه الحال لزمانه وقوع
مضمونه الفعل للمتعبد بالحال لكونه التسبيح بالقلب والحمد باللسان او ملابسة نهاية التسبيح ببداية الحمد كافية
في المقارنة او التسبيح لكونه وصفا له تعالى حمد فيتحقق المقارنة جزما ويحتمل ان يكون الواو للعطف اى اسبحك
وانا ملتبس بحمدك فيستغنى عن مؤنة المقارنة المذكورة وانما رجح الاول مع تلك المؤنة لانه يفيد ان الحمد مقتضى
حال المكلف دون التسبيح ولانه موافق للاستعمال كقوله تعالى ونحن نسبح بحمدك ودون نحو فسبحوا بحمد ربهم الآية
وكون الواو زائدة على ما قيل ضعيف والظاهر ان الحمد مصدر مضاف الى المفعول وقد يجوز كونه مضافا
الى الفاعل على ان يراد من الحمد ما يوجبه من التوفيق وهو تكلف لا يعبأ به ففي الواو احتمالات ثلث وللحمد احتمالان
فالاحتمالات ست وقد عرفت ما هو الراجح وفي الحمد احتمالات آخر لانا تركناها قوله وتبارك اسمك تكاثر خير
اسمك او تزايد عن كل اسم سواه وهذا ابلغ من تبارك ذاتك وتعالى جدك اى عظمتك وهذا ايضا ابلغ من
تعاليت وان كان هذا حقيقة وذاك مجازا عقليا ظلمت نفسي لا يراد منه فائدة الخبر ولا لازمه بل المراد انشاء
التحسر والتحزن لكونه ذريعة الى الغفران والرحمة والرضوان ولهذا قال فاغفر لي ثم زاد في الاسترحام فقال
فانه لا يغفر الذنوب اى ذنوب جميع المذنبين فيدخل ذنبه عليه السلام دخولا اوليا الا انت فان لم تغفر لي
فمن يغفر سواك وهذا في غاية التخشع والتضرع في الاستغفار ولهذا الهم ابونا عليه السلام اياه وكذا
استغفار امنا حواء رضي الله تعالى عنها والاكتفاء لما سلف سيجئ التنبيه عليه قوله وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
رواية اخرى لهذا الحديث اخرجه الحاكم في المستدرك وغيره وصححه كذا قيل قال آدم عليه السلام يا رب اختار
صيغة البعد لاستقصار نفسه واختار الرب من بين الاسماء لا لاما ذكر بعده من آثار التربية وحذف ياء
المتكلم اكتفاء بالاجابة لفرط السآمة الم تخلقني الاستفهام في مثل هذا للاستعطاف ولهذا قال اراجعي
انت بيدك صفة له تعالى فلا نشتغل بكيفيتها ولا نأول وهذا مذهب السلف او بيدك بمعنى قدرتك
وهو مختار الخلف وانما قال هكذا لانه خلقه بلا واسطة ولهذا قال الم تنفخ في الروح قال الامام
عندي ان السلطان لا يباشر عمل شيء بيده الا اذا كانت غاية عنايته اليه فيجوز الاستعارة تمثيلية قوله

٢
وقرأ ابن كثير بنصب آدم
ورفع الكلمات

٤١

ساكوتى

٣
وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى
جدك ولا اله الا انت ظلمت نفسي
فاغفر لي انه لا يغفر الذنوب الا انت

سهاب

٤
قال يا رب الم تخلقني بيدك قال بلى
قال يا رب الم تنفخ فيّ الروح من
روحك قال بلى قال يا رب الم
تسبق رحمتك غضبك قال بلى
قال يا رب الم تسكني جنتك قال
بلى قال يا رب ان تبت واصلحت
اراجعي انت الى الجنة قال نعم

قوله ان تبت كلمة الشك للتردد في قبولها او بمعنى اذا ولاحتمال الوقوع واللاوقوع في نفسه عبر بان
وان كان مجزوما في عزيمته او هضما لنفسه حيث اشار الى ان العبد ينبغي له ان لا يقطع في فعل فانه
حصوله موقوف على امور لم يجزم بحصولها لا سيما التوفيق واصلحت بالتدارك ما فات بعدم
مخالفة امر ما ونهي ما بعد ذلك وهذا معنى الاصلاح هنا قوله اراجعي قال المحقق التفتازاني انه
اسم فاعل اضيف الى المفعول وانت فاعل لاعتماده على الاستفهام والمعنى اراجعي وذريتي ممن
آمن واصلح قال نعم وفي نسخة زبدة المنتخب من الكشاف اراجعي بتشديد الياء نقل بعض المحشين
عن الجعبري في شرح الرائية ان بني يربوع يزيدون على ياء المتكلم ياء اخرى صلة لها حملا على
على هاء الضمير المكسورة بجامع الاضمار والخفاء كما زادوها على تاء المخاطبة نحو قولهم رميتيه فاصبت
وما اخطأت الرمية فحملها على السهو ليس بمناسب وجعله مثل قوله تعالى رب ارجعون احسن
وعدم رضاء التخريج مع وقوعه في القرآن حمله على السهو اولى من حمل ذلك على السهو نقل عن الرضي
انه قال هل تقع في الجزاء بدون الفاء ابدا بخلاف الهمزة واسماء الاستفهام لانه يجوز معها الوجهان
والهمزة في الجزاء عند التحقيق متقدمة على الشرط فقولك ان جئتني اتكرمني ماله ءان جئتني
تكرمني انتهى فوقوع الجملة الاستفهامية جزاء الشرط لا كلام فيه قوله في الحديث من روحك مآل
قوله تعالى فنفخت من روحي اى من روح خلقتها بكن من غير مادة وتولد من اصل والاضافة للتشريف
كبيت الله ومعنى نفخ الروح مبين في سورة الحجر قوله وهو الانسب بالمدرك الخ الظاهر انه انسب مصدرا
فهو ليس بمدرك الا ان يراد الحاصل بالمصدر قوله كالكلام ما يدرك بالسمع والجراحة ما يدرك
بالبصر وما يدرك بباقي الحواس لا يسمى كلمة وانما قال اصل الكلمة لان المراد بالكلمة هنا اللفظ
الموضوع لمعنى وقد تطلق على المعاني سيجئ التفصيل في قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات الآية
قوله رجع عليه الاولى فرجع عليه بالرحمة قدم الرحمة لان قبول التوبة من آثار الرحمة وهذا حاصل
ما في الشرح قوله واذا وصف البارئ الخ قوله وانما رتبه اى الفاء للسببية مع التعقيب اذ قبول
التوبة مسبب عن توبة العبد ولما لم يذكر التوبة صريحا حاول بيانه فقال لتضمنه معنى التوبة سواء كان
المراد بالكلمات قوله ربنا ظلمنا او غيره وسواء كان آدم مرفوعا او منصوبا اما تضمنه الاول فبحسب
واما تضمن الثالث فلقوله ان تبت واصلحت فانه توبة كما اوضحناه سابقا وهو الاعتراف با
الذنب لا مطلقا بل بطريق الندامة والتحزن ولذا قال والندم عليه ركن اعظم للتوبة والعزم
اى العزم المصمم على ان لا يعود ركن آخر لها وللعقوبة نفي الاعادة ورد المظالم واستحلال الخصوم
وان ترى نفسك في طاعة الله تعالى كما ربيتها في المعصية كذا نقل عن علي رضي الله تعالى
عنه في آخر سورة التحريم حيث قال وسئل علي رضي عن التوبة فقال يجمعها ستة اشياء في
الحكم لانه عليه السلام هو المواجه بالامر والنهي وهذا معنى التبعية له في الحكم وفي الكشاف لم يذكر
الحكم فهو احسن اذ حواء ليست تابعة له في امتثال الاوامر واجتناب النواهي وفي التوبة ايضا

٢ واصل الكلمة الكلم

٣
بأحدى الحاستين السمع
والبصر كالكلام والجراحة

٤
بالرحمة وقبول التوبة

٤٢

٥
بالفاء على تلقى الكلمات

واما التبعية بمعنى بدور امرها عليه فثابتة فذكر آدم عليه السلام مستتبع لذكرها فاسقاطها
حسن كما في الكشاف وقد ذكرها في قوله تعالى قالا ربنا ظلمنا انفسنا مع الاشارة الى كونه
عليه السلام اصلا متبوعا قوله ولذلك اي ولكون النساء تابعة لازواجهم طوي اي ترك ذكر النساء
في انزال الحكم مع انهن داخلات في الحكم الذي لم يختص بالرجال في اكثر مواضع من القرآن والاحاديث
والسنن وايضا ولكون عدم ذكرها في الحكم لبس والحال مستحسنا طوي ذكرها مع قيام القرينة على
عموم الحكم لهن ما لم يختص بالرجال كالجمعة ونحوها قوله او الذي يكثر اعانتهم الخ الكثرة مستفاد
من صيغة المبالغة لكن هذا المعنى لا يلايم هنا لان هذا القول علة لما قبله ولو اكد بان ولم يذكر فيه
توفيق الله تعالى آدم عليه السلام حتى يكون هذا تعليلا له ثم ان كونه تعالى توابا له معنيان احدهما توفيقه
تعالى العبد للتوبة وهو مقدم على توبة العبد وعليه ورد قوله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا على وجه اي تاب
عليهم بالتوفيق للتوبة ليتوبوا الاية وثانيهما الرجوع عليهم بقبول التوبة والرحمة وهو مؤخر
تعلقه عن توبة العبد فلو قال فيما سبق فتاب عليه اي وفقه للتوبة متفضلا عليه لكان لهذا المعنى
وجه لكن هذا المعنى فيما نحن فيه غير ملايم يعرف بالتأمل قوله كان رجوعا عن المعصية بالندامة عليها والعزم
ان لا يعود فلا بد من هذين الامرين والاربعة الباقية التي نقلت عن علي رضي الله تعالى عنه مندرجة في هذين
الامرين مراده كان رجوعا عن المعصية الى الطاعة ولاستلزامها لم يذكرها وهذا المعنى هو من اصل المعنى
للتوبة قوله او يدبرها تضمن في البالغ الرجوع من العقوبة اي من ارادة العقوبة ان امر على التائب
الى المغفرة ولم يذكر الرحمة لانها ليست داخلة في مفهوم التوبة وانما ذكرها فيما سلف لوعده الاحسان للتائب
ولانه ذكر لفظ على لتعلقها بالتفضل بدون تاب تقتضي اعتبار الرحمة والتعطف وفي قوله الرجوع من العقوبة
اشارة لطيفة الى ان المغفرة اصل مرجوع اليها والعقوبة تقتضي المعصية والوعيد وفي هذا المعنى ايضا
المعنى اللغوي للتوبة متحقق فيكون من قبيل نقل العام الى الخاص واما التوفيق للتوبة فليس من افراد المعنى
اللغوي لها ولذا لم يذكرها مع الاشارة اليه فيما سبق كما عرفت فاستعماله في هذا التوفيق مجاز بعلاقة اللزوم
ومن قبيل نقل اللفظ من المعنى الحقيقي الى المجازي وهذا هو الظاهر قوله المبالغ في الرحمة كما او كيفا المبالغة
منفهمة من صيغة المبالغة مثل التواب قوله بالاحسان وعن هذا قال فيما سلف رجع عليه بالرحمة قوله مع العطف
اشارة الى انه الاصل المتبوع اذ لولاه لما رحم وترك العطف تنبيها على انهما اصلان على حيالهما قوله كرر
للتأكيد اذ التكرير للتأكيد من انواع البلاغة وكونه تأكيدا اختير الفصل والمعنى كرر القول بالامر بالهبوط
للتأكيد مقتضى الامر وجوب التكرار في الحكم لا في الحكاية فقط وانما قدم على هذا التأكيد فتلقى آدم
الاية للاهتمام بصلاح حاله بعد امتثال الامر بالهبوط والاجابة بقبول توبته ولازاحة ما عسى يتقوى به
ما تشبث به الملائكة بان آدم عليه السلام تجاوز عن هفوته وزلته والقبح في اصرار الزلة والمعصية واما
التوبة النصوح بعد صدور الزلة والخطيئة فهو ممدوح قال تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين
فانظر كيف قدم التوابين فالحمد لله رب العالمين على ان التقديم في تكرار الحكاية لا في تكرير المحكي فلا اشكال

عبارة انه هو التواب الرجاع على با المغفرة

٢ على التوبة واصل التوبة الرجوع

٣ فاذا وصف به العبد

وانما فسر بالارادة لان نفي العقوبة لا يتحقق بعد والتفسير بالارادة لان الارادة المحرة لا يتخلف المراد عنها م

٤ واذا وصف به الباري تعالى

٦ وفي الجمع بين الوصفين وعد للتايب

فلا اشكال اصلا وان لوحظ زيادة قوله تعالى فاما يأتينكم على هذا المؤكد فحسن التقديم في الذروة العليا
قوله او لاختلاف المقصود الخ يرد عليه انه ان تحقق اختلاف المقصود فلا وجه للقول بالتأكيد والا فلا
فلا وجه للقول بالاختلاف والجواب ان النكتة مبنية على الارادة فان لم ينظر الى الاختلاف فبعض
التأكيد والا فالاختلاف او ان اعتبر اتحاد المقصود بالحمل على مقصود واحد فالقول بالتأكيد
وان اعتبر اختلافه فالقول بالتأكيد قوله فان الاول دل الخ يلايم الوجه الاول قوله يتعادون
بتخفيف الدال استيناف مبين لكون هذه الدار بلية مستفاد من قوله بعضكم لبعض عدو والعداوة اما
بينهم او بينهم وبين ابليس ولا يخلدون مفهوم من قوله الى حين سواء اريد به الموت او القيمة
فعلى هذا الامر تكويني كما قيل او تكليفي كما هو الظاهر وعلى الثاني الامر تكليفي وللتكليف
بالاوامر والنواهي بعد الامر بالهبوط كما يشير اليه قوله فمن اهتدى الخ وانما قال انها اشعر بالتكليف
وقيل لانه من فحوى الكلام اذ لم يصرح فيه بتكليف وانما اخذ من تعقيبه بالفاء واما الاول
فمنطوق الكلام ولذا قال دل الخ فيه قوله فمن اهتدى الهدى اي الحق اي فمن سلك الهدى او فمن
اهتدى الى الهدى على الحذف والايصال نجا فاز بالمطلوب وامن من الخوف والمكروه هذا مفهوم
قوله تعالى فاما يأتينكم الاية ومن ضل اي الحق والهدى فقد هلك هلاكا عقليا مفهوم قوله تعالى
والذين كفروا الاية قوله والتنبيه الخ فيه اذ المستفاد من قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة الاية مجرد
الاهباط والاخراج بقرينة قوله تعالى فتكونا من الظالمين اذ الجنة ليست دار الظالمين واما اقترانه
باحد هذين الامرين او بهما فلا يفهم من سوق الكلام حتى حصل في قوله الاهباط المقرون بهما
له عليه السلام الا انه بتكلف فتأمل الى زم بالحاء المهملة والزاء المعجمة الزكي الضابط الامور
ق لكن سني ولم يجد له عزما اثبت من شريف باد في تغيير فيه بيان عذره قوله وانه كل واحد الخ
عطف على انه بمعنى في الاهباط وتوضيح بطريق عطف التفسير ناعل كفى به على الابرار اذ تاكيد
النبه نكالا اي تنكيلا وزجرا هي الحي لغة لمن اراد ان يتذكر به لانه المنتفع به ق وقيل الاول
من الجنة الى موضع لان قوله ذلكم في الارض الاية يأباه اذ الاستقرار في الارض والتمتع حاصل في الاول
وان كانت مقدرة اذ لا خفاء في ضعفه اهبطوا من الجنة الى سماء الدنيا مقدرة الاستقرار
والتمتع في الارض الى حين وان صح في الجملة وتخصيص سماء الدنيا لقربها من الارض والاول فالهبوط
فالهبوط في ابتداء سماء فرض ينبغي التكرار قوله وهو كما ترى كناية عن التزييف بالغ في التضعيف
حيث قال اولا وقيل الخ وهو كما ترى لما عرفت وجه ضعفه قوله وجميعا حال في اللفظ من فاعل
اهبطوا اي مجتمعين سواء كانوا في زمان واحد اولا اذ الاتحاد في الزمان ليس من مقتضيات
جميعا بل ليس ايضا من مقتضيات معا لكن الغالب فيه الاتي دون الجمع ولهذا حكموا بالفرق
بين جاءوا جميعا وجاءوا معا اذ في الثاني اتحاد الزمان حتما دون الاول لكن قوله تعالى واسلمت
مع سليمان الاية وقوله تعالى فاستقم كما امرت ومن تاب معك الاية يوجب عدم الفرق ولفظ مع

٢ على ان هبوطهم الى دار بلية يتعادون فيها ولا يخلدون والثاني اشعر بانهم اهبطوا للتكليف

بمفهوم الغاية متفق عليه بين الائمة الحنفية وان خفية لكن عندنا بطريق الاشارة وعند الشافعية فهي بطريق مفهوم المخالفة كذا في التلويح

٣ على ان مخافة الاهباط المقترن باحد هذين الامرين وحدها كافية للحازم ان يعوقه عن مخالفة حكم الله تعالى فكيف بالمقترن فكيف بالمقترن بهما

٤ كفى به نكالا لمن اراد ان يذكر

٦ الى السماء والثاني منهما الى الارض وهو كما ترى

وعن ظهور ضعفه بحيث يغني عن بيانه لانه كالمرئي

اى والزمان وقد اوضح هذا المقام مولانا سعدى فى تفسير قوله تعالى ودخل معه السجن فتيان الاية
والحاصل ان الاتحاد مع سو الف لب الحبا ود وعدم الاتحاد مفهم من القرينة الخارجية وجميع
بالعكس ق كانه قيل اهبطوا انتم اجمعون دفعا لتوهم ان المراد البعض وانما اسند الى الكل مجازا وانما
قال كانه لانه فى اللفظ حال كما عرفته وانما اتى بالضمير المنفصل فى قوله انتم اجمعون لانه لا يصح تاكيد الضمير
المتصل بالفاظ التاكيد بل تاكيده بالمنفصل وهو مختص بالنفس والعين من جهة الوجوب لئلا يشتبه
بالفاعل فانه اذا قيل زيد جا نفسه او عينه يحتمل الفاعلية واما اذا قيل زيد جا هو نفسه او عينه
واما فى غيرهما فلا يجب بالقياس عليهما وان جاز وهذا مراد المحشى لعدم لزوم ما لزم فى النفس فلا يقال انه اشتبه عليه التاكيد
باجمعين بالتاكيد بالنفس ق ولذلك اى ولكونه تاكيدا معنى لا يستدعى اجتماعهم اذ لو كان حالا حقيقة
ومعنى كما انه حال لفظا لكونه منصوبا يستدعى اجتماعهم فى زمان واحد لا لكون الجمع مقتضيا لذلك
بل لان الحال بيان كيفية الفاعل والمفعول فلو لم يكن اجتماعهم فى زمان واحد لما صح جعله حالا فالحكم بكونه
حالا مجردا من فقط تقتضيه الاعراب وهذا غريب جدا لانه كما قيل اذا لم يوجد معنى الحالية كيف يصح ان يجعل
حالا والحال ان المعنى هو المقتضى للاعراب فاذا لم يكن فيه معنى الحالية كيف يعرب بالنصب نعم يقال مثل
هذا فى الاعراب بالجوار وههنا ليس كذلك فالاولى ان يقال الخطاب لادم وحوا عليهما السلام فهبوطهما فى
زمان واحد كما هو مقتضى الحال فهو حال لفظا ومعنى غاية انها بعيد التاكيد فهو حال مؤكدة كقوله
كقولك جاؤا جميعا نظرا الى المعنى وقد عرفت ما فيه الشرط الثانى مع وهو مع الشرطية وبعضهم
جعلها موصولة وجعل مع جزه جواب الاول ومنهم من قدر جواب الاول محذوفا تقديره فاما يأ
يأتينكم منى هدى فاتبعوه وقوله فمن تبع جملة مستقلة ولا يخفى ان المذكور ما دام صالحا للجواب
لا يصار الى الحذف وقيل قوله فلا خوف عليهم جواب لهما نقل عن الكشاف وفيه بعد ايضا لانه
لا يصلح ان يكون جوابا للشرط الاول الا بالتمحل والتقرير بانه يقال فاما يأتينكم منى هدى فلا خوف
على من اتبعه ولا يخفى ركاكته ولهذا لم يلتفت الى ذلك واختار ما هو سالم عن التكلف وما
فى قوله فاما مزيدة فائدتها التاكيد لمعنى الشرط وهو المراد بقوله اكد به ان كما زيد فى اينما وحيثما
ولذلك حسن اى لما اكد معنى حرف الشرط الذى هو مذكور ربما الفعل حسن تاكيد الفعل الذى هو
المقصود لئلا يلزم مزية التابع على المتبوع اذ تاكيد الفعل بالنون انما يحسن فى الاكثر فى الطلب نحو
الامر والنهى والقسم وههنا ليس الفعل منها تحسينه تاكيده بما ذكر وانما قال حسن ولم يقل وجب كما هو مذهب
البعض اذ الاصل عدمه والعلة المذكورة لا تفيد الوجوب فاختار الحسن احترازا للاولى ق والمعنى
ان يأتينكم منى هدى اى هداية الى الحق القويم والصراط المستقيم بانزال كتاب او ارسال
رسول ونبى وان لم يكن معه انزال كتاب فالتقابل بهذا الاعتبار فمن تبعه منكم نجا عن
الخوف وفاز بالمطلوب الاول ناظر الى قوله فلا خوف والثانى ولا هم يحزنون الاولى فمن تبع هداى
بالظاهر دون الضمير لنكتة ذكرها فى وجه التكرار ق وانما جى بحرف الشك مع جواب سؤال مقدر

٢ تاكيد فى المعنى

٣ اجتماعهم على الهبوط فى زمان
٤٤ واحد كقولك جاؤا جميعا

كازرونى

مطلب كونه حالا لفظا لا معنى والكلام عليه

٤ مع جوابه جواب الشرط الاول
وما مزيدة اكدت به ان ولذلك
حسن تاكيد الفعل بالنون
وان لم يكن فيه معنى الطلب

٦ واتيان الهدى كائن لا محالة لانه
محتمل فى نفسه غير واجب عقلا

مقدر واتيان الهدى كائن فان الانسان لم يترك سدى فقضى الظاهر اذا لانه محتمل فى نفسه الوقوع
واللاوقوع لانه تعالى ان شاء هدى وان لم يشا لم يهد فانه غير واجب عقلا اذ لا يجب عليه تعالى
شئ وهذا اصل وضابط فى استعمال ان فى كل موضع يحتمل الشئ فى نفسه الوقوع واللاوقوع مع انه
واقع لا محالة لسبب كتعلق علمه تعالى به وههنا علم من كمال لطفه ورحمته ان الانسان لم يترك سدى مهملا
وان العقل وحده غير كاف فى معرفة كل احكام انسان الى وقوعه بتاكيده بما ثم تاكيد الفعل بالنون
وترك مسلك الزمخشرى لانه بناء على مذهب المعتزلة من التحسين والتقبيح العقليين ق وكرر لفظ
الهدى اى كرر بحسب الظاهر والا فلا تكرار لانه اراد بالثانى اعم من الاول والعام غير الخاص وهو ما اتى به
الرسل بالمعنى الاعم اى الانبياء عليهم السلام واقتضاه العقل اى ان ما اتى به الرسل واجب الاتباع اذا لم يخالف
ظاهره بالدليل العقلى والا فهو واجب التاويل فلا يعمل بظاهره اذ الدليل العقلى اصل يرجع اليه فان
وافقه الدليل السمعى يعمل به والا يتأول كالايات التى ظاهرها يستحيل على الله تعالى بالدليل
العقلى فانه لا يتبع ظاهره بل يأول بتأويل يوافق قضية العقل وقاعدة ان النكرة اذا اعيدت
معرفة يكون عين الاول اصل تعدل عنه كثيرا ق اى فمن تبع هداى مراعيا فيه ما ولقد اضل كثير ممن تبع
ان غير مراع فيه ما يشهد به العقل كالمجسمة والمشبهة لذهولهم عن مثل هذا التنبيه النبيه والعجب
ممن غفل عن مراد المحشى توهم ان هذا مبنى على مذهب المعتزلة وكم من عائب قولا صحيحا مع انه واجب الاتباع
بيانا باهرا ولو قيل المراد بالهدى الاول عام لما اتى به الرسل واقتضاه العقل فانه ايضا مما اتاه من الله تعالى
وكرر ذلك للاهتمام وللتلذذ بذكره لم يبعد فلا خوف جملة محلها مجزوم لانه جواب الشرط او جزم من اذا قيل
بانها موصولة فيكون مرفوع المحل ورجح كونه لا عاملة فى خوف فان عملها عمل ليس قليل وايضا لفظة لا فى
ولا هم يحزنون غير عاملة لانها لا تعمل فى المعارف فجعلها غير عاملة ههنا اولى للموافقة فيكون خوف مبتداء
وعليهم خبره وقرئ بالرفع وترك التنوين اما للمناسبة الاضافة تقديرا اى خوف شئ او على نية الالف واللام
او روما للتخفيف وقرئ بالفتح على ان لا لنفى الجنس وهو ابلغ فى النفى لكن قراءة الرفع ارجح ق والخوف
هو المتوقع اى الخوف لا يكون الا فى المستقبل والحزن على الواقع اى على الماضى والحزن ضد السرور وهو ماخوذ
من الحزن وهو ما غلظ من الارض فكانه ما غلظ من الهم نهوا حفى من الهم وقيل لا يستعمل فى المستقبل
لكن الخوف انتشار لعدم مطلوب والحزن استشعار لفوت محبوب والصواب ما ذكره المحشى ثم الخوف
المنفى خوف الاخرة لا خوف الدنيا وكذا المراد حزن الاخرة كما اشار اليه المحشى بقوله نفى عنهم العقاب
مع التنبيه على ان المراد بنفى الخوف نفى العقاب وبنفى الحزن اثبات الثواب بطريق الكناية وعلى
هذا قال على اكد وجه لانه ذكرهم عطف العلة على المعلول او العكس اذ الكناية لما كان ابلغ من التصريح
كان اكد لكونه اثبات الشئ ببينة قوله فضلا من ان يحل بهم اشارة الى انهم لا يلحقهم خوف فى
القبر ولا عند البعث ولا عند الموقف ولا عند تطاير الكتب ولا عند الميزان ولا الصراط والمراد خوف
العقاب كما عرفت واما خوف الاجلال فلا يتوجه النفى اليه فثبوته لهم كما ورد فى الخبر لا يفتر المفتو

وقيل الهدى بجزم الوقوع لكن
شككوا الوقوع من جهة العقل
اى العقلاء استقلال العلم بوقوعه
بل لا بد من ان يتبع النبى عليه
السلام فاستعمل ان فى الاية
مجازا انتهى

٣ ~~الى فمن تبع هداى مراعيا~~
فيه ما يشهد به العقل
فلا خوف عليهم فضلا
عن ان يحل بهم مكروه
٤٥ ولا هم ممن يفوت عنهم
محبوب فيحزنوا عليه

٤ واثبت لهم الثواب

ق وقرئ هدي بابدال الالف ياء وادغامها وهي لغة هذيل في كل مقصور اضيف الى الياء لانه يكسر ما قبلها ٣ على لغة هذيل
في الصحيح فاتوا بالياء التي هي اختها محافظة لذلك ولا يفعلون ذلك في التثنية وبهذا قرأ جحدر
وابن ابي اسحق وهي شاذة كذا قيل والخبر في المعطوف ولانهم يحزنون رعاية للفواصل ولم يقل
ولا يحزنون لتأكيد ق عطف على فمن تبع الخ اخره تتميما له اي لما مع تشبيه التقسيم والظاهر ان تعريف ٣ كانه قال ومن لم يتبع
الموصول للجنس فيتناول من صمم على الكفر وغيرهم فخص غير المعرضين بما اسند اليه وهو اصحاب النار الآية
فانه صريح في الدوام وانما اوثر ما ذكر على فمن لم يتبع مع انه المراد اظهارا لكمال قبحهم بالتسجيل
على كفرهم وتكذيبهم مع ما فيه من الاشارة الى علة الحكم وايراد الموصول بصيغة الجمع هنا للاشعار
بكثرة الكفار عددا وان كثر الابرار شرفا وعددا ولذا اختير الجمع في لا خوف عليهم الآية وايراد
نون العظمة للتشديد في الوعيد وقيل في قوله تتميم له نظر لان من لم يتبع شامل لمن لم يبلغه الدعوة ولم يكن
من المكلفين فالعدول عن الظاهر لعله لاخراج امثالهم انتهى والجواب ان العرف في مثله يدل على كونه عالما
بطريق الاتباع وهكذا نقل بهذا القائل من شراح الكشاف في سورة طه في قوله تعالى واضل فرعون قومه
وما هدى حيث قالوا العرف في مثله يدل على كونه عالما بطريق الهداية مهتديا في نفسه لكنه لم يهد له
وهنا كذلك فالنظم غير شامل له بل غير عام لعصاة الموحدين اذ المراد بالقسم الاول كما عرفت الفائزون
المفلحون الذين لا يلحق بهم مكروه اصلا كما هو مقتضى عبارة المص فلا يدخل العصاة في هذا القسم ولا في
القسم الثاني وهو ظاهر ولم يتعرض للعصاة الذين يدخلهم الله النار للتهذيب ثم يخرجهم فيدخلهم
الجنة نظيره ما قال ابو حيان الظاهر من آية فاما من اوتي كتابه بيمينه الى آخرها ان الانسان
ينقسم الى هذين القسمين ولم يتعرض للعصاة الذين يدخلهم الله النار ونقله الفاضل السعدي في سورة الانشقاق
وهذا كثير في القرآن واصحاب جمع صاحب على خلاف القياس وجمع صحب الذي هو جمع صاحب او مخففه ولا
الصحبة الملازمة وعدم المفارقة عبر باصحاب النار لما عبر اول الكلام عنهم آخرا وهو من بديع الكلام ق والذين
كفروا بالله اي لم يعتقد وابوجوده كما هو حقه وبوحدانيته وسائر صفات العلى وكذبوا بآياته فلا تكرار او كفروا
بآياته جنانا وقلبا اذ الكفر لكونه عدم التصديق محله القلب وكذبوا بها لسانا فان التكذيب لكونه عبارة عن
نسبة الكذب الى القائل فعل اللسان بناء على الثاني فلا تكرار ايضا والفرق بين الوجهين ان في الاول متعلق كفروا
محذوف اي بالله كما عرفت وفي الثاني مذكور وهو بآياتنا فالفعلان متعلقان به تنازعا وايضا في الاول الكفر عام
للقلب واللسان وكذا التكذيب وفي الوجه الثاني الكفر خاص بالقلب والتكذيب باللسان وقد عرفت سر ان الله
اندفع التكرار بعكسه ق والآية في الاصل المراد بالعلامة الظاهرة ما اذا علم منه شيء آخر للازمه شيء
آخر سواء كان في المحسوسات كالطريق فمن علم الطريق علم انه يوصل الى المطلوب وفي المعقولات كالمصنوع
فمن ادرك المصنوع من حيث انه مصنوع علم انه لا بد له من صانع موجود ولم يتعرض المص للمحسوسات لظهورها
ولكل طائفة اي ويقال الآية لطائفة من كلمات القرآن في الشرع لوجود المناسبة بينه وبين المعنى اللغوي والمراد
بالفصل فصل النبي عليه السلام لان الآية توقيفية موقوفة على السماع لا مجال للقياس فيه كما صرح به المص في اواخر

حيث لم يحصل لهم الخوف والحزن ... فيقتضي ... التعذيب ... عليهم ولا يحزنون بلحوقه وهو صاحب الجنة ... وهو صاحب النار انتهى وهذا البحث ... سس

٤ فيكون الفعلان متوجهين الى الجار والمجرور

٦ في الاصل العلامة الظاهرة وتقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل

تفسير الم نقل عن ابن الانباري وفي آية القرآن قولان فقيل انها بمعنى العلامة لانها علامة لانقطاع
الكلام الذي بعدها عن الذي قبلها قال الاحوص من رسم آيات عرفن ومنزل قديم تعفته الاعاصر محول
وقيل لانها جماعة من القرآن وطائفة من الحروف وعطف طائفة من الحروف للتنبيه على ان المراد بجماعة
من القرآن اعم من جماعة الكلمات والحروف فلا اشكال بمثل مدهامتان فانها جماعة من الحروف وان كانت كلمة
واحدة واما مثل ق ون وص ونحوه فليست بآية على الاصح وقول المص اشارة الى القول الثاني فلا يعرف وجه
ما قاله البعض من ان قول المص كما حيث انها تدل الخ اشارة الى القول الاول وقوله لكل طائفة اشارة
الى القول الثاني فيكون قد جمع بين القولين ولذلك اعترض عليه بانه لم يصب في خلطهما فان الاول
ناظر الى الآيات العقلية والثاني الى الآيات النقلية والظاهر كما اشرنا اليه انه معنى شرعي للآية القرآنية
وتسميته حادثة بعد نزول القرآن وبعضهم اعتبر فيه معنى اللغوي فقال انها بمعنى العلامة لانها علامة لانه
لانقطاع الكلام الذي بعدها عما قبلها واختاره مولانا ابو السعود لكن لا وجه لانقطاع ما بعدها عما قبلها
لان كثيرا من المفسرين لا سيما صاحب الكشاف بينوا اتصال ما بعد الآية بما قبلها فلا وجه لكونها علامة
لانفصال المذكور ولهذه النكتة الوثيقة لم يلتفت اليه المص واعتبار المعنى اللغوي في المعنى الاصطلاحي
ليس بلازم الجوهري انه بعضهم قال سميت آية لانها عجب يتعجب من اعجازه ولم يلتفت الى معنى العلامة
على انه يمكن انها علامة للامتياز المذكور ق واشتقاقها اي الآية مطلقا اي اخذها فان الاخذ كما عرفت
جار في الجوامد ايضا من اي بالتشديد لانها اي الآية والعلامة تبين ايا اي شخصا من اي من شخص
او لانها تبين بعضا من بعض من التبيين او من الابانة والمراد ان ما يجاب بالسؤال باي يبين ايا
اي بعضا من بعض ففيه مسامحة لظهور المراد فاذا قيل ايهم جاءك يجاب بذكر شخص واذا قيل
اي الاجناس عندك اجيب بالكتاب والثياب والدواب بذكر نوع فما يجاب به لا يختص بالشخص ق
او من آوى اليه اي رجع اليه لان العلامة يرجع اليها لمعرفة ذي العلامة ولهذا نقل عن سيبويه موضع العين
من الآية واو لان ما كان موضع العين واوا واللام ياء اكثر مما موضع العين واللام منه ياءان
واصلها ووزنها ايية ان قيل باشتقاقها من اي او اوية كتمرة فابدلت عينها الفا على خلاف القياس
لانه اذا اجتمع حرفا علة اعل الاخير لانه محل التغيير دون الاول او ايية بفتحات قلبت الياء الاولى الفا لتحركها
وانفتاح ما قبلها على خلاف القياس كما مر او اوية بالفتحات هذا على ما اختاره سيبويه من
ان موضع العين من الآية واو لما ذكر آنفا والاول وهو ايية مختار ابي البقاء لان فاءها همزة
وعينها ولامها ياءان لانها من تأيا القوم اذا اجتمعوا فعلت اي ايية واوية كاعلال باع في
الاول وقال في الثاني على خلاف القياس لما عرفت من اعلال الاخير هو القياس كرمكة اي الانثى البراذين ٢ فاعلة
او الفرس الانثى ق او آئية على وزن فاعلة كقائلة فنقص من الادغام اذ الاصل آيية بالياء لكن
قلبت الياء الاولى همزة ثم حذفت تخفيفا فصار آية واصلها آوية قلبت الواو همزة فحذفت تخفيفا وكذا
قائلة قلبت ياؤه همزة لانه قيل من القيلولة او قلبت واوه همزة فحذفت الا انه من القول فالتشبيه

بالنظر الى الاحتمالين وهذا الاخير مذهب الكسائي وهذا مذهب آخر وهو ان اصلها انبه فقدم اللام واخر العين
ولم يتعرض له لانه ضعيف جدا فهذه ستة مذاهب لا يخلو واحد منها من الشذوذ ولهذا لم ينبه المفتي على ما هو
راجح الا بالتقديم ق والمراد بانها كذبت لانه التكذيب هو الملائم لها بل الانكار ايضا مناسب لها الا انه
ينزل المعقول منزلة الملفوظ فكان المصنوع يقول الله تعالى واحد لا شريك له والمعجزة يقول انه النبي عليه
السلام حتى فالكافر يكذبه وينكره ولهذا قال او ما يعمها والمعقولة ولا يخفى انه تكلف بل تعسف فالاولى
ان معنى تكذيب الآيات المعقولة وانكارها الاعراض عنها كقوله تعالى وكاين من آية في السموات والارض
يمرون عليها وهم عنها معرضون لا يتفكرون فيها ولا يعتبرون بها فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
او اختيار عموم المجاز ق تنبيه رسم هذا البحث بالتنبيه لانه دفع تمسك الحشوية وظهور حسن
ما ذكره في الجواب بمنزلة البديهي لكن لاشكاله العقل عن ذلك نبه عليه فقال تنبيه ثم حاول بيانه فقال
وقد تمسكت الحشوية ولم يقل واستدلوا بهذه ام تنبيها على ضعف الحشوية قوم يجوزون ان يخاطبنا
الله تعالى بالمهمل ونطلق على الذين قالوا الذين يتلقى من الكتاب والسنة وهو المناسب ها هنا قال في المواقف
ومنهم اي من الفرقة الجبرية المشبهة الحشوية وترهاتهم مذكورة في المواقف قرئ باسكان الشين لان
منهم المجسمة والجسم محشو نقل عن السبكي في شرح اصول ابي الحاجب الحشوية طائفة ضلوا عن سواء
السبيل وعميت ابصارهم يجرون آيات الله تعالى على ظاهرها ويعتقدون انه المراد سموا بذلك لانهم كانوا
في حلقة الحسن البصري رحمه الله فوجدهم يتكلمون كلاما فقال ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة فنسبوا الى
حشا فهم حشوية بفتح الشين انتهى والحاصل انهم من الفرقة الجبرية من الفرق الضالة وانهم مع
ما نقل منهم جوزوا صدور الكبيرة عن الانبياء عليهم السلام عمدا بعد النبوة ومراد المفتي الرد عليهم بعد
نقل شبهاتهم الكاسدة في التجويز المذكور واما عندنا فالمختار انه لم يصدر عن النبي حال النبوة
ذنب البتة لا الكبيرة ولا الصغيرة كذا في المفصل في الكلام ق الاول ان آدم عليه السلام كان نبيا اي قبل
هبوطه لانه تعالى خاطبه والخطاب مختص بالانبياء عليهم السلام ولا يبعد عنه والدعوة الى الغير ليس بلازم
كزيد بن نفيل فانه نبي على رواية ولم يؤمر بالتبليغ الى غيره وتوسل لحواء امتن رضي الله تعالى كما في
الدعوة ق الظالم ملعون لا بهذا الطريق النقل من الحشوية الظالمين ولا صرف نفي الكفر بل لا بد في بعض
المواضع من التصريح بالتزام الدليل للمدعى الابرى قولهم لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين فانه لو لم يصرح
بما ذكر لانتفى الملازمة بين المدعى والدليل وهذا كله على زعمهم الفاسد فلا وجه للاشكال بان هذا من الافراط في
الجرأة مما لا يخفى ق الثالث انه اسند اليه العصيان والغي والعصيان وان لم يكن صريحا في الكبيرة لكن بانضمام
الغي يظهر كونه كبيرة على ان قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الآية يدل بظاهره على ان العصيان
كبيرة وعبارته حينئذ ذكره وهذا ايضا على رأيهم الباطل ق الرابع انه لقنه التوبة حيث تلقى ولا توبة الا عن الكبيرة
لان الصغائر مغفورة عن مجتنبي الكبائر ق الاول انه لم يكن نبيا اي لا نسلم انه كان نبيا قبل خروجه من
الجنة والمسلم يكون جائزا في عدم نبوته بل مانع يطلب الدليل عليه بعد ترك الدعوة والمدعي مطالب

مطالب بالبينة ق الثاني ان النهي للتحريم اي سلمنا انه عليه السلام كان نبيا حينئذ لكن لا نسلم ان النهي للتحريم بل
للتحريم بل للتنزيه وهذا بطريق المنع فلا يضر ما سبق من ان النهي للتحريم الابرى انه سلم كونه للتحريم
فاجاب بوجه آخر وهذا البحث على هذا الاسلوب متداول بين ذوي الالباب حسما لمادة الاشكال
بحيث لا يبقى المجال للسؤال وانما سمي ظالما استئناف لانه ظلم نفسه لا غيره وخسر حظه كما بينا لغويه ظلم
نفسه بترك الاولى له فانه الاولى له ولامثاله من الانبياء الاجتناب عن النهي وان كان للتنزيه لما يجيء
من قوله حسنات الابرار سيئات المقربين فلا نسلم ان كل ظالم يبعد عن الرحمة بل هو الظالم الذي يرتكب الكبيرة لا سيما
الشرك فيما استدلوا به من قوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين مختص بالكافرين الذين يصدون عن سبيل
الله ولا يتناول مثل هذا الظالم ولو قيل في الجواب عنه في سورة طه حيث قال هناك وفي النهي عليه بالعصيان
والغواية مع صغر زلته تعظيم للزلة وزجر بليغ لاولاده عنها انتهى وجه الزجر انه اذا استعظم
الصغير من الشخص الكبير فكيف بالكبير من الصغير فاضمحل اشكالهم الثالث كما اندفع الثاني والحاصل
بقوله وانما سمي ظالما ق وانما امر بالتوبة تلافيا لما فات عنه وليهذب اتم التهذيب عدي في بعض
لتقضمن معنى ذهب والا فهو متعد بنفسه كما يقال من في التصليح فاندفع الاشكال الرابع ق على ترك
الاولى لا اهانة له فان ترك الاولى سيئة بالنسبة اليه كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين ووفاء
بما قاله من جاعل خليفة في الارض اذ لم يخرج من الجنة لم يكن خليفة في الارض وقد اخبر الله تعالى
انه جعل خليفة اياه واولاده وقضى في الازل وعلم انه كذلك فلا مجال للخلاف ولذلك قال عليه السلام
احتج آدم وموسى عليهما السلام فقال موسى يا آدم انت ابونا الذي خيبتنا واخرجتنا من الجنة فقال
آدم انت موسى اصطفاك الله تعالى بكلامه وخط لك التورية بيده اتلومني على امر قدره الله تعالى
علي قبل ان يخلقني باربعين سنة فحج آدم موسى فحج آدم موسى خرجه الشيخان عن ابي هريرة رضي الله
تعالى عنه نقله الامام الصغاني فادخاله الجنة وامره بالسكنى بها والاباحة في الاكل ثم اخراجه منها مفوض
علمه وما فيه من الحكمة الى الله تعالى لا يحسن الاشتغال بالبحث عنه وغاية ما ادركناه من الحكمة في ذلك
ان آدم وحوا عليهما السلام لما شاهدا نعيم الجنة وما فيها من الكرامة والسرور والبهجة والروضات
والبقاع الطيبة ثم اخرجا عن ذلك المنصب الانيق والنعيم الرشيق بذلا وسعهما واجتهدا في
المبرات وارتكبا بالمكاره ورفض الشهوات حتى ينالا هما واولادهما الى روضات النعيم واطيب مقام
كريم ق الثالث انه فعل اي بعد ما سلمنا ان النهي للتحريم وهذا ما وعدناه من ان المصنف سلم كونه للتحريم
واجاب بانه لا يلزم من ارتكابه ما ذكره الحشوية وانما يلزم ذلك لو فعله عمدا وهو ممنوع بل فعله ناسيا
لقوله تعالى ولقد عهدنا الى آدم اي ولقد امرناه من قبل من قبل هذا الزمان فنسي العهد ولم يعن به
حتى غفل عنه واغتر بقول الشيطان او ترك ما وصي به من الاحتراز عن الشجرة ولم نجد له عزما تصميم
رأي وثبات على الامر اذ لو كان ذا عزيمة وتصلب لم يزله الشيطان ولم يستطع له تغريره ولعله ذلك
في بدء امره وقبل ان يجرب الامور ويتولى عزما على الذنب لانه اخطأ ولم يتعمد وهذا المعنى الاخير هو المناسب

٢
للتنزيه وانما سمي ظالما وخاسرا
لانه ظلم نفسه وخسر حظه
بترك الاولى فاما اسناد الغي
والعصيان اليه فسيأتي الجواب
عنه في موضعه ان شاء الله
تعالى

ثم اطلق على انشا عنه ما لا يرتضي

٢
ووفاء بما قاله للملائكة
قبل خلقه
٤
ناسيا لقوله تعالى فنسي ولم نجد
له عزما

٤
الآيات المنزلة او ما يعمها
والمعقولة

٣
بهذه القصة

سهاب

٤
على عدم عصمة الانبيا
عليهم السلام

وارتكب المنهي عنه والمرتكب
له عاص والثاني انه جعل
بارتكابه من الظالمين

٧
لقوله تعالى الا لعنة الله على
الظالمين

فقال وعصى آدم ربه فغوى

٩
وهي الرجوع عن الذنب والندم عليه والخامس اعترافه بانه خاسر لولا مغفرة الله اياه بقوله تعالى وان لم تغفر لنا وترحمنا
لنكونن من الخاسرين والخاسر من يكون ذا كبيرة والسادس انه لو لم يذهب لم يجز عليه ما جرى والجواب من وجوه

لهذا المقام وبه يتم المرام وانما موضعه في سورة طه لان المقصود هناك غير هذا المطلوب ق وكذا عوتب
جواب عن ان النسيان لا يعاتب عليه فلو كان نسيانا لما عوتب عليه التحفظ التيقظ وعدم الغفلة وعن
هذا يواخذ القاتل خطا في حكم الدنيا لترك التيقظ مع ان الخطا والنسيان مرفوعان عن هذه الامة مع
الاختلاف في الامم السالفة ولهذا قال المص ولعله وان حط عن الامة بكلمة الترجي وان الوصلية تنبيها
على ان حط عن الامة مطلقا غير ثابت قطعا اذ الظاهر ان هذا من خصايص هذه الامة لما روي
في الصحيحين رفع عن امتي الخطا والنسيان لكن التخصيص بهذه الامة لا ينافي تحققه في الامم الخالية اما
عندنا فلانه لا مفهوم واما عند الشافعي فلان في التخصيص فائدة غير مفهوم المخالفة وهو بيان شرف
هذه الامة وان شريعتهم السمحة البيضاء ومثل هذه الفائدة ان اعتني بها فلا مفهوم والا فالمفهوم
معتبر وعن هذا اشار المص الى الاحتمالين بالاعتبارين ق لم يحط عن الانبياء عليهم السلام عظم الكلام
الى الرسل كانه تتميم للفائدة وتكميل للقاعدة لكن الظاهر عدم الحط بالمواخذة الدنيوية
دون الاخروية واما في الامة فلو اخذهم في الدنيا في بعض دون بعض كالقتل خطا ودون الاكل خطا في صوم
رمضان دون الخطا والنسيان سيان وان كان بينهما فرق في الجملة ق لقوله عليه السلام اشد الناس بلاء الخ
حمل البلاء على المصايب الدينية والعمل بالعزيمة والمواخذة بالامور الحقيرة المعفو عن الذوات
الحقيرة وله احتمال آخر لا يناسب هذا المقام ثم الاولياء كلمة ثم للتراخي الرتبي وكذا صيغة معنى الفا
ولذا قال عليه السلام ثم الامثل اي الاشبه بهم في الحل عادة وترك الشهوات فالامثل بالفا تنبيها على
ما ذكرنا ق ٤ او ادى عطف على قوله عوتب اي سلمنا ان النهي للتحريم وفعله ناسيا لكنه ادى فعله
اي ترتب ما جرى عليه ذلك الفعل ليس على سبيل المواخذة حتى يشترط ان يكون على سبيل الاختيار بل على طريق
مجرد السببية العادية المقدرة كتناول السم على الجهل بشانه فان تناوله يودي الى الهلاك وان كان خطا
بل قد يكون الشي قد يقدر سببا يفضي الى شي مضر في الدنيا ثم ينهى عن مباشرة ذلك السبب فيكون مباشرته
مضرا في الاخرة ايضا حتى اذا باشره احد عمدا يلحقه الضرران واذا باشره ناسيا يلحقه الضرر
الضرر الدنيوي فقط والاكل من الشجرة من هذا القبيل فلما باشره ناسيا لحقه الضرر الدنيوي
على الطريق المذكور انتهى قال المص في اواخر هذه السورة الكريمة فان الذنوب كالسموم فكما ان تناولها
يودي الى الهلاك وان كان خطا فتعاطي الذنوب لا يبعد ان يفضي الى العقاب وان لم يكن عزيمة لكنه تعالى
وعد التجاوز عنه رحمة وتفضلا انتهى نعم فيه ضعف ما قيل هنا فان الهلاك يترتب على شرب السم بلا
شي اصلا وهنا ليس كذلك فان تناول اكل الشجرة لا يودي الى الخروج عن الجنة طبعا واضطرارا كترتب
الاحراق على مس النار بل خروجه باخراج الله تعالى وشتان ما بين المطلبين وبون بعيد في بين المسلكين
فالاحسن اسقاط قوله او ادى فعله الخ فلا تغفل لا يقال انه اي الوجه الثالث باطل لان آدم
ليس بناسي حين تناول الشجرة واما قوله تعالى فنسي فمحمول على غير ذلك توفيقا بين الايتين لان
قوله تعالى ما نهيكما الاية يدل على ان آدم عليه السلام متذكر حين التناول فلا مساغ للجمع بين الذكر

بترك التحفظ عن اسباب النسيان ولعله وان حط عن الامة

الانبياء

او ادى فعله الى ما جرى عليه على طريق السببية المقدرة دون المواخذة كتناول السم على الجهل بشانه خسرو

المذكور النسيان والمذكور العدو النهي دال تاكيد بالقسم محقق فلا نسيان لانه جواب عن الاشكال
المذكور وتقريره واضح الا انه قيل عليه هذا توجيه حسن لو كان بين التذكر والنسيان طول عهد وهو غير
معلوم كيف وقد روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس
حتى خرج والجواب انه لو سلم صحة هذه الرواية فلا بعد في اجتماع التذكر والنسيان في يوم واحد بل في
مدة قليلة منه الرابع اي الجواب الرابع من الوجوه الاربعة وهذا ايضا بناء على تسليم انه نبي ح وان
النهي للتحريم وانه فعله عامدا بلا نسيان لكن لا يلزم ما ذكره الخصم لانه اقدم عليه بسبب اجتهاده وعدم
اصابته في الاجتهاد لاحد الامرين فانه عليه السلام ظن ان النهي للتنزيه منشأ الظن ان النهي عن الاكل لشيء
يكون كثيرا اما لامر طبيعي لا الديني مع ان استعماله في التنزيه شايع وعلى هذا الجواب يحمل النسيان على
العهد بغير ذلك النهي فلا يجري نسيان النسيان له ولا حاجة الى القول بان المراد كونه النهي للتحريم على ان يكون
عالما بكون النهي للتحريم اولا ثم يكون ناسيا لذلك بل لا وجه له اذ الاجتهاد آب عنه لوكه والاشارة الى
عين تلك الشجرة اذ المتبادر والاصل هو الاشارة الى الشخص وهذا الجواب اظهر من الاول وكان المراد بها الاشارة
الى النوع بدلالة المقابلة فيكون المراد بقوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الاشارة الى النوع ايضا
كما روي انه سيجي وتمام التفصيل في قوله تعالى هذا الذي رزقنا من قبل الآية وانما جرى عليه ما جرى مع
ان الخطا في الاجتهاد معفو تفظيعا لشان الخطيئة ليجتنبها اولاده وفيه من التنبيه على انها اذا عوتب عليها بالاجتهاد
فكيف اذا لم يكن بالاجتهاد مع ان الخطا في الاجتهاد وان حط عن الامة لم يحط عن الانبياء عليهم السلام
بعين ما ذكر سابقا الا ترى انه عليه السلام نزل عليه قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم الاية مع ان اخذ
الفداء من الاسارى بالاجتهاد واختار المص ان الاجتهاد للانبياء عليهم السلام واقع وعدم اصابتهم فيه
جائز وكلا الامرين متنازع فيهما بين العلماء والصحيح ما اختاره المص لكن الانبياء عليهم السلام لا يقررون
على الخطا بل ينبهون عليه والتنبيه هنا بالاهباط عن الجنة وبذ نوع بعد بالنسبة الى الاجوبة
السابقة فتامل والمستفاد من كلامه ان المختار عنده كون آدم عليه السلام نبيا قبل خروجه من الجنة وان النهي
يجوز ان يكون للتحريم والتنزيه لكن التحريم هو الراجح المختار كما صرح به في تفسير ولا تقربا هذه الشجرة الآية
ولله دره ما احسن البحث والجواب حيث منع اولا وسلم ما منعه ثانيا كما هو المقرر في الطبع السليم والنظر القويم
وفيها اي الايات المذكورة من قوله وقلنا يا آدم اسكن الى قوله خالدون دلالة وان
لم يكن قطعية في بعضها فان كون الجنة مخلوقة متنازع فيه ودليل الطرفين مستوفى في علم الكلام وان
التوبة مقبولة اي اذا قارن شرطها وعدم الجزم بقبولها لانتفاء الجزم بتحقق شروطها وان
عذاب النار دائم بدوام المعذب فيها ولذا قال والكافر مخلد فيه اي مويدا اذ الخلود وان كان عاما للغير
الدوام لكن المراد هنا الدوام بالاجماع وقد قيد في بعض الاية بابدا فالمطلق محمول على المقيد
في مثل هنا اتفاقا وانه غيره اي غير الكافر من عصاة الموحدين لا يخلد اي لا يوبد بمفهوم
قوله تعالى هم فيها خالدون فانه يفيد الحصر نقل عن الكشاف انه قال في قوله تعالى كلا انها كلمة هو قائلها

وان الجنة في السماء

ودل على ان المجتنب الصادر عن الحضرة الصمدية غير لازم حكم عليهم بالخلود في الجنة ولم يحكم ببقاء الخلود وانه يعرض له الدوام فيه تعقيبه فمن تبع هداي فلا خوف عليهم الاية يدل عليه

يفيد القصر كما هو ظاهر كلام المص انه عدم خلوه عنه مستفاد بطريق مفهوم المخالفة كما هو مذهبه سواء
ان دال القصر او لا نعم يحتاج صاحب الكشاف الى ادعاء افادة القصر في بيانه المطلب المذكور واعلم
انه سبحانه لما ذكر رحمه الله تعالى الارتباط بين الايات من اول السورة الى هنا وكان ربط قوله تعالى يا بني
اسرائيل الى ما قبله خفيا حاول بيانه وجه ربطه بما قبله فقال واعلم انه تعالى لما ذكر دلائل التوحيد وهي من
قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الاية الى قوله تعالى وان كنتم في ريب ودليل النبوة من قوله تعالى وان كنتم في
ريب الى قوله تعالى واولئك هم الخاسرون ودليل المعاد من قوله تعالى كيف تكفرون الى قوله وهو بكل شيء عليم
كما بينه المص هناك حيث قال واعلم انه صحة الحشر في سياق قوله تعالى وهو بكل شيء عليم وفي الكتاب
الحواشي الى انه دلائل النبوة من قوله تعالى وان كنتم في ريب الى قوله ان كنتم صادقين ودلائل المعاد من قوله
فاتقوا النار التي الاية الى قوله تعالى ولهم فيها ازواج الاية وهذا الابلاغ تقرير المص هناك مع انه يلزم
من ذلك انه لا مدخل لبعض الايات المذكورة في الدلالة على التوحيد والنبوة والمعاد وعقبها تعداد
اي بتعداد النعم منصوب بنزع الخافض وان قرئ عقبها بالتخفيف فتعداد النعم فاعل لكن عطفه
على ذكر آب عنه اذ فاعل ذكر ضمير راجع اليه تعالى فيجب في المعطوف ضمير راجع اليه تعالى فالصواب تشديده
من التفعيل يقال عقبه فلان اذا جاء على عقبه ثم تعديته الى المفعول الثاني بالباء ويقال عقبته
بالشيء اذا جعل الشيء على عقبه وهنا المراد هو هذا الاخير كما عرفت لكن حذف الباء ونصب على نزع
الخافض وتعدادها منتزع من قوله تعالى كيف تكفرون بالله الاية الى هنا كما فصله المص بقوله في كل
موضع بيانه نعمة اخرى مرتبة على الاولى ثم قال تعدادا لنعمة ثالثة ثم قال في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا الاية وهي نعمة رابعة وتعقيب تعداد النعم المذكورة بتلك الدلائل باعتبار المجموع من حيث
المجموع وان كان النعمة الاولى ودلائل مستفاد من قوله كيف تكفرون بالله الى قوله وهو بكل شيء
عليم كما يقتضيه كلام المص فيما سبق حيث قال في تفسير قوله تعالى وهو بكل شيء عليم واشار الى برهانه ان
مواد الابدان قابلة للجمع والحيوة بقوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم وقد قال في اول الاية هو الذي
خلق لكم ما في الارض الاية بيانه نعمة اخرى فتداخل دلائل المعاد وتعداد النعم فلا جرم ان المراد بتعقيبه
باعتبار المجموع من حيث المجموع هكذا ينبغي ان يحرر هذا المقام ولقد تساهل بعض المحشين في تبيين
هذا المرام من حيث انها حوادث اشارة الى ان المحوج الى العلة في الممكنات المحدثات هو
الحدوث لا الامكان وهو مذهب جمهور المتكلمين وقد سبق في سورة الفاتحة ما ينافيه حيث قال فانها لا
وافتقارها الى مؤثر فاشار الى ان المحوج الى العلة هو الامكان وقد مر التفصيل هناك فارجع اليه وحيث
هنا للتعليل والمعنى فانها اي النعم لاجل كونها حوادث ولاجل انها لا جابر بها ولاجل اشتمالها
على خلق الانسان و التفاوت والتغاير بالحيثية شائع في الاستعمال وآن ثبت ان تعقيب
النعم مقرر ومؤكد لدلائل التوحيد والنبوة والمعاد من حيث تدل على محدثها وكيفية الدلالة وتوضيحه
سيجيء من المص في تفسير قوله تعالى ان في خلق السموات والارض الاية اخبار بالغيب معجزة وفيه اشارة

فانه فيه اشتغال مولانا خسرو

ومنهم مولانا خسرو

٥٨

اشارة الى انه سبب اعجاز القرآن انه اخبار بالغيب وهو قول مرجوح ومن حيث اشتمالها على خلق الانسان
حيث قال فاحياكم اي بخلق الارواح ونفخها فيهم وفيه تنبيه على ان كون الانسان انسانا بخلق الارواح فيه
واما قبله فاطلاق الانسان عليه مجاز والمراد باصول الانسان العناصر على ما اختاره المص والتراب
وحده كما هو الظاهر من الاية الكريمة واختاره القدماء والاغذية والاخلاط والنطف وغير ذلك
حيث قال تعالى وكنتم امواتا والمراد بما هو اعظم وهو خلق الارض وما فيها جميعا وخلق السموات قوله
يدل خبر انها المقدر من حيث بجوته العطف قادر على الاعادة فان تعاقب الافتراق والاجتماع
والموت والحيوة عليها يدل على انها قابلة لها بالذات وما بالذات يابى ان يزول ويتغير فاذا ثبت
القدرة وقابلية المحل وقد اخبر الله تعالى بوقوعه ثبت ان اعادة الجسم واقعة البتة سواء كانت باعادة
المعدوم بعينه او بجمع الاجزاء المتفرقة خاطب اهل العلم والكتاب جواب لما في لما ذكر سبحانه
منهم اي الانسان وضمير الجمع باعتبار المعنى اذ المراد به جنس الانسان وعطف الكتاب على العلم للايذان
بانه ليس المراد علماء اليهود بل مطلق بني اسرائيل فانهم لكونهم اهل كتاب اما عالم به او من شانه ان
يعلم به ولذا قال المص فيما سيأتي ولان الخطاب لما عم العالم والمقلد والمراد بالكتاب التورية وتخصيص الخطاب بهم لان جنايتهم واشترائهم بايات الله تعالى وكتمانهم امر الرسول عليه السلام واقع
منهم اكثر مما كان من غيرهم ولان اليهود بني النضير وبني قريظة ساكنون في اطراف المدينة وعداوتهم
ونفاقهم لا يعد ولا يحصى وامرهم حيث قال تعالى اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا اي و
وان يوفوا بعهودي بقوله تعالى واوفوا بعهدي الاية وايراد الجمع للاشارة الى ان اضافة العهد في
بعهدي للاستغراق والاضافة الى المفعول ليكونوا متعلق بامرهم اول من آمن بمحمد عليه السلام
لانهم كانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا ويعلم بنعوته واحواله عليه السلام حسبما نطق به التورية
وهذا اشارة الى ما قال في تفسير قوله تعالى ولا تكونوا اول كافر به بانه الواجب ان يكونوا اول من آمن به
وسيجيء تفسيره انشاء الله تعالى قوله فقال عطف على خاطب وبيان له وايراد الفاء اذ التفصيل بعد الاجمال
اي اولاد يعقوب اشار الى انه في بني اسرائيل تغليب الذكور على الاناث والمراد اولاد اسرائيل اذ
الخطاب هنا ليس يختص بالذكور والابن من البناء اي مأخوذ منه نقل عن ابن درستويه انه قال
الابن اصله البناء من بنيت لان الابن مبنى الابوين لكنه انقلب الياء المحذوفة في البنوة وآوا الماجاء
فعولة بضمتين كما يقال الفتوة واصلها الياء قال تعالى ودخل معه السجن فتيان وجمع الفتى الفتيان
وقال الجوهري الابن اصله بنو والذاهب منه واو كما ذهب من اخ واب لانك تقول بنت في مؤنثة فاذا
بينه البها لا يلحق مؤنث الاول مذكر محذوف الواو يدل على ذلك اخوات وبنوات انتهى فلما حذف
آخره سكن اوله لانه لما اعرب النونه لكونه آخر الكلمة سكن الباء فانها لما حذف الواو بقي حرفان احد
ساكن والآخر متحرك فلما حرك الساكن سكن المتحرك تحصيلا للاعتدال كذا قاله الاصفهاني في
سمع الله تعالى سعدي لانه مبني آبيه بيانه المناسبة لكنه مبني معنوي واي مأخوذ منه مبني حسي ولعله

نعم متولد
بجازم

اى ولاجل ان الابن لكونه مبنى ابيه سمي بالابن بنسبة المصنوع الى صانعه وبهذه النسبة اما باضافة
الصانع الى المصنوع كما في المثال الاول او العكس كما في المثال الثاني فان الحرب مصنوع وقد اضيف صانعه اليه
وقيل ابو الحرب قيل للمحراب وللقصبة ولا يعرف له وجه اذ الظاهر ان المراد بالحرب المحاربة مع الاعداء
والماهر فيه يقال له ابو الحرب وكل ما يحصل من فعل احد لا ينسب اليه بالبنوة الا اذا كان حاذقا فيه واليه
اشار بالتعبير بالصانع اذ الصنع عمل الانسان بعد تدرب فيه وتردد وتحري اجادة وفي المثال الثاني
الفكر وهو الذي يطلب به علم او ظن يعد صانعا مجازا ملحقا بالحقيقة بحسب العرف والصانع المفكر
الناظر فاضيف المصنوع وهو البنت التي يراد بها النتيجة وما يحصل من الفكر اليه فالمراد بالنسبة هي
الارتباط وفي التمثيل بالاب والبنت تنبيه على ان الابن والاب والبنت على سياق واحد ويعبر بها
عن المبني والمبني عليه مجازا واستعارة وان كان الكلام في الابن لكنه اشار الى التعميم لتكميل البحث والتتميم
وذهب البعض الى ان نسبة البنت الى الفكر من قبيل النسبة الى الآلة نسبة مجازية تتضمن نسبة
الى المفكر وهو الصانع حقيقة ففي تكون المراد النسبة الضمنية لا الصريحة وهو خلاف المتبادر مع ان اطلاق
الآلة على الفكر غير واضح والظاهر البينة   لقب يعقوب عليه السلام لانه علم يشعر بمدح وان كان
باعتبار معناه الاصلي لان معناه في الاصل على ما قال صفوة الله اي مختار الله او عبد الله وهما باعتبار
معنى الاضافة يدلان على شرف عظيم لا سيما عبد الله فان العبودية اشرف اسماء الانبياء عليهم السلام
حتى من الرسالة والنبوة وانما قلنا باعتبار الاضافة لان ايل في لغتهم بمعنى الله واسرا بمعنى الصفوة
وبمعنى العبد ونقل وجعل علما ليعقوب عليه السلام   بالتفكر فيها هذا البيان مبني على ان الذكر بكسر
الذال وضمها بمعنى واحد ويكونان باللسان والجنان والمشهور ان الذكر بالكسر للسان وبالضم للجنان وهو
المنقول عن الكسائي وضد الاول الصمت والسكوت وضد الثاني الغفلة والنسيان فالوجه ان المفسر حمل
اذكروا على انه مشتق من الذكر بضم الذال اذ ذكر اللسان لا يعبأ به بدون التفكر بالجنان وعكسه معتبر لدى
اهل العرفان وعلى تقدير العموم فكونه موضوعا لمعنى عام لهما اولى من كونه مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا كما
ثبت في موضعه   والقيام بشكرها اشارة الى ان مجرد التفكر ليس بمقصود بل لكونه ذريعة الى
القيام بشكرها وصرف جميع ما انعم على ما خلق له فالامر بالذكر امر بالقيام بشكرها ومستلزم له او كناية
عنه ولم يصرح به اذ الكناية ابلغ   وتقييد النعمة بهم اي بكونها عليهم اي اضافة النعمة الى الياء للاستغراق
اذ لا قرينة على العهد فيكون شاملا التي انعمت بها للتخصيص والتقييد فالاولى وتخصيص النعمة بهم اذ النعم عام
لا لمطلق لكنه قد يستعمل التقييد في موضع التخصيص   لان الانسان اي جميع الاناسي اذ اللام للاستغراق
غيور وبهذا بمعنى حسود ولو ترك العطف على انه منشأ الحسد الغيرة المذمومة بالطبع وهذا يؤيد
الاستغراق الا يرى الى قوله عليه السلام ثلث لا ينجو منهن احد الطيرة وسوء الظن والحسد الحديث فهذه
الغيرة المذمومة التي منها الحسد متحقق في كل احد من سوى الانبياء لكن العمل بموجبه ليس بمتحقق
فيمن عصمه الله تعالى   فان نظر الى ما انعم وبهذا النظر لكونه امرا محققا كثير الوقوع عبر باذا والماضي

والماضي وفيه اشارة الى ان الانسان كما انه مجبول على الحسد كذلك يعمل بمقتضاه في اغلب الحال
الا من رحمه الله الملك المتعال   وان نظر اورد كلمة الشك لان هذا النظر المؤدي الى الرضاء
والشكر في غاية القلة والندرة ثم الثابت في محله ان الشكر لا يكون بالنعمة الواصلة الى الغير وانما يكون
بالنعمة الحاصلة للشاكر لا سيما اذا كان المراد بالشكر صرف العبد جميع ما انعم عليه الى ما خلق له فلا ينبغي
لتقييد النعمة بهم نكتة الا يرى ان الشكر يجب على الشاكر في مقابلة ما انعم عليه لا ما انعم على غيره والمراد
بالشكر هنا ما هو واجب عليهم اذ الامر اصل في الوجوب والمراد بالنعمة اما جسمانية كتخليق البدن
والقوى الحالة فيه او روحانية كاشراقه بالعقل وما يتبعه من القوى والقيام بشكرها الايمان بالله
وبرسول الله وسائر الخيرات والمسارعة الى الخيرات ولهذا قيد النعمة بهم في اكثر المواضع وانما قال
نعمتي التي انعمت عليكم ولم يقل نعمتي عليكم لزيادة التوضيح وللايذان بفخامة تلك النعم حيث اخبر
عظيم الشان بانه انعمت عليكم وفعل العظيم لا يكون الا الفخيم ولا مرما اختير الاطناب   وقيل
وادبها قال صاحب الكشاف وضعف المص لانه اما يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ان جعل عليكم يراد
ما انعم عليهم وعلى آبائهم وهذا غير جائز عند الحنفية والزمخشري من الحنفية والتفصي عنه اعتبار العموم
عموم المجاز او يلزم تغليب المخاطبين الموجودين على الغائبين المعدومين وهو تكلف او يلزم الادعاء
بان الانعام على الآباء انعام في حق الابناء بواسطة حيث انتفع الابناء بتلك النعم وهنا كذلك اذ الانجاء
من الغرق نعمة واصلة الى الابناء وهذا كان في المقصود فلا جمع بين الحقيقة والمجاز ولا تغليب ايضا
اذ المقصود الى ضرورة فقط وايضا قوله وامنوا بما انزلت مصدقا لما معكم الاية لا يلائم تعميم الآباء فيحتاج
في التخلص عنه الى اختيار تلوين الخطاب ولا يرضى له ذوو الالباب او يلزم اعتبار حذف اي انعمت عليكم
وعلى آبائكم والكل تكلف بل تعسف   وعليهم من ادرك زمن محمد عليه السلام بهذا التخصيص يعونه
المقام حيث قال تعالى وامنوا بما انزلت مصدقا الاية فتخصيص العام بالقرائن شائع الكلام فيه وكذا الكلام في تخصيص
نعم الآباء بالمذكور فانها نعم جسيمة عليهم وعلى ابنائهم فاجل النعم هو المثبت ومن اطلاق النعم على انها
مذكورة في النظم حيث قال تعالى واذ نجيناكم من آل فرعون الاية   وقرئ اذكروا بالذال المشددة وكسر الكاف
والاصل اذتكروا اي على وزن افتعلوا وقد شاع [illegible] واسقاط [illegible] لالتقاء الساكنين
وهو مذهب من يقول [illegible] اي لغة واحترز بالمكسور مما قبلها عن نحو [illegible] ثم العائد الموصول في النظم محذوف
اي انعمت بها عليكم لكن بعد ان صار منصوبا بحذف الجار اتساعا فبقي انعمتها ثم حذف كما قيل في كالذي خاضوا
كما في اللباب فلا اشكال بانهم شرطوا في حذفه اذا كان مجرورا ان يجر الموصول بمثل ذلك الحرف ويتحد
متعلقهما وهو مفقود هنا   بالايمان والطاعة متعلق باوفوا لكن الاحسن ان يقال اي اوفوا بالايمان
وكذا الكلام اذا قيل انه متعلق بعهدي او بهما تنازعا وكذا قوله بحسن الاثابة وفيه تنبيه على ان الايفاء
بالعهد بالايمان سبب عادي للايفاء بحسن الاثابة ولهذا جعل اوف مجزوما على انه جواب للامر
وتقييد الاثابة بالحسن لانها بعشرة امثالها او اضعاف ذلك او لانها قد يطلق على مطلق الجزاء قال

وانا الاخبار من عذاب فرعون والعفو عن اتخاذ العجل فليس نعمة واصلة الى الابناء الا ان ... فيقال ان المراد قتل فرعون لا الانجاء والتجنيب والعفو عن اتخاذ العجل العفو عن القتل بسبب اتخاذ العجل

تعالى قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله الاية والمثوبة وان كانت مختصة بالخير لكنها اطلقت
على العقوبة تهكما كقوله تحية بينهم ضرب وجيع والعهد يضاف الى المعاهد تارة والى المعاهد
اخرى اذ العهد كما عرفت الموثق وهو نسبة بينهما كالمصدر فانه قد يضاف الى الفاعل والى المفعول
نقل عن الطيبي انه قال ان الزمخشري بين بما سبق ان العهد الموثق وعهد اليه في كذا اذا اوصاه
ووثقه عليه واستعهد منه اذا اشترط عليه واستوثق منه فلا يبعد في هذا المقام الثاني ان يكون المراد
بالعهد ما استعهد من آدم في قوله فاما يأتينكم لتنتظم الايات وفي كلامه اشعار به انتهى فقوله لا يبعد في
هذا المقام الثاني محمول على العهد في قوله تعالى واوفوا بعهدي دون اوف بعهدكم فانه لا يصح ان
يقال انه بمعنى استعهد منه اذا شرط عليه لانه تعالى عهد الى المخلوق ومن جملته بنوا اسرائيل بقوله فاما يأتينكم
الاية واما المخلوق لا عهد ولا استعهد منه اليه تعالى هذا على ما اختاره القطب وسيأتي احتمال آخر و
لعل الاول مضاف الى الفاعل فيكون العهد بمعنى الامر كما اشار اليه بقوله فانه تعالى عهد اليهم فانه اذا استعمل
بالى كان بمعنى الامر صرح به في قوله تعالى ولقد عهدنا الى آدم الاية والمعنى واشكروا الهدى بالايمان والطاعة
فلا اشكال بانه لا معنى لقولك اوف انت بما عهد عليه غيرك فانه بناء على ان المراد بالايفاء مراعاة
العهد وهي فعل المعاهد لا غيره واما اذا كان بمعنى الامتثال لكون العهد بمعنى الامر فله معنى صحيح وكان المعترض
لم ينظر الى قوله فانه تعالى عهد اليهم اي امرهم وغفل عن اشارته الى ان العهد في هذا النظم بمعنى الامر اذ
تقديره واوفوا بعهدي اليكم واما الايفاء في قوله اوف بعهدكم بمعنى المراعاة وعدم التضييع لكون العهد
بمعنى الوعد واستعماله بالى كما في الاول بل بنفسه او باللام تقوية للعمل والى ذلك اشار بقوله
ووعدهم بالثواب ثم فعلم منه ان العهد اعم من الوعد اذ العهد يستعمل بمعنى الامر والوصية دون الوعد
بنصب الدلائل ثم فيه تنبيه على ان المراد بالعهد هنا الموثق والامر دون ما استعهد منه اذا
اشترط عليه كما اختاره القطب حيث قال فيكون المراد بالعهد ما استعهد من آدم في قوله تعالى فاما يأتينكم
الاية فاراد بقوله بنصب الدلائل ثم التنبيه على ان عهده تعالى اليهم بالحجج العقلية والايات النقلية لا بالايات
فقط اذ الايمان بالله وجوده ووحدته مثلا مما يعرف بالادلة العقلية دون الايات النقلية فانه يستلزم
الدور فلما قال اولا واوفوا بعهدي بالايمان والطاعة اشار ثانيا الى ان عهده تعالى اليهم حاصل بالحجج
العقلية والدلائل النقلية ولو قال وارسال الرسل لكان اتم نفعا واكمل شمولا اذ الاحكام الشرعية التي
تتوقف ثبوتها على الشرع ولا يعرف بالعقل مأخوذة من الكتب الالهية او النبي ان لم يكن معه كتاب وللوفاء
بهما ثم اشار الى ان الايفاء والوفاء من الثلاثي والتوفية من التفعيل بمعنى واحد وهو مراعاة العهد
وعدم تضييعه كما ان الانجاز مراعاة الوعد والاخلاف تضييعه والمعنى ولا يفاء بعهد الله وعهدنا
مراتب كثيرة متفاوتة بعضها فوق بعض وعرض عريض كني به عنها والتركيب من قبيل ظل ظليل فاول
مراتب الوفاء ثم هذا بالنظر الى المقصود الاصلي والا فاول ما يجب علينا النظر في الدلائل الدالة على الوجود
والوحدة فاول مراتب الوفاء النظر الصحيح الموصل الى البغية لكن حقن الدماء لما كان متحققا بالاتيان بكلمتي

ويقال اوله هو الجزء الاول من النظر ويقال الفقر الى النظر

كما اختاره الامام ابو اسحق الاسفرائني منه

مطلب الفرق بين العهد والوعد

والاول يجب اخذه من الادلة الشرعية من جهة الاعتقاد منه

بكلمتي الشهادة قال فاول مراتب الوفاء ثم على ان الاولية اضافية وفي قوله هو الاتيان بكلمتي الشهادة اشارة
الى ما ذكرناه من ان المراد بالايفاء في قوله واوفوا بعهدي الامتثال به كما اشار الى ان المراد بالعهد الامر بقوله فانه
عهد اليهم كما ذكرناه فيندفع به اشكال آخر وهو ان المعاهدة ان كانت بين اثنين الا ان الملتزم عليه مختلف
فانه من العبد الالتزام ومن الله الالزام فان المفهوم بعبارة الالتزام ولم يجعل العهد في قوله واوفوا بعهدي
على الالتزام حتى يتأتى في اضافته الى الفاعل بل على الامر كما عرفت وهذا اشارة الى قوله عليه السلام من قال لا اله
الا الله عصم مني دمه الحديث فمن قاله يوجد الوفاء فظاهر للدلالة على التصديق اليقيني وان جاز
التخلف ونحن نحكم بالظواهر والله تعالى اعلم بالسرائر فلا وجه للبحث هنا كما لا يخفى وانما عد حقن الدماء من
ايفاء الله تعالى عهده اذ الاثابة وهو حسن الجزاء عام للجزاء الدنيوي ايضا وآخرها اي آخر مراتب
الوفاء منا الاستغراق ثم يحتمل يكون المراد بالامر القدر المشترك بين الوجوب والندب لا الوجوب
فقط فان هذه المرتبة الاخيرة ونحوها ليس بواجبة على كل احد ثم هذه المرتبة المرتبة الرابعة
للقوة العملية فانها تتجلى للعامل عقيب اكتساب ملكة الاتصال بعالم الغيب وهي ان يتحلى النفس
بالصور القدسية وهذه مرتبة ثالثة لها والمرتبة الثانية تهذيب الباطن عن الملكات الردية وازالة
الشواغل عن عالم الغيب والمرتبة الاولى تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية
نسأل الله التوفيق لهذه المراتب العلية والمراد بالاستغراق في بحر التوحيد الاستغراق في ملاحظة جمال
الله تعالى وجلاله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة حادثة مضمحلة في جنب قدرته القديمة الكاملة
وكل علم مستغرق في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فائض عن قدرته وارادته لكن لما كان
خلاصة المذكورات التوحيد خص التوحيد بالذكر واضافة البحر الى التوحيد من قبيل اضافة المشبه به
الى المشبه والاستغراق ترشيح لانه من ملائمات المشبه به قوله بحيث يغفل عن نفسه اي يغفل كل مستغرق
او كل واحد منا والا فالظاهر نغفل عن انفسنا لقوله وآخرها منا الاستغراق وكذا قوله فنفقد عن غيره
اذ الظاهر نفقد عن غيرنا ومن الله اي وآخرها من الله تعالى الفوز باللقاء اي ايصال الفوز به وما
روي ثم رواه ابن جرير بسند صحيح وكذا ما بعده لكن في سنده ضعف كذا قيل ولهذا اخره والاصار جمع اصر
والامر عبارة عن الثقل بامر صاحبه اي يحبسه في مكانه والمراد التكاليف الشاقة والاغلال جمع غل كعطف
التفسير قوله اوفوا اي امتثلوا بامري في اداء الفرائض ثم قوله فبالنظر حبر لقوله وما روي ثم اذ اتباع
محمد عليه السلام شامل لغير كلمتي الشهادة فيكون الاتباع واسطة في حصول اول مراتب الوفاء منا واداء
الفرائض واسطة في حصول الاستغراق في بحر التوحيد الذي هو آخر مراتب الوفاء منا وكذا الكلام في مراتب
الوفاء من الله تعالى قوله اوفوا بالاستقامة وهي الجمع بين التوحيد الذي هو خلاصة العلم والاستقامة في
الامور التي هي منتهى العمل وهي واسطة في حصول المرتبة الاخيرة وهي الاستغراق في التوحيد وان كانت
اول المراتب وهو الاتيان بكلمتي الشهادة واسطة في ثبوت الاستقامة والمراد بالنعيم المقيم النعيم الجسماني
الدائم وهو واسطة في حصول الفوز باللقاء الدائم وهو المشاهدة بالبصر ومعنى الدوام عدم الانقطاع

والمراد جمال الله تعالى صفاته
الثبوتية وجلاله صفاته السلبية
وقصر النظر على كماله في ذاته
وصفاته والتخلق له منه

فيه تنبيه على ان المراد من الوسائط
هو المراتب المتوسطة بين اول مراتب
الوفاء واخرها في الوفاء منا وفي الله
تعالى دون العبد فتأمل وكن على بصيرة
منه

وتزينه بما قيل اي من بصره بالبصيرة منه

ولو كان وقوعه في بعض الازمان ويختلف ذلك باختلاف العمال والاعمال وقيل كلا بهما ي قال صاحب
الكشاف قيل بهذا ما اشار اليه الزمخشري ثانيا حيث قال ومعنى اوفوا بعهدي اوفوا بما عاهدتموني عليه من
الايمان بي والطاعة لي والظاهر من كلام الزمخشري انه لم يشر الى كون الاضافة الاولى الى الفاعل في النظم الكريم
وانما مختاره كون الاضافة الى المفعول في الموضعين غاية الامر انه ذكر قبل شروع تفسير هذه الآية جواز
اضافة العهد الى الفاعل واورد له امثلة ولم يرد به جواز كون الاضافة الى الفاعل في هذا النظم الجليل
يرشدك الى ذلك قوله بعد ذلك ومعنى اوفوا بعهدي ثم هذا القول منقول عن قتادة ومجاهد
فيكون معنى اوفوا بعهدي اخرجوا بما عاهدتموني واما في الاضافة الى الفاعل فمعنى الايفاء المراعاة
والامتثال كما في توضيح ومولانا خسرو لم يلتفت الى هذا الفرق وحكم بان ما اختاره الزمخشري
هو الوجه الوجيه لا ما اختاره المص مرضه لاحتياجه الى اعتبار ان عهد الاباء عهد الابناء لكونهم
بهم في الدين وارتضائهم بسيرتهم كما ان المراد بالنعمة في قوله تعالى اذكروا نعمتي ما انعم على
ابائهم فيلايم اخره باوله لكن فيه تكلف وتمحل اذ الخطاب في قوله تعالى ولقد اخذ الله ميثاق
بني الاباء وقرئ اوف من التفعيل بضم الهمزة وفتح الواو وتشديد الفاء للمبالغة في الفعل
والاشارة الى زيادة المثوبة فيما انا قوله اي فيما تفعلون وتذرون وتتركون اشار الى ان
حذف المفعول للتعميم مع الاختصار وخصوص نقض العهد اي ابطاله مستفاد من معونة المقام
والمعنى فارهبون في جميع الاحوال طاعة او معصية والخوف في الطاعة اتيانها على وفق الشرع
وعدم الترك والرهب في المعصية الاعراض عنها خشية لله تعالى لا عن غيره فانه المثوبة على
الترك انما يكون من الخوف مقام ربه فيكون نقض العهد فردا مما تذرون قيل ولو خص الموصول
بالمعصية اي ما تأتون من المنهيات وما تذرون من الواجبات لم يكن نقض العهد فردا منه بل مساويا له
لان وفاء العهد عبارة عن الايمان والطاعة كما صرح به فنقضهما مساو للاتيان بالمنهيات والترك
للواجبات انتهى ونقض العهد معدود من القبائح وفرد منها بالاتفاق ومثل هذه الشبهة تشكيك
ومغلطة يجب الاحتراز عنها في مثل هذا الفن الشريف الانيق ومنشأه اشتباه العارض بالمعروض ودبيبه
دسيسة اخفى من دبيب النمل وهو آكد في افادة التخصيص اي وجه كونه آكد هو انه فيه تقديمان
وتقديما مع الضمير وهو اوكد من الاول وتقديما مع الضمير الفاء وهو اوكد من الثاني وتقديما مع
الضمير والفاء نحو اياي فارهبون وهو اوكد من الباقي فعلم منه انه لو قال المص وهو اكد من
وربك فكبر لكان اتم بيانا واكمل نفعا فان فيه صورا اربعا كما عرفت وهذا اكد من الصورة
الثالثة وما ذكره المص الصورة الاولى فيتوهم ان هذا اكد منها دون ما عداها مع التقدم
اي تقديم المفعول وهو اياي على الفعل وهذا بناء على تقدير الفعل مؤخرا في مثل زيدا
عرفته بمعونة المقام واما في مثل اياي فارهبون مما دخلت الفاء في المفسر فيقدر الفعل
مؤخرا البتة حيث جعلت الرهبة منه تعالى لازمة لمطلق الرهبة بان قدر ان كنتم راهبين شيئا

نحو زيدا رهبته مع
نحو وربك فكبر مع

تأكيد ... اياي ... مع

وبكون الاسم معمول الشرط
يعني نحو وربك فكبر
بعد ما دخلت الفاء
بمعونة الفعل
الى المفسر منه

شيئا فاياي فارهبون كما سيأتي فلا اشكال بانه يجوز ان يكون التقدير ارهبوا اياي فتقديم المفعول
غير معلوم ولا حاجة الى الجواب بان تقدير التأخير مفوض الى قرينة مقام التخصيص من تكرير
المفعول المستلزم لتكرير الجملة المفيدة لتكرير الحكم فيحصل الاختصاص مع تأكد النسبة فان اعتبر الجملة
الثانية للاختصاص بقرينة كونه تفسيرا للسابق وان لم يكن فيه شيء من ادوات القصر كان مفيدا لتأكيد
الاختصاص بجزئية الاثبات والنفي والا فباعتبار الاثبات فقط هذا خلاصة ما ذكره النحرير التفتازاني
لكن اعتبار الاختصاص في الجملة الثانية بمجرد كونه تفسيرا للسابق بدون اداة الحصر غير منقول من
ائمة البلاغة الا ان يقال ان اعتبار الاختصاص بقرينة المحذوف المفسر والائمة قائلون بالحصر بمعونة
المقام والنحوي وان لم يكن اداة الحصر فاعتبارهم القصر بالقرينة يكون اولى فلما كان المفسر مفيدا
للاختصاص بالتقديم يكون المفسر معتبرا فيه التخصيص لوجوب كون التفسير عين المفسر فيكون المذكور
اعني فارهبون قرينة للمحذوف بحسب اصل المعنى فانه المحتاج الى القرينة والمحذوف قرينة على اعتبار
الحصر في المذكور فان المحذوف علم كذلك بتقديم المفعول على الفعل فرعاية التناسب بين المفسر والمفسر
يقتضي ذلك فلما كان جهة التوقف مغايرة فلا دور اذ تعيين المحذوف يتوقف على المذكور واعتبار
الحصر في المذكور موقوف على المحذوف فلا اشكال ومثل هذا التفسير يجب كونه عين المفسر اذ المراد ان المذكور
قرينة على تعيين المحذوف وهذا معنى التفسير لا بمعنى ازالة الابهام حتى يقال ان شأن المفسر ان
يكون اوضح من المفسر او مساويا له فيفيد انضمام ايضاح له وعلى ما ذكره يكون اخفى من المفسر
بحيث لا يفهم منه المراد الا بقرينة المحذوف المفسر فان هذا بعيد عن المقام وغير منتظم بالمرام و
والفاء الجزائية اي حمل الفاء على الفاء الجزائية لانها داخلة في الاصل على الجزاء المحذوف اخرت
عن الجزاء المحذوف الى مفسره ليكون دليلا على تقدير الشرط فان التقدير ان كنتم راهبين
شيئا فاياي ارهبوا وهذا مقتضى كلامه الا ان لا يحسن ان يقال ويحتمل ان يسمى مفسرة
الفاء الجزائية المحذوفة مع الجزاء جزائية على التوسع لان قوله الدالة على تضمنه بابي عنه والحمل
على التوسع ايضا خارج عن الوسع الدالة على تضمن اي الدالة عليه دلالة ابتدائية وتضمن
الكلام معنى الشرط يدل على كون الفاء جزائية دلالة لمية فلا دور لكن كون الفاء جزائية من ابن علم
ولا قطع فيه بل مبني على اعتبار فلان فائدة الفاء الجزائية اختاره المص وكونه العطف ظاهر اذ ذهب
صاحب المفتاح الى انها عاطفة ولا يقدح اجتماعها مع واو العطف ونحوها لانها لعطف المحذوف
على ما قبله وهذه الفاء لعطف المذكور على المحذوف ووجه التغاير ان مدلول الكلام ارهبوني رهبة
بعد رهبة على ما قالوا والمعنى ارهبوني رهبة عقيب رهبة والرهبة المتأخرة مغايرة بالتخصيص للرهبة
المتقدمة وان اتحدا نوعا وهذا التغاير كاف في العطف هذا ان اعتبر الاختصاص في الجملة الثانية
وجعلت مفسرة للاثبات والنفي وان لم يعتبر الاختصاص في الثانية مع انه معتبر في الثالث فالتغاير واضح
وما اختاره المص اولى لافادة المبالغة اما اولا فلما قال هنا لانه جعل رهبته تعالى لازمة لمطلق الرهبة

مطلب اعتبار الحصر بالقرينة جائز ٥٦

فيه من المبالغة التامة ما لا يخفى واما ثانيا فلانه في قوة ان يقال مهما يكن من شيء فارهبونه فلا تدعوا
رهبته تعالى وهذا التركيب يفيد مبالغة لا فوقها وهذا مما افاده في قوله تعالى وربك فكبر حيث قال والفاء
فيه وفيما بعده لافادة معنى الشرط فكانه قال وما يكن من شيء فكبر ربك فاشار الى المعنيين في الموضعين
بطريق صنعة الاحتباك وهذا المعنى ابلغ واحسن مما ذكره هنا يعرف بالتامل الاحرى وبهذا اندفع ما
ان الفاء للعطف على الفعل المحذوف فان اريد التعقيب الزماني افادت طلب استمرار الرهبة في جميع
الازمنة بلا تخلل فاصل وان اريد الرتبي كان مفادها طلب الترقي من رهبة الى رهبة اعلى وكونه
فارهبونه مفسر المحذوف لا يقتضي اتحاده به من جميع الوجوه وانه لا يفيد معنى سوى التفسير حتى
جعلها عاطفة وما اختاره صاحب المفتاح اولى لاشتماله على معنى بديع خلا عنه الجزائية انتهى فان ما ذكر
من افادة طلب استمرار الرهبة في جميع الازمنة غير مسلم ومجرد الفاء التعقيبية لا يفيده اذ الفعل المثبت
كان وقوعه عقيب رهبته مرة وقد صرح الائمة بعدم عموم الفعل المثبت بلا قرينة ولا اداة ولو سلم
ذلك فانما يصح بانضمام القرينة الى رهبته بخلاف ما اختاره المص فانه يفيد طلب استمرار الرهبة
في عموم الاوقات بحسب العرف اما اذا كان المعنى ان كنتم راهبين شيئا فلانه طلب رهبته تعالى
جعل معلقا بمطلق الرهبة وهو دائم عرفا والمعلق به كذلك ومثل هذا يعد مستمرا كالايمان
وسائر المعارف مع خلو الانسان عن ملاحظته في اكثر الازمان ولو سلم عدم الدوام فلا ريب
في كثرة وقوعها اما اذا كان المعنى وما يكن من شيء فارهبونه فلانه يفيد ان طلب الرهبة
لازم لوقوع شيء ما في الدنيا ووقوع شيء ما في كل زمان مجزوم فطلب استمرار الرهبة
مقطوع به وهذا المعنى وان لم يذكره هنا لكنه منفهم بطريق الاحتباك كما اوضحنا آنفا ان
كنتم راهبين ولما كان المراد من الرهبة مطلق الرهبة في جانب الشرط ورهبته تعالى في جانب الجزاء
لم يتحد الشرط والجزاء فلا حاجة الى جعله على حد قوله عليه السلام فمن كانت هجرته الى الله ورسوله
فهجرته الى الله ورسوله ثم قيل ان تمام اصل الكلام ان كنتم راهبين شيئا فاياي ارهبوا ارهبوني واما
قول المص ان كنتم راهبين شيئا فتصوير لمجرد كون الكلام متضمنا معنى الشرط لا لتصوير تمام اصل الكلام
انتهى فاشار بهذا القائل الى ان قوله تعالى واياي فارهبونه من باب الاضمار على شريطة التفسير مثل
زيدا رهبته اذ الفاء في فارهبونه في نفس الامر داخلة في الاسم وهو اياي هنا والرب في وربك فكبر
وانما زحلقت الى الفعل ليقع الاسم في موقع الشرط كما في اما زيدا فاضرب فيندفع الاشكال بان الفاء يمنع
كون ما بعده عاملا فيما قبله فلا يكون من الاضمار على شريطة التفسير لان الفعل المشغول بالضمير لا يصلح
ناصبا لهذا الاسم على تقدير التسليط لامتناع توسط الفاء بين الفعل والمفعول وبهذا ظهر وجه صحة
كون اليتيم والسائل مفعولا للفعل في قوله تعالى فاما اليتيم فلا تقهر واما السائل فلا تنهر والرهبة
خوف مع تحرز فكونه اخص منه واختير الرهبة هنا لانها مبدأ السلوك وتمام الكلام في قوله تعالى واياي فاتقون
متضمنة للوعد في قوله تعالى اوف بعهدكم والوعيد في اياي فارهبونه ولما كان الوعيد مفهوما من الامر المذكور

ضيا زاده

المذكور كانه قيل ان لم ترهبوني بنقض العهد فاعاقبكم اذ الامر ليس بوعيد ولهذا قال والاية متضمنة
للوعد والوعيد فالتضمن بالنسبة الى الوعيد واما الوعد فمصرح به بقوله اوف بعهدكم قوله دالة
على وجوب الشكر مستفاد من قوله اذكروا نعمتي اذ الامر للوجوب وان المراد بالذكر الشكر والوفاء
عطف على الشكر اي على وجوب الوفاء بالعهد لكن الوجوب في مراتب العهد ليس على اطلاقه
بل بالنظر الى بعض المراتب وقد مر التفصيل وان المؤمن اي دالة على ان العبد ينبغي الخ
اذ الرهبة حررت فيه تعالى وتخصيص المؤمن لانتفاعه بهذه الدلالة والمراد بالدلالة الالتزامية
افراد للايمان الخ افرد الايمان بالذكر مع اندراجه تحت ايفاء العهد والحث عليه مستفاد من
قوله مصدقا لما معكم والمراد بافراد الايمان افراده بالامر في الاية التالية لاية الوفاء بالعهد مع اندراجه
تحت الوفاء بالعهد واما الامر باقامة الصلوة وايتاء الزكوة فمنفصل عن الاية بالوفاء لانه
المقصود لكونه اساس سائر القربات وانسها وثباته داخليته في الايمان شطرا كما اختاره المص
فيما سبق بقوله ولعل الحق هو الثاني الخ وما هو المقصود يقتضي كمال العناية بشانه وافراده
عما سواه كانه نوع آخر اعلى من الوفاء بالعهد كما هو مقتضى عطف الخاص على العام قوله دل
والعدة للوفاء بالعهود لا يلائم قوله وآخر مراتب الوفاء الاستغراق في بحر التوحيد فليتأمل تقييد
المنزل بعد اخبره تنبيه على انه اتباعها وفيه اشارة الى انه مصدقا حال من الضمير المحذوف
في انزلت اي انزلته الراجع الى ما الموصولة قوله من حيث انه نازل الخ بيان لكونه مصدقا والقرآن
لما نزل على وفق ما نعت في سائر الكتب الالهية لا سيما في التورية من كمال الفصاحة ونهاية البلاغة
وكونه معجزا لعرب العرباء وقروم الفصحاء وغير ذلك كان القرآن مصدقا للتورية وسائر
الكتب السماوية والظاهر ان اطلاق المصدق على القرآن بطريق المجاز او التشبيه البليغ اذ المصدق
من ينسب القائل الى الصدق باخباره والقرآن ليس كذلك لكنه مشبه به او مطابق لها الخ
بيان لكونه مصدقا لها بوجه آخر عطف على قوله نازل والعطف او لمنع الخلو فقط وتكونه لكل واحد
منها كاف في بيان المصدقية اختار او الفاصلة في القصص الخ فان هذه الامور غير قابلة للنسخ فعلى
هذا معنى المصدق الموافق مجازا فان المخالف للشيء كالمكذب له وقدم الوجه الاول لانه اقرب الى
الحقيقة فان معناه مظهر الصدق ويحتمل ان يكون حقيقة قوله والامر بالعبادة اي بالعبادة مطلقا
واما خصوص العبادة فلا يجب فيه التطابق وكذا النهي عن المعاصي يراد به المطلق كالخمر فانه منهي في
شرعنا مع انه غير منهي في شرع من قبلنا سيجيء الاشارة الى ذلك وفيما يخالفها عطف على القصص
اي مطابق لها للكتب السماوية حقيقة وان كان يرى مخالفا لها ظاهرا في جزئيات الاحكام بيانه لما
فيما يخالفها كحل شرب الخمر وحرمته وفرضية ربع المال للزكوة في التورية وربع عشر المال علينا وقطع
موضع النجاسة وطهارته بالغسل ونحوه وخمسين صلوة في اليوم والليلة وخمس صلوات فيهما وغير
ذلك من الشرائع المختلفة المنسوخة والمشار اليها في قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا الاية بسبب تفاوت

بانه مصدق لما معهم من الكتب الالهية
٤ حسبما نعت فيها
٢ والمواعيد والدعاء الى التوحيد
٣ والعدل بين الناس والنهي عن المعاصي والفواحش

الاعصار فانه بهذه الامور في بابه للنسخ فتتفاوت بسبب تفاوت الاعصار في المصالح قوله بسبب متعلق ٥٨
بمخالفها من حيث متعلق بمطابق المقدر فيما يخالفها بمعونة العطف واشارة الى حكمة النسخ
والمعنى ان القران مطابق للتورية وسائر الكتب الالهية في حقية جزئيات الاحكام المخالفة
المضافة الى زمانها مراعى فيها صلاحها وصلاح من خوطب بها فكما ان احكامها النازلة عليهم حق
بالنسبة الى ازمنتها كذلك جزئيات الاحكام المنزلة علينا في القران حق بالنسبة الى زماننا وان
كان بينهما مخالفة بالحل والحرمة ونحوها فعلى هذا معنى المصدق موافقة حقية الاحكام النازلة
في القران لحقية الاحكام الناطقة الكتب الالهية بها فانه المخالف لها مكذب والمصدقية كما تستعمل
في الموافقة الذاتية كذلك تستعمل في الموافقة الوصفية بل الموافقة الوصفية معتبرة في الموافقة الذاتية
الا يرى ان الموافقة الذاتية ان تحققت بدون وصف الحقية فهي ليس بشيء من الموافقة في نظر
والاعتبار للموافقة الوصفية وان كان الذات مختلفة وفي كلامه صنعة الطباق وهو حسن بالاتفاق
حيث جمع المطابقة والمخالفة وبقرب من هذا ما نقل عن الراغب حيث قال ان الموافقة
حقيقة من حيث ان لكل واحد منهما مقتضى الحكمة والمخالفة صورية والمال متحد لكن المصنف جعل
المخالفة ذاتية والقائل صورية وكانه اراد بالمخالفة الصورية ان المخالفة في الحقيقة مخالفة
وصفية واما المخالفة الذاتية فلا يعبأ بها لكون المعتبر في الاحكام الحقية وعدمها كما قررناه آنفا
مراعى فيها صلاحها فان جزئيات الاحكام للامراض القلبية ولكمال الاعضاء الظاهرة بمنزلة
الادوية والاطعمة فكما ان الادوية والاطعمة تختلف نفعا وضرا بحسب الاشخاص والازمان ويراعى فيها صلاح
من استعملت به كذلك الاحكام تختلف بحسب الازمنة مراعى فيها صلاح من خوطب بها ولذلك قال
عليه السلام لو كان موسى الحديث حقه مع ان من سائر الانبياء كذلك لان الحديث الشريف ورد لما ان
عمر رضي الله تعالى عنه وسببه ان عمر رضي الله تعالى عنه استاذنه عليه السلام في انتساخ كتبها من التورية
ليقرأها فيزداد علما فقال عليه السلام لو كان موسى حيا الخ اخرجه الامام احمد وابو يعلى في مسنديهما
كما قيل ولهذا خص به فشرف الحديث يدل على انه منعه ليس لدعوى الفضيلة بل الاشارة الى ان
الاحكام في هذا الزمان ما نطق به القران لا ما يدل عليه التورية فانه ذلك ان وافق ما في شرعنا
فهو معلوم من شرعنا وان خالفه فلا يجوز العمل به لكونه منسوخا بمقتضى مراعاة صلاح هذه
الامة رحمة منه تعالى ومنه في الفائدة يا عمر في كتب انبياء تعلق به التورية ويعلم بمفهومه ان
الشأن في سائر الانبياء كذلك فمن ذهل عن هذه الدقيقة الرشيقة اعترض على المص بالمعلقة
الواهية كما هو عادته بلا داعية والقول بان التخصيص لان موسى عليه السلام اعظم اولى العزم شريعة
وكتابا ليس بمناسب هنا على ان اعظم اولى العزم ابراهيم عليه السلام على القول المختار ومعنى الاتباع
انه يكون عاملا بشريعتي لا بشريعتي لكونهما منسوخة بشريعتي ولا يعزم ذلك كونه نبيا كعيسى عليه
السلام فانه يعمل بشريعة نبينا عليه السلام بعد النزول من السماء فاتضح ان قوله ولذلك قال عليه السلام

حق بالاضافة
الى زمانها

حتى لو نزل المتقدم
في ايام المتأخر لنزل
على وفقه
شهاب

اين كان

٥٩ عليه السلام دليل الى ما ذكره كما ان ما ذكره برهان لمي لقوله عليه السلام تنبيه جز لقوله وتقييد
المنزل على ان اتباعها اي الكتب الالهية لا ينافي الايمان به اي بما انزل بل يوجبه لكونه مصدقا لها
ولذلك اي ولاتباعها يوجب الايمان به عرض بقوله ولا تكونوا اول كافر به بان الواجب ان يكونوا
اول من آمن به والتعريض ان يذكر شيئا يدل به على امر لم يذكره وقال ابن الاثير في المثل السائر التعريض
هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي او المجازي بل من جهة التلويح والاشارة في
يختص باللفظ المركب كقول من يتوقع صلة والله اني لمحتاج فانه تعريض بالطلب مع انه لم يوضع له
حقيقة ولا مجازا وانما فهم هذا المعنى من عرض اللفظ اي جانبه انتهى فيكون التعريض من اوصاف
اللفظ كالحقيقة واخويها واما على التفسير الاول وهو ما فهم من الكشاف فهو وصف المتكلم وكلام
المص يميل اليه وما كان هذا مفهوما بطريق التلويح لا التصريح فلا يقال انه لو وجب لكان حق النظم
فلا تكونوا بالفاء التفريعية لا الواو واشار الى جواب سؤال بانه لا فائدة في تقييد النهي بالاولية اذ
الكفر منهي عنه كيفما كان فاجاب بانه تعريض كناية عبارة عن ان يكونوا اول من آمن به وذلك ان نقول
ان النهي عن تقدم الكفر لئلا يكونوا مقتدى به في الكفر لانهم لكونهم من اهل الكتاب مظنة الاقتداء فهو
عين كفرهم اولا مع انه منهي عنه كائنا ما كان فلا وجه للسؤال حتى يحتاج الى الجواب بانه تعريض فلا يحسن
حمل كلام المص عليه بل غرضه دفع اشكال سيأتي والفرق بين الاشكالين واضح كما ستعرفه بان الواجب
ان يكونوا الخ اي ان يكونوا اول من آمن من اهل الكتاب اذ المخاطبون علماء بني اسرائيل اشار اليه
المص فيناسب في قوله ولا تكونوا اول كافر من اهل الكتاب اذ المخاطبون بنو اسرائيل مطلق و
المراد باهل الكتاب مطلق اهل الكتاب او ان يكونوا مثل اول من آمن به في المبادرة الى الايمان
وفي كلامه ايضا اشارة اليه او المراد بالاول الاولية الاضافية لا الحقيقية بقرينة انهم
اطلعوا على بعثته ورأوا معجزته قبلهم فآمن جمع كثير فلا يراد الاولية الحقيقية حتى يلزم التكليف
بما لا يطاق على ان الواجب قد يستعمل في معنى اللائق فليحمل عليه هنا بالقرينة المذكورة ولانهم
عطف على لذلك اي عرض بقوله الخ لانهم اهل النظر في معجزاته الخ ظاهره ان الضمائر راجع
رجوع ضميره الى النبي عليه السلام وهو عليه السلام غير مذكور صريحا بل حكما على انه لا يلائم قوله الآتي
فان من كفر بالقران الخ فانه كالصريح في ارجاع ضميره الى القران ووجه التوفيق انه ارجع الضمير
الى النبي عليه السلام لكن العلم بشأنه ومعجزاته المؤدي الى الايمان به في الاكثر وذلك يقتضي الايمان
بالقران فما سيذكره بيانه حاصل المعنى والاظهر ان الضمير راجع الى القران لكونه مذكورا
لفظا ولانه يناسب قوله ولذلك عرض بقوله الخ فالضمير به على هذا المعنى راجع الى القران فا
الاوضح ان يكون راجعا اليه ايضا مع ان قوله الآتي فان من كفر بالقران الخ صريح فيه والتعجيل بانهم
كانوا اهل النظر الخ في صورة القياس المركب بين المص اولا كون النبي عليه السلام معلوما شأنه وحليته
ونعوته الجليلة عندهم واشار الى مقدمة ثانيا بسياق الذهن اليها بمقتضى المقام وهي ان كل من هذا شأنه

عندهم فيجب عليهم اولا ايمانه بما انزل عليه وخصوصية الدليل ههنا ان اهل الكتاب الواجب عليهم ان يكونوا
اول من آمن بما انزل على الرسول عليه السلام لانهم يعرفونه عليه السلام كما يعرفون ابناءهم حتى كانوا مستفتحين
به والمبشرين بزمانه وكل من يعرفونه عليه السلام كذلك فالواجب عليهم ان يكونوا اول من آمن بما انزل
عليه وهو القرآن فاهل الكتاب يجب عليهم ان يكونوا اول من امن بالقرآن وهو المطلوب ولم يشر في
الموضعين الى تجويز الاولوية كما ذهب اليه العلماء من المفسرين لان رجوع الضمير الى الرسول عليه السلام خلاف
السوق ولا يلايم مذاق كلام المص والمستفتحين اي المستنصرين من الاستفتاح بمعنى الاستنصار اي
المستنصرين به على المشركين فانهم يقولون اللهم انصرنا بنبي آخر الزمان المنعوت في التورية كذا قاله المص
في تفسيره وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا الاية فعلم منه ان المخاطبين هنا احبار التورية اما
علماؤهم فيدخل المخاطبون تبعا او مطلقهم والتعميم الى اهل الانجيل ليس بمناسب للمقام وان كان له
وجه في الجملة وانما رجح كونه المخاطبين علماؤهم اذ كون القرآن مصدقا للتورية انما يناسب اهل العلم
وانما جوز العموم لان القدرة على التوفيق بين الكتابين يتحقق في بعض الافراد كاف في الخطاب
الى الكل على ان الجميع من شانهم التوفيق المذكور بالقوة وان لم يتحقق بالفعل واول كافر
ما كان المطابقة بين افعل التفضيل وبين موصوفه حين اضيف الى نكرة ههنا ليس كذلك حاول بيانه
ومطابقته وشرح ان افعل التفضيل اذا اضيف الى نكرة يكون لتفضيل الموصوف على ما اضيف اليه تفضيله
على حسب ما هو عليه من الافراد والتثنية والجمع مثل هو افضل رجل وهما افضل رجلين وهم افضل
رجال يعني انه بهذا الجنس اذا وزع رجلا رجلا فهو افضل من كل رجل واذا وزع رجلين رجلين
فهما افضل من كل رجلين رجلين وكذا الجمع وهنا الموصوف جمع والمضاف اليه مفرد فلا مطابقة
بينهما ويستحيل ان يكون الجماعة اول كافر سلك في توجيهه احد طريقين اما بتاويل المضاف اليه بحيث
يصير جمعا في المعنى بتقدير اول فريق او فوج والفريق والفوج في معنى الجمع بناء على ان المراد بها
الجنس لا الفرد منه وحاصل فريق او فوج كما ذكره او بتاويل الموصوف بانه يجعل مفردا بانه يراد تعميم النفي
الى كل فرد وادخال كل بعد اعتبار حكم النفي ويكون المعنى ولا يكن كل واحد منكم اول كافر به وعلى كان
هذا الوجه لا حاجة الى الظاهر ايده بقوله كما تقول كسانا حلة فان المراد بالجمع ههنا كل واحد واحد لا المجموع من حيث
المجموع اذ الحلة الواحدة لا تسع المجموع فاذا قام القرينة على ذلك حسن ارادة كل واحد ويقرب من هذا
ما يقال اذا قوبل الجمع بالجمع يراد به انقسام الاحاد الى الاحاد نحو ركب القوم دوابهم لكن مع ذلك لما كان فيه
نوع بعد احتاجه على انه من قبيل نزع الخف قبل الوصول الى الماء فانه قيل كيف نهوا عن هذا الاشكال وارد
على نهيهم عن التقدم في الكفر لانه عام فلا وجه للنهي عن التقدم فيه لما عرفت ان النهي عن التقدم صحيح
حسن اذا النفي اعتبارا لطيفا وهو النهي عن كونهم مقتدى الكفر عن احراز سنة سيئة بل لان التقدم
منتف فيهم لكون مشركي العرب سابقين فالنهي عن التقدم في الكفر لا يتعرض عليه حين تحقق التقدم وههنا
ليس كذلك فتضح الفرق بين المقيسين فالاشكال بان الكفر منهي عنه كيف ما كان فلا فائدة في تقييد النهي

فلا مفهوم المخالفة عند القائلين به وفضلا عند المنكرين به اذا فائدة غير مفهوم المخالفة لا مفهوم في عند الشافعي ايضا وههنا فائدة اخرى كما عرفته فلا مفهوم اتفاقا

النهي بالاولية ضعيف جدا لا يرى انه زيد ينهى عن اول سارق او اول شارب لئلا يقتدى به لا ينفي
اذا كان مقتدى به وما نحن فيه كذلك كما عرفت ثم انه بعد ما حققته اول الدرس كون المراد التعريض لا يتوجه
هذا السؤال اذ منشأ السؤال حمل الكلام على ظاهره وقد بان خلافه فهذا البحث لا يتوجه فيكون المناظرة
الا ان يقال قد اغمض النظر عن هذا التحقيق لكثرة الاجوبة بعد نقل هذا السؤال وقد اجابه بوجوه
اربعة الاول بيان ان المراد التعريض وقد وضح بقوله ولذا عرض بقوله ولا تشتروا فلا اشكال
في النهي عن التقدم في الكفر اذ ظاهره ليس بمراد وان المراد الواجب عليهم ان يكونوا اول من امن به
والاشكال الوارد على هذا المراد مندفع بوجوه شتى كما عرفت فيما مضى كقولك اما انا فلست بجاهل
مثال للتعريض وهذا موكول على القرينة وليس بكلي كما ذكر في تحذيرات النعمة او ولا تكونوا جواب
ثان ببيان ان المراد بالاولية الاضافية وبالنظر الى اهل الكتاب خاصة لا بالنظر الى كافة الناس حتى
يقال ان مشركي العرب قد سبقوهم فكيف يصح ذلك وقوله او ممن كفر عطف على اهل الكتاب اي
ولا تكونوا اول كافر ممن كفر بما معه جواب ثالث ببيان ان الضمير في كافر به راجع الى ما معكم لا الى
القرآن ولا الى الرسول عليه السلام كما هو المتبادر ومنشأ السؤال فلا اشكال في كونهم اول كافر به اي بما
معهم وهو التورية او هي والانجيل اذ ما معهم لم يكن مع المشركين حتى يسبقونهم في كفره اذ المراد
ليس المعية الزمانية بل المعية بحسب الاعتقاد والعمل ولو سلم المعية الزمانية فلا يضر اذ التورية
مختصة ببني اسرائيل واجاب رابعا بقوله او مثل من كفر به بتقدير المضاف او الحمل على التشبيه البليغ
والحاصل ان منشأ الاشكال امور اربعة فاجاب بمنع كل واحد على الترتيب اقوى الجواب الاقوم فالاقدم
والله تعالى اعلم وبيان ترجيح الاجوبة بعضها على بعض مفوض الى نظرك الثاقب فمن نظر الى بيانه
اولا ظن ان الجواب هو الاول حيث اكتفى بالتعريض تنبيها على متانته وبلاغته البارعة وما عداه احتمال
يلتفت اليه حين اكتفى باصل الفصاحة والبلاغة فلا اشكال بانه حكم اولا بالتعريض وحده ثم عدل عنه
الى نكتة اخرى فلا ينتظم آخر كلامه باوله ثم المراد بكفر ما معهم الكفر اللازم من كفر القرآن دون الكفر
تصريحا لزوم الكفر اذ كان معلوما كالالتزام كفره والى ذلك اشار بقوله فان من كفر بالقرآن فقد كفر بما يصدقه
لان كفر القرآن انكار كونه من عند الله وهو يستلزم انكار الاحكام التي فيه ومن جملتها الاحكام التي يوافق
القرآن فيها التورية وانكار القصص والمواعظ وايضا حقية القرآن مذكورة في التورية فاذا انكروا
حقيته وكونه من عند الله فقد كذبوا التورية في اخبار حقيته والتكذيب ببعض كفر بالكل وهذا هو الملاك
لما ذكره في بيان كونه مصدقا اولا والاول يناسب لما ذكره ثانيا فاندفع ما قاله النحرير التفتازاني انما يتم هذا لو كان
كفرهم به انه كذب كله واما اذا كفروا بكونه كلام الله تعالى واعتقدوا ان فيه الصادق والكاذب فلا وجه الا ان يقال
هو انهم لما كفروا بكونه كلام الله تعالى كفروا بالتورية التي اخبرت بانه سينزل القرآن على وصف كذا على نبي
نعته كذا على انه اذا اعتقدوا ان فيه الصادق والكاذب فقد اعتقدوا انه كذب كله لما عرفت ان الايمان
بالبعض دون البعض كفر حقا قال الله تعالى نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون الى قوله اولئك هم الكافرون حقا الآية ولا فرق

ببيّن كفر الكتب والرسل   واول افعل لا فعل له لان فاءها وعينها واو على المختار وعند الاستقراء عدم
انتفاء الفعل مما هو كذلك لكن يلزم تقدير فعل له ولهذا قال ابن الحاجب في الشافية انه من وول اي حروف
الاصول واو وواو ولام فاصله على هذا اوول ادغمت الفاء في العين وفي قوله واول افعل اشارة الى
رد ما قيل انه فوعل من اول فعلى هذا يكون اصله اوول على ان الهمزة اصل الحروف والواو الاولى زائدة
فادغمت الواو التي هي واو فوعل في الواو التي هي عينه فصار اول ولم يرض به المص لمجيء الاولى في مؤنثه
والاول في جمع مؤنثه   وقيل اصله أوأل فيكون له فعل ولهذا قيل وأل فاؤه واو وعينه همزة
فابدلت همزته واوا فصار اوول ثم ادغمت فكان اول ومرضه لانه فيه مخالفة القياس اذ القياس في
تخفيف مثل هذه الهمزة ان تلقى حركتها على الساكن قبلها وتحذف فيقال لها واول عند قياس اوأل
اي وقيل اصله أأول من آل بمعنى رجع فقلبت همزته واوا فصارت اوول وادغمت الواو في الواو
وهذان القولان الكوفيين ووزنه على الثالث اعفل والمناسبة الاشتقاقية على ان اصله اوأل من وال
بمعنى لجأ ان الاول الحقيقي وهو الله تعالى ملجأ ومنجى الكل وهذا القدر من المناسبة كاف على ان كل اول
بمعنى السابق والاسبق ملجأ في الجملة وكذا الكلام اذا قيل انه مشتق من آل بمعنى رجع اذ الاول الحقيقي
مرجع لكل امر والى الله ترجع الامور كانه يعلم ما في الصدور وقيل اصله أول من وال ومعناه تبادر
والمناسبة الاشتقاقية فيه ظاهرة واما كونه من آل بمعنى رجع فالمناسبة الاشتقاقية غير ظاهرة الا ان قد
عرفت المناسبة وارتفعت المخالفة على ان المناسبة في الجملة كافية في الاشتقاق والحاصل انهم اختلفوا
في وزنه اول فذهب الدريدي ومن تبعه الى ان وزنه فوعل من اول وهو قول ضعيف وعند الاكثر وزنه افعل
ثم اختلفوا فقال بعضهم انه من وول المفرد اذ ليس هذا الفعل وقد اختاره المص وبعضهم من وال وهو الذي
ذكره المص ثانيا وبعضهم من آل وهو الذي نقل ثالثا وهذا لم يذكر في الشافية والجاربردي وما ذكرنا
وقال آخرون من   قوله ولا تشتروا بآياتي الاشتراء مجاز عن الاستبدال واستعارة له استعارة
تحقيقية ونحو التفصيل في قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الآية لكن اختار هنا كون
الاشتراء بمعنى الاعراض عما في يده محصلا به غيره سواء كان من المعاني او الاعيان ولما كان لهم تجنب
بالآيات منزلة الواقع بالفعل جعل الآيات كانه في ايديهم وهم اعرضوا عنه محصلين بذلك الاعراض الضلالة
التي ذهبوا اليها وهي الرياسة هنا وحظوظ الدنيا العاجلة الفانية شبه تحصيل حظوظ الدنيا بترك آيات الله
بالاشتراء الذي هو بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الاعيان فذكر لفظ المشبه به واريد المشبه فكان استعارة تبعية
تحقيقية وهذا التشبيه يتضمن تشبيه حظوظ الدنيا بالمشترى بقرينة ايقاع الاشتراء عليها والمشترى هنا
الرشى والرياسة وانما عبر عن حظوظ الدنيا بالثمن مع انها المبيع والثمن الآيات حيث تركوها و
والايمان بها ترك المشتري الحقيقي الدراهم والدنانير مثلا اشارة الى انها يجب ان تكون وسيلة
مبتذلة ابتذال النقدين معروفة في نيل المآرب لا مرغوبة مطلوبة ببذل ما هو اشرف الاشياء وهو
آيات الله تعالى ففيه تقريع وتحميق قوي بانهم لكمال خبثهم عكسوا ما هو مقتضى النقل والعقل وجعلوا

فان الدريدي مسم

وهي زيدي وبه مولانا الرملي

تخفيفا

٧ (ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا)

٤ بها والاتباع لها حظوظ الدنيا فخا

وجعلوا المقصود بالذات آلة والآلة مقصودا فجعلوا الاشرف وسيلة الى تحصيل الاخس وفيه ايضا اعراب
لطيف حيث جعل المشترى بفتح الراء ثمنا باطلاق لفظ الثمن عليه وجعل الثمن مشترى بايقاعه بدلا مما
جعل ثمنا بادخال الباء عليه فان الباء يدخل على المتروك وفي الاشتراء الحقيقي يدخل على ما جعل
ثمنا وفي تقرير المص اشارة الى ما ذكرنا ثم المراد بالآيات ان كان القرآن فمعنى الاستبدال ما ذكرنا من انه
تمكنهم منزل منزلة الواقع وان كان التوراة فالامر واضح وارباب الحواشي وجهوا بان مبناه على ان
الايمان بالتوراة ايمان بالآيات كما ان الكفر بالآيات كفر بالآيات فيتحقق الاستبدال ولا يخفى انه تكلف وفي
كلام المص في تفسير قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الآية اشارة الى ما ذكرنا وقوله بالايمان
بها اشارة الى حذف المضاف لكن بدون حذف المضاف فيه مبالغة لطيفة كايقاع الحرمة على نفس الاعيان في
قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الآية وقيل ان الاشتراء لكونه حقيقة في الاعيان مجاز عن الاستبدال بالمعنى
المقيد في المطلق كالمرسن في الانف انتهى ولا يخفى ان في الاستعارة مبالغة دون المبالغة في المجاز المرسل
حتى ذهب بعضهم الى انه لا مبالغة في المجاز المرسل   قوله وان جلت قليلة فلا مفهوم بان النهي عن
الاشتراء بثمن قليل ربما يوهم جواز الاشتراء بثمن جليل فان المراد القلة بالاضافة الى حظوظ الاخرة
ولو قيل ان قيد القلة بالنظر الى خصوص الواقع وان المراد القلة في نفس الامر لكان احسن لحمل اللفظ
على حقيقته مع عدم لزوم مفهوم المخالفة قوله مسترذل مستفاد من القلة فان المراد كما عرفت القلة
كيفا والكثير كما وقيل والحكم بالاسترذال مستفاد من التعبير عنه بالثمن فان الثمن مسترذل بالقياس الى
المقاصد مبتذل لاجل تحصيلها ولا يخفى انه ليس بكلي اذ في البيع بالمقايضة والبيع بالصرف كلاهما مرغوب
وان صور احدهما بصورة الثمن   كان لهم رياسة نقل انهم كانوا يأخذون كل عام شيئا معلوما
من زروعهم وضروعهم ونقودهم فخافوا ان بينوا صفة رسول الله عليه السلام وتابعوه ان يفوتهم
ذلك وفي قوله لو اتبعوا رسول الله عليه السلام اشارة الى ان المراد بالآيات القرآن وان عدم اتباعه مسبب
عن عدم اتباع رسول الله عليه السلام والمراد بالاشتراء اختيار الهدايا والرسوم على اتباع القرآن
والرسول عليه السلام وفي قوله فاختاروها تنبيه على معنى آخر مجازي للاشتراء في المرتبة الثانية وما ذكره
المص من معنى الاستبدال مجاز له في المرتبة الثالثة ولو اختاره معنى الاختيار هنا لكان اسلم من التكلف
قوله وقيل كانوا يأخذون الرشى مرضه لكون المراد بالآيات التوراة والاشتراء اخذ الرشوة وتغيير الحق به
وتبديله وتحريفه قوله الحق وهو نعت الرسول عليه السلام وصدقه مرضه وما قيل لان التقييد خلاف الاصل
والمتبادر من الآيات القرآن والقول الآخر مبني على ان المراد بها التوراة قوله واياي فاتقون وما ذكر في قوله تعالى
فاياي فارهبون جار هنا   قوله بالايمان الظاهر انه حمل التقوى على المرتبة الاولى وهو الاجتناب عن الشرك
اي بالايمان بالله والقرآن والرسول عليه السلام وهو المراد باتباع الحق قوله والاعراض عن الدنيا لان المخاطبين
هم الذين اشتروا الآيات بحظوظ الدنيا ولذا خصصه بالذكر   ولما كانت الآية اشبه فجواب سؤال مقدر
وتقريرها ظاهر ولما كانت الآية السابقة وهي قوله تعالى يا بني اسرائيل الى فاياي فارهبون مشتملة على ما هي

١ فاتقها

وفيه اشارة الى ان القلة والخسة يجتمع عبارة عن قليل كيفا وكثير كما او قليل بالاضافة الى حظوظ الآخرة

٣ مسترذلة بالاضافة الى ما يفوت عنكم من حظوظ الآخرة بترك الايمان قيل

٤ قيل

٩ في قومهم ورسوم وهدايا منهم فخافوا عليها لو اتبعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاختاروها عليه

٥ ويكتمونه

٧ واتباع الحق والاعراض عن الدنيا

٨ أي بقية مشتملة على ما هو كالمبادي لما في الآية الثانية فصلت بالرهبة التي هي مقدمة التقوى

اى مشتملة على ذكر ما هو وهو النعم المذكورة كالمبادى لايجابها الايمان واتباع الحق اذ معرفة المنعم يؤدى الى
تصديقه وتوحيده وامتثال ما امر به وانما قال كالمبادى لانه ليس مبادى حقيقة اذ المبادى الحقيقية ما يكون
موصلا الى الشئ قريبا او بعيدا والنعم المذكورة ليست كذلك لكنه مشابه بها فى كونه سببا فى الجملة وقد
فصلت بتخفيف الصاد اى ختمت بالرهبة التى هى مقدمة التقوى اى موقوف عليها التقوى فى المراتب
الثلثة لاسيما فى المرتبة الاولى اذ الاجتناب عن الشرك المخلد لا يكون الا بالرهبة والخوف فهى مقدمة
فى نفس الامر ولهذا لم يقل كالمقدمة ولان الخطاب بها اى بالآية الاولى لما عم العالم اى
بالتورية والجاهل المقلد امرهم اى المجموع بالرهبة وانه لا يخاف احدا الا الله تعالى التى هى مبدأ
السلوك اذ السلوك والسير فى معرفة الله تعالى لا يكون الا بالخوف والخشية والمراد بالعالم العالم
بالتورية وما فيها من الاحكام بالنظر القويم والفكر المستقيم والمراد بالمقلد العالم بما فيها بتقليد
علماء بنى اسرائيل واحبارهم فكلهم عالم بهذا المعنى فهذا يوافق ما سلف من قوله خاطب اهل العلم
والكتاب غير مخالف له اذ التعبير بالمقلد دون الجاهل ينادى ادراكه بما فى التورية لكن لا عن دليل
بل بالتقليد واستعمال لفظ العلم فى هذا المعنى الاعم اصطلاح له لكن المشهور فى اصطلاح
المتكلمين استعماله فى الادراك الذى لا يحتمل النقيض اصلا وهو الذى اراده المص بقوله اهل
العلم بها فلا اضطراب اصلا فمعنى قوله والخطاب بالثانية اى بالآية الثانية لما خص اهل العلم بما فى
التورية بيقين لا يحتمل الزوال فلا بتنافى الادراك بالتقليد امرهم بالتقوى التى
منتهاه اى منتهى السلوك فالمرتبة الاولى من التقوى منتهى السلوك لعوام المؤمنين والمرتبة الثانية
منها منتهى سلوك الخواص والمرتبة الثالثة منتهى سلوك خواص الخواص لكن ليس لهذا المنتهى نهاية
ابدا فان العارفين الواصلين كلما القوا عصيهم بدا لهم سفر وقد مر التفصيل فى سورة الفاتحة فى
بيان قول المص لنستضئ بنور ذلك وفيه مناقشة وهى ان اهل العلم لما امروا بمنتهى السلوك الذى
هو التقوى فما معنى كونهم مأمورين بالرهبة التى هى مبدأ السلوك اذ المأمور بالمنتهى بدون ان يكون
موصوفا بمبدأ السلوك الا ان يأول بدوام الرهبة فى يلزم الجمع بين المجاز والحقيقة ١ عطف على
ما قبله اى عطف على قوله ولا تشتروا او على ولا تكونوا اول كافر به ولذا لم يعينه وتعرض كونه
عطفا مع وضوحه والقول بانه بهذا النهى مع ما بعده معطوف على مجموع ما قبله اعنى قوله وامنوا
بما انزلت الى قوله ولا تلبسوا لا يساعده قول المص مع انه لا حاجة الى ذلك لان الجامع بين هذه الجملة
وبين جملة واحدة من الجمل السابقة ظاهر حتى اذا قيل انه عطف على امنوا الخ كان له وجه واما على
ما نقوله فلبس بحسن بل ليس بصحيح واللبس بفتح اللام الخلط من باب ضرب واما اللبس بضم
اللام من باب علم فبمعنى الاكتساء بالكسوة وبو بشيء جامع كما فى الصحاح وانما قال وقد يلزمه جعل الشئ
لانه قد ينفك عنه كخلط الحنطة بالشعير وفيه ايضا اشارة الى ان هذا المعنى اللازم هو المراد هنا اذ
الخلط الحقيقى لا يتصور بين الحق والباطل لكن يراد لازمه والداعى الى هذا التعبير المبالغة فى ذلك واختار

مشتبها بغيره ١

يخلو ان نود بها هو الاول والاخر والظاهر وان الباطل فان مجموع الوصفين الاجزين بعد اعتبار النعت عطف بينهما معطوف على مجموع الاولين بعد اعتبار العطف بينهما ايضا ومثل هذا وان امكن هنا لكنه لا حاجة اليه منه

واختار كونه هنا مجازا لان الافضل اذا دار بين كونه المعنيين حقيقة بالاشتراك اللفظى وبين كونه
احدهما حقيقة والاخر مجازا فالحمل على الاخير اولى وما اختاره هو المفهوم من كلام الجوهرى وكلام
الاساس حيث قال فى بيان الحقيقة التبست عليه الامر وفى امره لبس ولبسة بالضم اذا لم يكن واضحا
محمول على انه حقيقة عرفية حتى قيل ان دأبه ان يلحق الحقيقة العرفية بالحقيقة الاصلية فيذكرها
فى قسمها انتهى لكن ينبغى ان يقيد بقيام القرينة على ذلك والا لارتفع الامان فى مقام البيان
والمعنى لا تخلطوا الحق المنزل وهو ما فى التورية بالباطل الذى تخترعونه انتم الاحبار وعلى الاثر
وهذا بناء على المعنى الحقيقى للبس فانه ليأخ صلة لا تلبسوا فالظاهر ان الكلام على القلب والمعنى
ولا تلبسوا ولا تخلطوا الباطل بالحق المنزل لكن للمبالغة اختير ذلك ووصف الباطل باختراعهم بيان
للواقع فلا مفهوم اذ احبارهم انما يخلطونه بالتورية مخترعاتهم فاللام فى الموضعين للعهد وكذا
فى تقييد الحق بالمنزل والا فاختلاط كل باطل بالحق مطلقا منهى عنه لكن خصوص المحل دونه يقتضى التقييد
فى الموضعين وانما قال هنا تكتبونه لان الخلط الحقيقى انما يظهر ظهورا تاما بالكتابة حيث يبقى
بمرور الدهور بخلاف ما يذكرونه فى تأويله بلا كتب وعن هذا قال تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم
الآية والمراد ما كتبوه المحرف والتأويلات الزائغة المكتوبة فى خلاله ٥ او لا تجعلوا الحق هذا
مبنى على ارادة المعنى المجازى للخلط فى البائية ظرف لغو اشار اليه بقوله ملتبسا قوله بسبب
خلط الباطل تنبيه على كون الباء للاستعانة وعلى تقدير المضاف وهو الخلط ففيه شائبة الجمع
بين الحقيقة فان المراد بالخلط هنا المعنى الحقيقى ويحتمل ان يكون مراده بيان حاصل المعنى بلا تقدير
مضاف فى نظم الكلام ولعل لهذا اخره او لانه مجاز وهو مرجوح حيث امكن الحقيقة او لاحتياجه
التضمين تكتبونه فى خلاله اى خلال الحق وهو التورية فى خلاله اشارة الى ما ذكرنا انفا من انه ما كتبوه
عام للمحرف الزائغ عند انفسهم وللتأويل الباطل فى بيانه معنى المنزل فى تكونه المراد بقوله او
تذكرونه فى تأويل الحق ذكرها بلا كتب فى خلال المنزل وهو الذى ترك ذكره فى الوجه الاول لما ذكرنا
ولو ذكره هناك لكان له وجه وجيه لكن النكتة بناء على الارادة ٦ جزم به لما احتمل احتمالين بقصد
بيانهما وعدم الجزم لسلامته عن تقديرانه وكتمان الحق غير خلط الباطل بالحق ولهذا نهوا عنه
بعد النهى عن اللبس المذكور وقدمه لاستلزامه كتمان الحق فى الجملة كانهم امروا بالايمان بقوله تعالى
وامنوا بما انزلت الاية وترك الضلال بقوله تعالى ولا تكونوا اول كافر به الى قوله ولا تلبسوا الحق الاية او بقوله
تعالى ولا تشتروا الاية انه حمل ولا تكونوا اول كافر به على التعريض فيكون المراد به الامر بالايمان او لا فيكون
من ادلة الامر بالايمان وانما قال امروا بترك الضلال لان النهى عن الشئ امر بضده اذا كان عدم ضده مقصودا
للمقصود بالنهى وهنا كذلك ولم يقل وامروا بترك الاضلال ابقاء على ظاهره فقال ونهوا عن الاضلال
ولم يقل ونهوا عن الاضلال والضلال اذ الاضلال مستلزم للضلال دون العكس ولما كان الاضلال المراد هنا
يحصل بالطريقين احدهما التلبيس على من سمع الحق فيشوش عليه بالشبهات والاخر اخفاء الحق وكتمانه على

غنى زاده

٧ وتكتمونه حتى لا يميز بينهما ولا تخلطوا الحق ملتبسا بسبب خلط الباطل الذى

٨ واض تحت حكم النهى

من لم يسمعه فأشار الى الاول اولاً والى الثاني ثانياً على طبق ما في النظم الجليل وإخفاء الحق اعم
من عدم اظهاره مع وجوده في التورية بلا محو عنها ومن نقصه ومحوه عنها ومن تحريفه وتبديله الى
خلاف ما هو عليه في نفس الامر والمتبادر هو الاخير انه والاول احتمال محض اذ المنقول عنهم التحريف
وسيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى في سورة المائدة وفي قوله كانهم امروا بنوع اشارة الى ان مجموع قوله تعالى
ولا تلبسوا الحق الا عطف على قوله وآمنوا بما انزلت الاية من قبيل عطف القصة على القصة كما ذهب البعض
لكن لا حاجة اليه كما عرفته سابقاً فان الظاهر ان مراده بيان حاصل المعنى كالعلة لما سبق وكلمة في كانهم
للتحقيق كما جوزه الكوفيون ومن جميع المعجز في امروا ونهوا احبار اليهود او الاول عام لهم ولمقلديهم والثاني
خاص بهم على ان الواو للجمع ومدخولها عطف على مصدر الفعل المتقدم تقديره لا يكن منكم
لبس الحق بالباطل ولا كتمان الحق وحاصل ما ذكره المص اي لا تجمعوا لبس الحق بالباطل وكتمانه وكونه
الجميع منهياً عنه اما بكون كل واحد منهما منهياً في النهي عن الجمع بينهما لكمال التوبيخ او بكون المجموع من
حيث المجموع منهياً عنه وان كان كل واحد منهما غير منهي عنه مثل لا تأكل السمكة وتشرب اللبن فالمنهي عنه
الجمع بينهما دون كل واحد منهما ومعرفة ذلك موكول الى القرينة وما نحن فيه من قبيل نهي المجموع لكون كل واحد
منهياً والنهي عن المجموع مع كون كل واحد منهما منهياً عنه لكونه قبيل الجدوى وضعف الظاهر اخره
وابده بقوله ويعضده اي يعضد تقديران والعدول عن الظاهر قراءة ابن مسعود وتكتمون في بكون الجملة
حالاً والمضارع المثبت اذا كان حالاً لا يكون الرابط واواً فاشار الى ان المبتدأ محذوف اي وانتم تكتمون
فالحال جملة اسمية ونقل عن الكشف ان كلام الزمخشري يدل على ان المضارع المثبت يجوز ان يقع حالاً
مع الواو وكرر هذا المعنى في هذا الكتاب وذكره الجوهري وغيره وليس للمانع دليل يعتمد عليه وقد ورد
في التنزيل وقد تعلمون اني رسول الله الاية وان اعتذر عن ذلك بان حرف التحقيق اخرجه عن شبه
المضارع فلا وجه لاعتراض المعترض انتهى وللمانع ان يقدر في وقد تعلمون مبتدأ اي وانتم قد تعلمون
فلا ينتهض حجة عليه ودليل ذلك مذكور في التلخيص وشرحه والدليل المعتمد عليه بحيث لا يرد عليه شيء
لا نجده في اكثر قواعد العربية والجملة الحالية لكونها في تأويل المفرد قال بمعنى كاتمين وفيه اشعار
اي في تقييده بالحال يعني ان الحال حال مؤكدة لبس احترازاً عن غيرها وفائدة التقييد اشارة الى التعليل
كانه قيل ونهى اللبس لكونه متضمناً لكتمان الحق ولولاه لما قبح لظهور الحق وتميزه من الباطل ومن هذا ينكشف
ان معنى ولا تلبسوا ولا تجعلوا الحق ملتبساً ام راجح من المعنى الحقيقي الذي قدمه وان ما اورده الكشاف
من ان النهي عن الجمع بين اللبس انما يتحقق اذا امكن افتراقهما في الجملة ولبس الحق بالباطل مع كتمان
الحق لبس كذلك ضرورة ان لبس الحق بالباطل كتمان له وقد دفعه المص ايضاً بقوله والاخفاء على من لم سمعه
كما ان التلبيس على من سمعه وما ظهر من التقرير ان حمل الحال على الاحتراز ممكن وان النهي عن الجمع من حيث
المجموع لا عن كل واحد اذ الاخفاء اذا كان لمصلحة لا يقبح كما صرح به البعض ولبس الباطل بالحق اذا لم يتضمن
كتمان الحق وملبساً بغيره لا يقبح قبح اللبس الذي فيه كتمان للحق وان ابيت عن هذا التقرير فعليك بالتحرير

او نصبه باضمار ان
٥ انه في مصحف ابن مسعود
٩ بان استقباح اللبس لما يصحبه
٧ من

بالتحرير السابق ٢ عالمين اي وانتم تعلمون لا حال مأول بالمفرد ومفعول تعلمون اللهم لا يستبين حذف
للايجاز مع مراعاة الفواصل قوله فانه اي الكتمان مع العلم اقبح منه مع الجهل اذ الجاهل قد يعذر اي ان الجاهل
بقبح ما صنعه قبلما يعذر وهذا فيما لم يعلم كونه من الدين ضرورة واما اذا علم كونه من الدين ضرورة في الجهل
ليس بعذر ويجوز في العالم فانه لا يعذر اصلاً ولذلك قال عليه السلام للجاهل ويل وللعالم سبعين ويلاً سبعة
ومقصوده بهذا الكلام بيان ان الحال ليس لتقييد النهي به بل لزيادة تقبيح حالهم ٣ صلوة المسلمين
اي الصلوة المفروضة على المسلمين وذكوتهم نبه به على ان لام الصلوة والزكوة وان كان للجنس لكن المراد
صلوة المسلمين لكونها فرداً كاملاً فان غيرها كلا صلوة والتعليل بقوله فان غيرها بيان صحة التعبير عنها بالجنس
وان حمل على العهد الخارجي فالتعليل المذكور لبيان صحة ارادة العهد من غير سبق الذكر اي فانهما متعينان
لان غيرهما كالعدم فاغنى التعين عن سبق الذكر كما قالوا في جاء الامير لكن الاول اولى اما اولاً فلانه فيه مبالغة
واما ثانياً فلان التعين بين المسلمين لا يفيد اذ المخاطبون اليهود والتعين بالنسبة اليهم غير مسلم وسبق
الذكر في قوله تعالى ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون وان سلم كونه مثل هذا الذكر كافياً في صحة
ارادة العهد فهو ايضاً بالنسبة الى المسلمين قوله فان غيرها كلا صلوة لكون غيرهما منسوخاً بهما امر
بفروع الاسلام اشارة الى التوبيخ وذكر الفروع مطلقاً تنبيه على ان المراد بهما انواع العبادات
لا خصوصهما واشتراك العبادات اما بدنية او مالية او مركبة منهما فيصح ان يراد بهما جميع انواع العبادات
او جميع الاحكام الشرعية راجعة الى تعظيم الخالق او شفقة على المخلوق فالصلوة لتعظيم امر الله تعالى والزكوة
للترحم على خلق الله تعالى ولك ان تقول ان المراد خصوصهما والجمع اما للتعظيم او النظر الى افرادهما بعد
ما امرهم باصوله اي اصول الاسلام فينبغي ان يقيد هناك بتصديق المسلمين وايمانهم فالحق انه لا حاجة
الى قيد المسلمين هنا ولا هناك اذ الاحكام الواردة في القرآن لا يحتمل غيرها قطعاً فالتقييد قبيل الجدوى
وخلاف الفحوى والمراد باصوله الايمان والاعتقادات الحقة والفروع الاعمال بالجوارح ولما كان صحة
الثاني موقوفاً على وجود الاول سمي الاول اصولاً بمعنى ما يبتنى عليه الشيء والثاني فروعاً بمعنى ما يبتنى
على الشيء وفيه دليل على ان الكفار مخاطبون بالفروع كما ذهب اليه الشافعي والعراقيون من اصحاب
الحنفية والمراد انهم مخاطبون بوجوب الاداء في الدنيا وهو المتنازع فيه واما في حق المؤاخذة في
الآخرة فهم مخاطبون اتفاقاً ولا خلاف ايضاً في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام
وثمرة الخلاف تظهر في انهم يعاقبون في الاخرة بترك العبادات واما المؤاخذة بترك اعتقادها ثم
فلا خلاف فيها والتفصيل في فن الاصول نقل عن الشيخ ابي منصور يحتمل ان يكون امراً بقبول الصلوة
والزكوة والايمان بهما وان يكون امراً للمسلمين ومع احتمال الوجهين خلاف الظاهر فلا يبلغ الاستدلال
بظاهر الاية وكذا القول بان الخطاب مع بني اسرائيل باعتبار بعضهم الذين اسلموا كما يقال قتل بنو
فلان والقاتل واحد منهم خلاف السوق ومنافر للذوق والزكوة ولم يبين ما يتعلق بالصلوة في
اوائل السورة فلم يتعرض لها وحاول بيان الزكوة فقال والزكوة اي الزكوة الشرعية مأخوذة من زكى الزرع

وانتم تعلمون ٣ واقيموا الصلاة و آتوا الزكاة يعني
٦٥
٧ كاتمون
٤ ولا زكاة

اذ اما قوله فانه اخراجها ثم بيان المناسبة بين المعنى اللغوي والشرعي والضمير راجع الى الزكوة يستجلب بركة
في المال اى زاد الله تعالى اموالهم ببركة الزكوة واعطائها للمحتاجين والزكوة عبارة عن جزء المال
واما عند الفقهاء فهى تمليك جزء من مال معين لانها من افعال المكلفين التى يبحث الفقهاء عن احوالها
وانما حمل المص على المال المؤدى لانه تعالى امر بايتاء الزكوة ولو حمل الزكوة على الايتاء لزم ايتاء
الايتاء وهو محال ثم وصفها بالوجوب بالنظر الى فعلها اذ الوجوب من صفات الافعال كمنطا
دون صفات الاعيان فاذا وصفت الاعيان بالوجوب وعنى يراد به فعلها واما الفقهاء فلا يبحثوا
عن احوال افعال المكلفين حملوها على الايتاء والتمليك ت وبطهر للنفس ثم فانه بالاعيان وتحصيل
للنفس طبيعة السخى وملكة السمح وان لم يكن في اصل الطبيعة حب العطاء ولم يقل والزكوة من
الزكوة بمعنى كما قال اولا من الزكاء بمعنى الطهارة لانه بعضهم انكروا ثبوت عين لفظ الزكوة بمعنى
النماء قائلا بان علماء اللغة لم يذكروا لفظ الزكوة في مصدر زكى وانه اجاب بعضهم بانه ثبوت
الزكوة في الاستعمال كاف اذ ح يتعين كونه الفعل منها وانت خبير بضعفه اذ يجوز ان يكون الاستعمال
من كلام المولدين لكن قال بعضهم فالجواب الصواب انه ثبت عين الزكوة في معنى النماء ذكره الزمخشرى
في الاساس وقال ابن الاثير في النهاية واصل الزكوة في اللغة الطهارة والنماء والبركة انتهى والمص
لم يصرح بذلك بل لوح اليه تعالى والزكوة من زكى الزرع ولم يقل من الزكوة بمعنى النماء احترازا
عن محل الخلاف ولما كان ثبوت الزكاء بالهمزة بمعنى الطهارة متفقا عليه قال اولا من الزكاء ت فا
منها تطهير من التفعيل او من التلاقى وهو الظاهر وضمير فانها اما راجع الى الزكوة بمعنى المال المؤدى او راجع
الى اخراجها كما هو الظاهر من كلامه الاول والثانى تكسب الاخراج الثانى من المضاف اليه في بكونه النقل
من قبيل نقل اسم المسبب الى السبب ان جعل الطهارة عامة للطهارة المعنوية والحسية وان خص الاخير
فالنقل من قبيل اسم المشبه به الى سبب المشبه وكذا الكلام في النقل الاول ٦ اى في جماعتهم اشارة الى
ان المعية الجماعة لا المعية في الزمان وحده ت فان صلوة الجماعة تفضل صلوة الفذ اى صلوة الفرد وهذا
القول درجة تولد عليه السلام ولم يجزم به المص فالاولى ان يجزم به لانه حديث مرفوع اخرجه الشيخان عن ابن عمر
رضى الله تعالى عنهما واستدل بعضهم بهذه الاية على فرضية الجماعة فرض على الاعيان عذر وهو مذهب احمد
وداود وعطاء وابى ثور وقيل فرض كفاية واشار المص الى ان الاولى الاستدلال بها على افضلية الجماعة
وتأكدها اذ الامر قد يكون للندب بقرينة صارفة عن الوجوب ولا نزاع في كون بعض الاوامر غير مفيد
للوجوب والمشهور في مذهبنا مذهب ابى حنيفة ان الجماعة سنة مؤكدة ورجح بعضهم كونها واجبة وذهب
الطحاوى والكرخى منا الى كونها فرض كفاية وبقى مذهب خامس وهو انها مستحبة ذكره الشرنبلالى في حاشية
الدرر ودليل كل منها مبسوط في الفقه والفذ بالفاء والذال المعجمة المشددة المنفرد ٢ فانها من تظاهر
النفوس اى تعاون الارواح وكما ان الافعال الشاقة تكون سهلة بتعاون الابدان كذلك العبادات تكون
تسهل بتعاون الارواح وعبر عن الصلوة بالركوع مجازا بذكر الجزء الذى ينتفى الكل بانتفائه وارادة

عصام زاده

من الخبث والنفس من البخل

٦٦ سبع وعشرين درجة

وارادة الكل قوله احترازا عن صلوة اليهود بيان لداعى المجاز فان صلوة اليهود لا ركوع فيها فامروا بالركوع في
الصلوة على خلاف ما كانوا عليه من الصلوة بلا ركوع ففى هذا الامر بعد الامر باقامة الصلوة فائدتان
الاولى الامر بالركوع في الصلوة صريحا وان استفاد من الامر بصلوة المسلمين والثانية الامر بالجماعة فانه
اليهود كانوا يصلون واحدا فامروا بالصلوة في الجماعة فلا تكرار في الامر بالصلوة وقيل الركوع المراد بها
الخضوع والانقياد فيكون الامر به للتعميم بعد التخصيص فح لا شائبة تكرار اصلا قيل وبهذا يخرج الجواب عن
استدلال احمد والكرخى والطحاوى وبعض اصحاب الشافعى بالاية على وجوب الجماعة فانها ح لا تكون
قطعية فلا تفيد الفرضية انتهى سواء كان فرض عين وهو مذهب احمد وداود وعطاء كما مر او فرض كفاية
كما ذهب اليه منا الكرخى والطحاوى فان فرض الكفاية مثل فرض عين لا يثبت الا بدليل قطعى ٢ قال لا تضيق
وهو شاعر اموى وتمامه لعل ضيق من الامور سعة والمسا والصبح لا بقاء معه لا تهين الفقير علك ان
تركع يوما والدهر قد رفعه وصل حبال البعيد ان وصل الحبل واقص القريب ان قطعه واقبل من الدهر
ما اتاك به من قر عينا بعيشه نفعه قد يجمع المال غير آكله ويأكل المال غير من جمعه وروى لا تذل الضعيف
وروى لا تهين الفقير بفتح النون كذا قيل وعلى لغة لعلك والركوع بمعنى الانحطاط في الرتبة وبزمة
الخضوع والمذلة وهذا محل الاستشهاد ٦ تقرير مع توبيخ اشار الى ان الهمزة للتقرير بمعنى التحقيق
والتثبت واما بمعنى حمل المخاطب على الاقرار والجائه اليه لا يناسب هنا وان سلم صحته هنا ابعد اقرار
المخاطب امر الناس بالبر ونسيان انفسهم بل هم مقرون على خلاف ذلك وان عرفوا انهم ينسون انفسهم
وللانكار اى لانكار الواقع بمعنى انه مما لا ينبغى ان يقع اى الامر بالبر ونسيان انفسهم واقع منهم البتة
لكن وقوعه ليس بلائق فالجمع بين المعنيين باعتبارين مما لا بأس به ولك ان تقول التقرير بمعنى
الهمزة المراد هنا والتوبيخ والتعجيب منفهم من عرض الكلام ونحواه فان هذا التقرير لما لم يكن
تقريرا لامر حسى فهم بمعونة ذلك التوبيخ والتعجيب وهذا اولى من القول باستعمال اللفظ في
معنيين مجازيين بل في المعانى المجازية وادخال مع في التوبيخ اشارة الى انه المقصود من الكلام ومعنى
التقرير لكونه ذريعة اليه ولما كان اهمال المرء نفسه في التكميل مع سعيه في تكميل غيره خصوصا مع
علمه بقبحه امرا عجيبا ونهاية في الشناعة بحيث كان من شانه ان يتعجب كل احد قال وتعجيب
اى الحمل على التعجب سواء تعجبوا بالفعل او لا فلا يضر ذلك كون المخاطبين عارفين بحالهم وانهم يأمرون
الناس بالبر وينسون انفسهم اذ قد عرفت ان المراد ان هذا من شانه ان يتعجب كل احد ولا يجب ان
يقع بالفعل منهم اذ التعجب من السامعين بحالهم كاف على ان معرفة حالهم كونهم مقرين للتعجب منهم غير
مسلم وظهر من هذا التقرير ان التوبيخ والانكار راجع الى النسيان لا الى امر الناس بالبر ولا الى مقارنة
الى النسيان المذكور ويؤيده قوله الاتى فانه انكار باحد الامرين ٢ والبر التوسع في الخير فيكون
اخص من الخير من البر ضد البحر وكذا قال هو الفضاء الواسع كما كان في المأخذ معتبرا الوسعة ٨
عبر في البر التوسع في الخير ت دل على خير بالاشتراك المعنوى ومعناه يطلق على كل واحد واحد منه

لما يلزمهم الشارع

السعدى

لا تذل الضعيف

٧ . وتنسون انفسكم . ٨ وانتم تتلون الكتاب . ٩ وانتم تعلمون . ١٥ افلا تعقلون .

لان المراد انه يراد منه الجنس من حيث المجموع ومعلوم بالبديهة انهم لا يأمرون بكل خير ولو اريد العموم
مستفادا من اللام في البر لجاز حمله على الاستغراق العرفي ويؤيده ما قال السدي انهم كانوا يأمرون
الناس بطاعة الله تعالى وينهونهم عن المعصية وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على المعصية انتهى
والنهي عن المعصية لما كان مستلزما للامر بضدها لم يتعرض في النظم الكريم النهي عن المعصية مع ارتكابهم اياها
ولذلك اي ولشموله بالخيرات تناول الكلي افراده فبل البر ثلثة اي ثلثة انواع كل نوع يشتمل
افرادا كثيرة بر في عبادة الله تعالى ظرفية العبادة للبر من قبيل ظرفية الافراد للمفهوم الكلي مجازا وكذا الكلام
في الاخيرين وجه الحصر في الثلثة لانه اما ان يتعلق بحقوق الله او بحقوق العباد والعباد اما اقارب
او اجانب ولا رابع وما يتعلق بحقوق الله تعالى وحقوق العباد معا داخل في المذكور فان كان حق الله تعالى
غالبا فداخل في حقوق الله تعالى وان كان حق العبد غالبا فداخل في حقوق العباد والتفصيل في الاصول
وبهذا البيان اندفع الاشكال بان مراعاة الاقارب ومعاملة الاجانب عبادة ايضا والجواب عنه بان الاقارب
والاجانب عام لكنه خصت فليس المراعاة لهما عبادة ضعيف ٣ وتتركونها من البر كالمنسى اشار الى
ان تنسون استعارة تبعية شبه تركهم انفسهم من البر بالنسيان في الاهمال ويجوز كونه مجازا مرسلا اذ
الترك لازم للنسيان فذكر الملزوم واريد اللازم لكن لما كان الاستعارة ابلغ اختارها المص وانما لم يحمل على
الحقيقة اذ نسيان الرجل نفسه محال لكون العلم بها حضوريا وكذا نسيان صلاحها مع اصلاح غيره
محال ايضا اذ النسيان جهل بسيط بعد العلم والفرق بين السهو والنسيان ان الاول زوال الصورة عن
المدركة مع بقائها في القوة الحافظة والثاني زوالها عنهما معا محتاج في حصولها الى كسب جديد
كذا في شرح المواقف فاقتضى استحالة نسيان المرء نفسه وصلاحها مع الامر به لغيره وعن ابن عباس
الله تعالى عنهما انها نزلت في كون الخطاب لاحبارهم والمراد بالبر البر المخصوص وهو اتباع النبي عليه السلام مع ابنائهم
او الامر بالصدقة مع ترك التصدق كما ان الخطاب بقوله تعالى ولا تشتروا باياتي الى هنا للاحبار وبهذا ظهر
ارتباط هذه الاية بما قبلها واختير الفصل تنبيها على انه نوع آخر من الكلام سيق لتوبيخ اللئام
والقول لاختلافهما انشاء وخبرا معنى فانه قوله اتأمرون لكونه للتقرير خبر معنى منظور فيه لانه
كونه للتقرير لا يخرجه عن الانشائية ٨ تبكيت واسكات اي ليس الحال هكذا في وتكونه للتقييد والاحتراز
بل لزيادة التقبيح والزام الخصم اذ قد عرفت ان النهي عن المناهي مع العلم بقبحها اقبح واشنع فانه
الجاهل قد يعذر كقوله تعالى ٩ فان التقييد للالزام لا للاحتراز ١٠ اي تتلونه التورية وتعرفون
وتقرؤن مع العلم بما فيها اشار الى بقوله فيها الوعيد ٥٥ وهذا انما يفيد للاحبار دون الجهلة
الاشرار وبنيه به على ان المراد بالكتاب التورية بقرينة الخطاب لليهود وان كان في عرف الشرع
يراد به القرآن ما لم يقم قرينة على خلافه ١٥ افلا تعقلون اي الا تتفكرون فلا تعقلون فهو عطف
على محذوف مدخول الاستفهام او اصله فالا تعقلون عطفا على ما قبله بالفاء التعقيبية فقدم
الهمزة لاقتضائه الصدارة على الفاء فيقال افلا تعقلون فالاصح هو قبح صنيعكم اي المفعول

٧ وبر في مراعاة الاقارب
وبر في معاملة الاجانب

١ انها نزلت في احبار المدينة كانوا يامرون سرا من نصحوه باتباع محمد صلى الله عليه وسلم ولا يتبعونه وقيل كانوا يامرون بالصدقة ولا يتصدقون

٥٥ على العناد وترك البر
ومخالفة القول العمل

اي المفعول محذوف والقرينة على تعيين المحذوف واضح لدلالة السياق عليه فيصدكم اي يمنعكم عن
بيانه فائدة معرفة قبح صنيعكم والظاهر ان الاستفهام للانكار والتوبيخ والاصل انه لانكار النفي وتقرير
المنفي كقوله تعالى اليس الله بكاف عبده فانه الخاطب بهم العالم فالمعنى عدم تعقلكم ليس بثابت فالتعقل
واقع وكذا الكلام في قوله او افلا عقل لكم يعني به انه تعقلون منزل منزلة اللازم فلا يطلب له مفعول
يمنعكم عما تعلمون وخامة عاقبته مبتدأ وتكم التورية الناطقة وخامة عاقبته اشارة الى ان قبح
صنيعهم مستفاد من الشرع يدرك بالعقل ولذلك ذكر العقل فلا تمسك للمعتزلة في ذلك وخامة
عاقبته اي سوء عاقبته ومضرته والفرق بين الوجهين ان العقل في الاول بمعنى الادراك وفي الثاني
القوة التي تدرك بها والفعل قد يشتق من الحاصل بالمصدر استحسانا وابقي في الاول المفعول مقدر وفي
الثاني الفعل منزل منزلة اللازم كما مر ولا نفي قوة الادراك ولا الادراك في الوجهين اذ الاستفهام
لانكار النفي فيستلزم اثبات الادراك وقوته كما عرفت والعقل في الاصل اي في اللغة الحبس سمي
به الادراك الانساني اراد به الادراك الكلي اذ الادراك الجزئي وهو الادراك الحسي غير مختص بالانسان
لانه يحبسه اي في الاكثر والاغلب عما يقبح او من شأنه ان يحبسه عنه الا يرى انه الادراك لم يحبس الاجانب
الاشرار عن القبيح قال تعالى افرأيت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم الاية ويعقله اي يحبسه على
ما يحسن شرعا مع مساعدة العقل ثم القوة اي ثم سمي به القوة التي بها النفس اي الروح اختار كونه
العقل قوة من قوى النفس وهي قوة غريزية يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات وهذا مذهب
المتكلمين فالنقل في الاول من قبيل نقل المصدر الى قسم من اقسامه فاعلم اذ الادراك ليس نفس الحبس بل ما قام به
الحبس وفي الثاني من قبيل نقل اسم المسبب الى السبب فانه نقل من العقل بمعنى الادراك اليها لا بمعنى
الحبس لبعد المناسبة ولذلك لم يعكس والاية ناعية اي مخبرة مظهرة سوء صنيعه مفعول
ناعية اصل النعي رفع الصوت بذكر الموت ونعى عليه شهواته شهرته بها نقل عن الازهري انه قال فلان ينعى
نفسه بالفواحش اذا شهرها بتعاطيها ونعى فلان على فلان امرا اظهره انتهى وهذا الاخير هو
المناسب هنا وانه فعل فعل الجاهل بالشرع اذ وجود العلم اذا لم يعمل بمقتضاه كالعدم لعدم نفعه بهذا
اذا كان معنى افلا تعقلون افلا تعلمون او انه فعله كفعل الاحمق الخالي عن العقل اي القوة الادراكية وفيه
الى ما ذكرناه من ان افلا تعقلون مشتق من العقل بمعنى القوة ولا استحالة في هذا الكلام نفي القوة والادراك
اذ الكلام مبني على التشبيه كما اشرنا اليه فلا ينافي ما ذكرنا آنفا من انه لا نفي في الاية قوة الادراك ولا الادراك
فانه الجامع بينهما اي بين الشرع والعقل والمراد بالشرع العلم بالاحكام الشرعية والعقل القوة
الادراكية تابي عنه عن الفعل القبيح شكيمته اي نفسه وهي في الاصل الحديدة المعترضة في فم الفرس
واباء الشكيمة مثل في افراط الاباء عن الانقياد فمن لم يجمع بينهما اما متنف عنه العلم بالشرع او متنف عنه
العقل فالى الاول اشار بقوله وانه فعل فعل الجاهل بالشرع والى الثاني اشار بقوله او الاحمق الخالي عن العقل
واذا كان الحال على هذا المنوال فمن انتفى فيه احد الامرين فما ظنك بمن انتفى فيه الامران جميعا ولعل الاحبار

٢ تدرك هذا الادراك

٤ ولا ينضبط
صنيعه سوء صنيعه و
خبث نفسه

٥ والمراد برحمت الواعظ

وسائر العلماء الاشرار ممن اتفق فيه الامران معا ولو تنزيلا ولذلك لم يأب عن توبيخهم تسكيتهم اصلح الله تعالى شانا وشانهم على تزكية النفس بالنعبة والمبرات والاجتناب عن السيئات وهو مراده بالتكميل اذ تكميل القوة النظرية متحقق والمراد تكميل القوة العملية قوله ليقوم اى الواعظ بنفسه ويستقيم استقامة كاملة وذلك بحفظ الحدود والسعي المحدود فقيام الوعظ عبارة عن ذلك بطريق الاستعارة من قام العود اذا زال اعوجاجه وكذا الكلام في قوله فيقيم غيره فانه اقامة الغير مستعار ايضا من اقام العود اذا ازال اعوجاجه لا منع الفاسق عن الوعظ وفيه دليل على ما ذكرناه سابقا من ان الانكار راجع الى النسيان فقط لا الى جمع الامر بالمعروف والنسيان كما ذهب اليه بعض الناس حيث قال لا يجوز الامر بالمعروف لمن لا يعمل به واستدل بهذه الاية ورده المص بما سمعته وحاصله ان العمل واجب والامر بالمعروف واجب ايضا لمن استجمع شرائطه وترك احد الواجبين لا يوجب ترك الواجب حسبما امكن فعله وهذا مطرد في الشرع القويم وبهذه القرينة حمل المص الانكار على النسيان والتعرض للامر بالمعروف في مقام الانكار واللوم حث الامر به على العمل لا المنع عن الامر بالمعروف فان قيل انا اذا كان الانكار متوجها الى المعطوف فقط يختل قاعدة ان المنكر بالهمزة يجب ان يليها فقد تصرح الائمة ان التقرير لا يجب ان يكون الحكم الذي دخل عليه الهمزة بل يجوز ان يكون بما يعرف المخاطب من ذلك الحكم كما في قوله تعالى أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين فان الهمزة فيه للتقرير بما يعرف عيسى عليه السلام من هذا الحكم لا بانه قال ذلك كما صرح به مولانا خسرو هنا فاذا جاز ذلك بمعونة القرينة مع ان ايلاء المقرر به الهمزة شرط في كونها للتقرير فلتكن يجوز صرف الانكار الى المعطوف فقط حين قام القرينة على ذلك والا فما الفرق بين التقرير والانكار على ان الايلاء المذكور موجود هنا بواسطة العطف وذكر المعطوف عليه لفائدة ذكرها المص واما التزام ان المنكر هو المجموع من حيث المجموع لا بمعنى ان الامر بالبر جزء من المنكر فانه لا يساعده الشرع بل بمعنى ان النسيان بشرط الامر بالبر منكر اشد انكار واشنع من نسيان النفس بلا امر بالمعروف فلا يخفى لطف ما حققه المص على ان فيه سلما ان الانكار متوجه الى المعطوف فقط تأمل والقول بان الطاعة اذا ادت الى معصية راجحة وجب تركها فانه ما يؤدي الى الشر شر كما صرح به المص في تفسير قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم الاية والامر بالبر كذلك مع نسيان النفس فانه يؤدي الى مفسدة عظيمة بين الناس ضعيف اذ الكلام فيما اذا تحقق شروط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وما ذكر من قبيل الشر كما صرح به المص مستثنى من هذه القاعدة بقرينة الابرى ان الامر بالبر اذا ادى الى معصية راجحة ممنوع وان لم يكن مناسب نفسه فلا مساس لهذا الكلام في هذا المقام والعلم عند الله الملك العلام متصل بما قبله لما امر به الى ان الخطاب لبني اسرائيل لا لجميع المسلمين كما قيل لتفكيك النظم فانه تعالى لما امرهم بالايمان وترك الضلال والتزام الصلوة والزكوة وكان ذلك شاقا عليهم لما فيه ترك الرياسة والاعراض عن المال والجاه ارشدهم الله تعالى الى دفع ذلك الامر الشاق فقال واستعينوا الاية والى هذا اشار بقوله

٢ والاقبال عليها بالتكميل ليقوم فيقيم غيره

٥ فان الاخلال باحد الامرين المأمور بهما لا يوجب الاخلال بالاخر

بقوله كانهم لما امروا الخ كلمة الظن بالنسبة الى المعالجة اذ يحتمل ان يحمل الاستعانة على الكناية عن اعتقاد الحقية لان الاستعانة بالشي يستلزم اعتقاد حقيته وهذا وان كان ضعيفا لكنه يكفي في ايراد كلمة الظن ولك ان تقول كلمة كان للتحقيق ❊ والمعنى استعينوا على حوائجكم بانتظار النجح بضم النون الظفر بالحوائج والفرج بالفاء والجيم انكشاف الغم والحزن فالمراد بالصبر الانتظار المذكور وهو اللازم للصبر بالمعنى اللغوي وهو حبس النفس على المكروه وترك الجزع والفزع كما قيل الصبر مفتاح الفرج والحوائج شاملة للمأمور به والرياسة والمال فهذا اولى مما قيل واستعينوا على مشاق المأمور به لعمومه ولعمومه قوله توكلا على الله تعالى مستفاد من الصبر فان منشاء التوكل على الله تعالى قوله او بالصوم عطف على الانتظار فالمراد بالصبر الصوم لانه صبر عن المفطرات والاستعانة بالصوم لما فيه من كسر الشهوة وتصفية الروح فيسهل به اداء العبادات وترك المنكرات والتوسل عطف على الانتظار او على الصوم اى استعينوا بالصبر باحد المعنيين والصلوة اى كونوا جامعين بين الصبر والصلوة وقدم الصبر لانه لا ابتداء بتوجيه في الصلوة كما يسرها لمن يتباهات ولما ورد في الخبر المنيف الايمان نصفان نصف صبر ونصف شكر فانها اى الصلوة جامعة لانواع من الطهارة اى الطهارة البدنية من الحدث الاصغر والاكبر وطهارة الثوب والمكان من الخبث ذكر ما هو واقع من المصلي للصلوة وان لم يكن في الصلوة على ترتيب وقوعها من المصلي ويحتمل شمول الطهارة طهارة النفس من ملاحظة الدنيا متوجها الى المولى وصرف المال فيها اى في الطهارة وستر العورة فالصلوة بهذا الاعتبار متضمنة للزكوة في بذل المال وبذل المال نوع شامل لها ولذا قال جامعة لانواع العبادات ولم يقل جامعة للعبادات والتوجه الى الكعبة كالحج والعكوف اى القيام للعبادة كالاعتكاف في اللبث مكانه واظهار الخشوع من القيام ووضع اليدين والنظر الى موضع السجود في القيام وعدم الالتفات يمنة ويسرة والركوع والسجود وتعديل الاركان كلها عبادات بدنية واخلاص النية بالقلب عبادة نفسية لا يمكن اظهارها ولذا لم يقل واظهار اخلاصها كما قال واظهار الخشوع الخ وذكر القلب احترازا عن ارادة المجاز مثل ابصرت بعيني ومجاهدة الشيطان ومداخلته كالجهاد مع الكفار في دفع الخواطر الفاسدة والافكار الكاسدة ومناجاة الحق التي تتضمن معرفة الحق وقراءة القرآن وهي افضل العبادات لذي اهل العرفان والتكلم بالشهادتين وهو دال على الايقان والايمان او هو ركن الايمان وكف النفس عن الاطيبين اى الاكل والشرب او الجماع ودواعيه وهو مثل الصوم ويحتمل كون الاطيبين الفم والفرج وعلى كلا التقديرين في التعبير بالاطيبين فيه اشارة لطيفة الى تحريض تطييب المحلين حتى يجابوا استحق بقوله استعينوا على حوائجكم الخ او جامعة العزلة عن الخلق والتكبير والتشبيح والتصلية والدعاء الذي هو مخ العبادات والتعوذ والبسملة قوله الى تحصيل المآرب اى المقاصد يفهم منه ان المراد بالحوائج الحوائج الدنيوية في الملايم ما قبله كانهم لما امروا الخ فانه ما يناسب ذلك ان يقال استعينوا على اداء ما امرتم به وعلى حوائجكم الخ فالاحسن ان يعم الحوائج الى المأمورات ايضا وتعميم المآرب اليها ايضا وروى انه عليه

٥ بما شق عليهم لما فيه من الكلفة وترك الرياسة والاعراض عن المال فعولجوا بذلك

اى اطلبوا المعونة في دفع المكاره وجلب المنافع بالانتظار للنجح ولذا قال المص على حوائجكم

٢ الذي هو

٣ بالصلاة والالتجاء اليها

٤ لانواع العبادات النفسية والبدنية

٥ وستر العورة

٦ بالجوارح

٧ وجبر المصائب

٦٠

السلام اخرجه احمد وابو داود اذا حزبه بالباء الموحدة بعد الزاء المعجمة والحاء المهملة بمعنى اهمه ونزل ١ امر
به هم او غم قيل وفي رواية حذيفة رضي الله تعالى عنه اذا حزنه بالنون من حزنه يحزنه من الباب الاول
وهو متعد ومن الباب الرابع لازم ومآل الروايتين واحد فزع الى الصلوة اي قام لها ملتجئا اليها
والمعنى التجأ اليها واستعان بها على دفع الهم والحزن وهذا مراد المص من رواية هذا الحديث الشريف
ويجوز ان يراد بها اي بالصلوة الدعاء والمعنى واستعينوا بالصبر اي الانقطاع الى النجاح او الصوم
والالتجاء الى الدعاء والتفزع الى الله تعالى في جلب النعماء ودفع البلوى ومرضه لان معنى الشرعي هو
المتبادر من الصلوة مع انها جامعة للدعاء وسائر القربات وانه لا يلايم قوله تعالى وانها لكبيرة الآية ولا يلائم
الحديث المذكور ايضا اي الاستعانة بهما او ان فالمرجع هو المذكور معنى تدمن لتحوله الصبر والصلوة على ٤ يرد الضمير اليها لعظم شانها
اي معنى اريد بهما فان الاستعانة بهما انما هي بفعلهما بل هي احض من فعل الصبر والصلوة لانها فعلهما على
وجه الاستعانة بهما فالقول بان الاستعانة في نفسها ليست بكبيرة ضعيف او الصلوة فالمرجع ح هو المذكور
لفظا وانما اخره لما مر من ان الاول شامل لهما وتخصيصها اي الصلوة مع ان الصبر مذكور معها قوله واستعينوا
عز دبا اي لو اعاس الصبر وهو كف النفس من الاطيبين وحث النفس على كثير من المبرات ولو قيل ان الصبر
راجع الى الخصلة الشاملة للصبر والصلوة لم يبعد واما القول بانه ذلك ان يقول انه رد الضمير اليها ليس
بطريق التخصيص بل بطريق الكناية عن الاغلب اكتفاء به كما في قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ٥ او جملة ما امروا به ونهوا عنه
ولا ينفقونها الآية فليس بتام لان الاغلب هو الصبر فانه متحقق في الصلوة وسائر القربات وفي ٦ كقوله تعالى كبر على المشركين ما تدعوهم اليه
المنكرات والبليات لثقيلة شاقة اشار الى ان كبر اذا عدي بعلى يكون بمعنى شق وثقل اما حقيقة
لغوية او حقيقة عرفية نقل عن الاساس انه قال في قسم الحقيقة كبر ذلك على اذا شق عليك وهذا
يدل على انه حقيقة لغوية ظاهرا وان احتمل كونه حقيقة عرفية واذا كان حقيقة فلا وجه للحمل على التمثيل
الا على الخاشعين مستثنى من كلام موجب لكنه في معنى النفي والمعنى انها لا تسهل ادائها الا على
الخاشعين وذلك ان تقول انه من قبيل ما يستقيم المعنى فيه اذ يصح ان يثبت الحكم على العموم مستثنى منه ٨ والخشوع الاخبات
الخاشعون ٧ اي المخبتين اي المتواضعين او المخلصين ويؤيد الاول قوله ومنه الخشعة ٨ اذ المنطاة ٩ للرملة المتطامنة
المتواضعة والخشعة كالهبرة بفتحتين الرمل المتطامن اي المنخفض في الارض وهذا معنى التواضع
فيه والرملة بالتاء قطعة من الرمل فعلى هذا الخشوع والاخبات مترادفان والخضوع اللين والانقياد ١٠ بالجوارح
ولذلك اي ولكون الخشوع الاخبات والتطامن وهو امر جسماني وكون الخضوع اللين والانقياد
وهو امر قلبي يقال الخشوع ١٠ وهذا مراده ولا يخفى ما فيه اذ التواضع من الاخلاق الحميدة فهو امر
قلبي وما يفعل من الجوارح اثر التواضع وعلامته لا نفسه وكذا الفعل اثر التواضع والانقياد فكونهما
مترادفان كما نقل عن ائمة اللغة اظهر وبعد التنزل عن الترادف فالاظهر كونهما متساويين ولذلك
ورد اذا خضع القلب خشعت الجوارح وما فهم من تقريره انهما متباينان بحسب الحمل اذ الخشوع مختص
بالجوارح والخضوع مختص بالقلب ولعل مراده بالاكثرية فيوافق بعض ما ثبت عندهم من ان اكثر ما يستعمل

ما يستعمل في الجوارح الخشوع واكثر ما يستعمل في القلب الخضوع ١ اي يتوقعون لقاء الله تعالى فالظن
على معناه الحقيقي واللقاء وهو مقابلة الشيء ومصادفته مما ممتنع في شانه تعالى فاول اهل السنة
بالرؤية بلا كيف واليه اشار المص بقوله لقاء الله واول المعتزلة بلقاء ثوابه تعالى ومنهم الزمخشري
فرده المص بقوله لقاء الله تعالى ونيل ما عنده من الثواب بهذا تفسير وانهم اليه راجعون وحمل الرجوع
على الرجوع الى الثواب لا على الحشر والنشور فانه متيقن ولا الى الجزاء مطلقا لانه ايضا مقطوع
يجب فيه اليقين واما الرؤية والجزاء الخاص فهو مظنون موجود فلا حمل الظن على معناه وهو الحكم
الراجح فحمل اللقاء والرجوع اليه تعالى على الامر المظنون ولا يصح ان يجعل نيل ما عنده عطف تفسير للقاء
الله لانه يوهم عدم جواز الرؤية عند اهل السنة وايضا يلزم ان لا يتعرض لتفسير وانهم اليه راجعون او
يتيقنون ٢ فالظن بمعنى التصديق اليقيني ان اريد باللقاء مطلق لقاء الجزاء فحينئذ يكون وانهم اليه راجعون
كعطف التفسير له او المراد باللقاء الحشر اليه والرجوع اليه بمعنى المجازاة مطلقا وهما مجزوم به فيجب حمل
الظن على اليقين فاللقاء في فيجازيهم لترتب الجزاء على الحشر والنشور والواو في النظم قام مقام الفاء
كما اشار اليه المص في هذا التوجيه ولما كان حمل الظن على اليقين بعيدا ايده بقراءة ابن مسعود رضي الله تعالى
عنه ثم بين العلاقة فقال وكانه الظن الحقيقي لما شابه العلم اليقيني ٣ في كونهما حكما راجحا وانه كان العلم
بالقا جدا لجزم دون الظن اطلق لفظ الظن الموضوع للمشبه على المشبه به فيرد عليه انه ح يلزم كونه
ذكر لفظ المشبه وارادة المشبه به فلا يكون استعارة لتصريحه اتفاق الوجوب للعكس فيها ولا كناية عند
الجمهور غايته انها تكون عند السكاكي لكن يجب فيها نصب القرينة بان يراد لازم من لوازم المشبه به وهو الصفة
اليقين فالوجه انه مجاز مرسل بمرتبتين اطلق الظن الراجح على مطلق الراجح بعلاقة التقييد والاطلاق
ثم اطلق على العلم بطريق ذكر المطلق وارادة المقيد كما قالوا في قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا او اطلق
على العلم لكونه من افراد مطلق الراجح فيكون مجازا بمرتبة ولا بد من نكتة في تعبير العلم بالظن ولعله عبر
عنه بالظن استعارا بانه لا يقدح في الاعتقاد ما يهجس في النفس من الخطرات التي لا ينفك عنها العلوم
النظرية غالبا كذا افاده المص في قوله تعالى اني ظننت اني ملاق حسابيه ويمكن ان يقال التعبير عن العلم بالظن
للاشعار بان الظن بما اعد في مقابلة تلك النعم ليفي لشانه من النعيم المقيم والخلاص عن العذاب الاليم كاف
في عدم كونها ثقيلة فكيف العلم واليقين بذلك ففيه توبيخ بليغ للمنافقين المرائين القائمين
للصلوة كسالى ولا يذكرون الله الا قليلا لتضمنه معنى التوقع ومعنى التضمين هنا كونه في ضمنه الا
هنا تغيير العمل اذ اطلق وتم عليه مشابهة العلم علمه على ما قرره المص لما ثبت في محله ان مدخول لما سبب لجوابه
اي لاعتبار معنى التوقع والانتظار في ضمنه كانه قيل يعلمون انهم يحشرون اليه فيجازيهم منتظرين
لذلك ومشتغلين له بانواع العبادات والاجتناب عن السيئات فالتوقع هنا ليس بمعنى الرجاء بل بمعنى
الترجي التام فلا وجه بان اللقاء والرجوع اذا كان بمعنى الحشر ومطلق لا يكون لتضمنه التوقع وجه ويمكن ان
يقال ان نفس الحشر والجزاء المطلق متيقن والجزاء المخصوص مظنون فالعلم يتعلق بالاولين والظن والتوقع

١١ انهم يحشرون الى الله فيجازيهم ويؤيده ان في مصحف ابن مسعود يعلمون
٢ في الرجحان
٣ عليه

لا ريب انه النقص ان يندفع اشكال كثير اوردوه [illegible] الحواشي ودفعا صدر الله كان المراد بلقاء الله [illegible] والرجوع اليه الجزاء [illegible] الخصوص [illegible] الظن على معناه الحقيقي [illegible] وانه مع اعتقاد اصل الحشر والثواب [illegible] مع اعتقادهم الحشر والجزاء المطلق [illegible] وان كان المراد الحشر والجزاء المطلق فالظن مجاز عن العلم اليقيني ومع ذلك يتوقعون الثواب المخصوص [illegible] معناه الحقيقي على [illegible] فكل من المعنيين معتبر في [illegible] اصحابه احدهما بالعبارة والآخر بالاشارة او بالدلالة فتأمل وكن على بصيرة

يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم

متعلق بالنار قال اوس ابن حجر عن السيوطي حجر بفتحتين كما ضبطوه وان اشتهر فيه خلاف في بعض الحواشي بفتح المهملة وسكون الجيم بصف رمية السهم للحمار الوحشي والعجز في ارسلته للسهم المذكور في البيت السابق وبهذا ثبت هذا كون الظن بمعنى العلم ليصح تعلق الاستيقان به والظن اما بمعنى المظنون ان جعل انه يخالطها او بدل منه وان جعل بحذف الجار اي بانه فالظن في بابه مصدر بمعنى العلم الشراسيف اطراف الاضلاع المشرفة على البطن جمع شرسوف وجائف بالجيم اي داخل الى الجوف والقول بانه الاستثناء به نظر لاحتمال انه يريد انه مستيقن ما هو مظنون غيره ضعيف اما اولا فلانه الاستشهاد بكفيه الاحتمال ولا يجب الجزم واما ثانيا فلانه لا معنى للاستيقان ما هو مظنون غيره اذ الامر كذلك في اكثر الاحوال وان الغير من ابن يعلم مع عدم ذكره وايضا لو كان مراده الاستيقان ما هو مستيقن في الافق في تعرض على غيره ومثل هذا البحث من سوء النظر اذ به يرتفع الامان في اكثر الاستشهادات والابيات فان نفوسهم اي ارواحهم مرتاضة اي متمرنة بامثالها فان من تمرن على شيء خف عليه ولذا من عرق في العمل نوعه راجحة على مشاقه سهل عليه واشار الى الاول بقوله لان نفوسهم الخ والى الثاني بقوله متوقعة في مقابلتها ما يستحقر لاجله مشاقها من الثواب الا انهم اجدوا ويحصل اليوم الاخر وان لا يطابق الواقع لكن لا يفهم من التعبير بالخاشعين وايضا عند العارفين المطلوب الرضوان فقط لا الثواب الا انهم الكلام نحو الرضاء واما الاشكال بانه يلزم من ذلك ان يكون ثواب غير الخاشعين اكثر من ثواب الخاشعين لان افضل الاعمال احمزها اي اشقها ضعيف اما اولا فلان المراد بالثقل كراهة النفس حتى يؤدي الى تركها فلا بل في كونها شاقة في نفسها وادائها والمحشي اشار الى ذلك بقوله لان نفوسهم مرتاضة الى لا حجة بشاقة وبسبب مناعها حيث المشقة والتعب للخاشعين والمتوهم ذهل عن ذلك واما ثانيا فلان العبادة بلا خشوع كلا عبادة فكيف الافضلية وبهذا البيان اندفع الاشكال بانه يقتضي الكاذبين كالمنافقين في المشقة والتعب في ادائها وفعلها بالجوارح والاستلذاذ بالنفوس وقوله عليه السلام وجعلت الخ يدل على ما ذكرنا فانه لما كان صلوته موجبة لقربه الى الله تعالى وانقطاعه بالكلية عن سواه كانت قرة عين له وان كان قدماه تتورم فيها فانظر الى انقاب البدن والجوارح مع سرور تام ولذة كاملة وقرة العين كناية عن السرور والحديث بتمامه حبب الي من الدنيا الطيب والنساء وجعلت قرة عيني في الصلوة اخرجه النسائي في سننه كرره للتاكيد والتكرار التاكيدي حسن شائع في كلام العرب وتذكير التفضيل خصوصا متعلق بتذكير التفضيل اي ذكر التفضيل بعد نعمتي مع اندراجه فيها لكونه اجل النعم فهو من قبيل عطف الخاص على العام كانه نوع آخر مغاير للنعمة فاثنى عليها وهذا بناء على ان المراد بالنعم المذكورة اولا النعمة على الآباء لكن هذا مرجوح عنده اذ المختار عنده كون النعمة المذكورة ثم النعمة على الاولاد والنعمة المذكورة هنا على الاباء فقد يكون التكرار التاكيد لكن لا يفرا لمحشي اذ كونه تكرارا على اصل الاحتمالين ولو مرجوحا كاف او نقول النعمة المذكورة هنا النعمة على الابناء ايضا كما يدل عليه قوله وربطه بالوعيد الشديد فانه بالنسبة الى الاولاد فيكون تكرارا على كل حال فيرفع الاشكال بعض والمراد بالتفضيل المصدر المبني للمفعول

لو كان مجازا منه

شعر فارسم مستيقن الظن انه مخالط ما بين الشراسيف جائف

وانما لم تثقل عليهم ثقلها على غيرهم

وتستلذ

ومن ثم قال

قرة عيني في الصلاة

الذي هو من اجل النعم

واني فضلتكم على العالمين واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا

للمفعول فانه هو النعمة واما التفضيل المصدر المبني للفاعل فهو انعام ولم يذكر فيها سبق التفضيل المذكور جعل نكتة اخرى غير التاكيد ولا تكرار بالنسبة الى التفضيل وللتنبيه على ذلك ذكر النكتة قبل قوله واني فضلتكم الاية وربطه عطف على قوله وتذكير التفضيل نكتة ثالثة للتكرير والمعنى كرره ليربطه بالوعيد الشديد تخويفا لمن غفل عنها اي عن النعمة اشارة الى وجه ربطه به وتكريره لاجله فالنكتة للتكرير المجموع من حيث المجموع ولذا عطف عليه بالواو ولم يعد اللام ولا يبعد ان يكون كل منها نكتة على حدة عطف على نعمتي لكونه في تاويل المفرد وقد عرفت انه من قبيل عطف الخاص على العام والنكتة المعتبرة فيه متحققة هنا والمعنى اذكروا نعمتي وتفضيلكم خصوصا قوله وتذكير التفضيل اشارة الى ذلك التاويل اي عالمي زمانكم يعني ان المراد بالعالمين ليس ما سوى الله تعالى مطلقا بل الموجود في زمان بني اسرائيل ولا يتناول من مضى ولا من بعدهم والقرينة على ذلك ان كل الانبياء عليهم السلام والصحابة الكرام كونهم افضل منهم مما علم من الدين ضرورة فلا جرم انه عام خص منهم البعض او اللام في العالمين للعهد الخارجي وكلام المحشي يحتملهما وتناوله الملك قد ذهب اليه بعضهم ولهذا استدل به على تفضيل البشر على الملك ولم يرض به المحشي فقال انه ضعيف او يريد به تفضيل ابائهم فيكون معنى فضلتكم فضلت اباءكم فيكون المجاز في الحذف او ايقاع التفضيل عليهم بطريق المجاز العقلي وعلى كل حال فالتفضيل نعمة عليهم لان فضيلة الاباء فضيلة الابناء وان لم يكن الابناء موصوفين بهذه الفضيلة لشرف النسب معتبر في الشرع والعرف ولو لم يكن تلك الفضيلة نعمة عليهم لما كان لقول المحشي كرره ليربطه بالوعيد الشديد وهو قوله تعالى واتقوا يوما الاية وجه اذ الوعيد المذكور للابناء والتخويف لمن غفل عنها مختص بهم من العلم والايمان وبهذا ظهر ضعف ما قيل انه تفضيل اليهود على الصحابة لا باس به لان افضليتهم في الزخارف الدنيوية من المال والجاه اذ قد عرفت انه العلم والايمان والعمل الصالح من جملة اسباب الافضلية والصواب تخصيص العالم بعالم زمانهم كما عرفت وجعلهم انبياء وهم مفضلون على الصحابة لكنهم ليسوا مفضلين على كل الانبياء لا سيما نبينا عليه السلام فالعالمين لا بد ان يراد به عالمي زمانهم لا انه يجري الكلام على ظاهره وعلى اطلاقه فانهم وان فضل بعض منهم على بعض سائر العالمين لكن بعض آخر من سائر العالمين مفضل عليهم ومخالفا مفضلين اي عادلين واستدل به وجه الاستدلال ما مر من عموم العالم للملائكة وقد عرفت انه مختص بعالمي زمانهم ولكن قال الطالب الله ثراه وهو ضعيف ولا يلزم من تضعيف الاستدلال به تضعيف المدعى اذ تفضيل البشر على الملك مذهب اكثر السنة وانه مثبت بدليل ذكره في موضعه اي ما فيه فيكون من باب ذكر الظرف واريد المظروف والداعي اليه المبالغة بان شدة ما فيه بلغت مبلغا بحيث سرت الى الظرف فيستحق ان يؤمر باتقائه لا اتقاء عن اليوم فضلا عن الاتقاء عن الحساب والعذاب الواقعة فيه وهذا مآل ما قيل يعني انه ليس بظرف اذ ليس المقصود الاتقاء في ذلك اليوم بل مفعول به لا بالحقيقة بل باعتبار ما يقع فيه والمراد المفعول بواسطة لفظ عن ولو بقي المراد الاتقاء في ذلك اليوم بل ويحسن شيء يحترز عنه لزيادة التهويل لكان في ذروة العليا من البلاغة والمبالغة لا تقضي اشارة الى انه لا تجزي من جزى عني هذا الامر اذا قضى

واخل بحقوقها

عطف جبريل عليه السلام على الملائكة

الذين كانوا في عصر موسى عليه الصلاة والسلام وبعده

فبان يغيروا بما منحهم الله تعالى

على تفضيل البشر على الملك

من الحساب والعذاب

عنها

صرو

او المحذور وجعل اليوم مخوفا عنه وانما جعله مخوفا عنه للانحراف بالتعظيم والمبالغة بالنسبة مسه

٥. ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل.

منه كما نقل عن العصى ح والمعنى لا يدفع نفس عن نفس شيئا من العذاب باداء ما كان عليه من الحقوق
السابقة في الدنيا وهذا تفصيل ما قبل والمعنى ان يوم القيمة لا ينوب نفس عن نفس ولا يتحمل شيئا مما
اصابها في ان يكون شيئا مفعولا به ١ فيكون شيئا على هذا المعنى الاجنبي نصبه على المصدر لان شيئا
ح عبارة عن الجزاء فيكون مصدرا لتجزي مفعولا مطلقا له فعلى هذا انزل منزلة اللازم للمبالغة او يقدر له
مفعول به اى حقوق ما وترك لا تجزي من الافعال وله معنيان من اجزأ اى اذا كفاني فلا يناسب هنا
والثاني ما قال من اجزأ عنه اذا اغنى فعلى هذا تعين ان يكون شيئا مصدرا مفعولا مطلقا لانه
لازم لكونه بمعنى ناب عنه فمعنى لا تجزي نفس عن نفس شيئا لا تنوب نفس عن نفس شيئا من النيابة
فيتحمل عنه ما يحل عليه من العقاب في ان قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى واياده اى ايراد شيئا
منكرا للتعميم لان ما وقع في سياق النفي من النكرة يفيد العموم والانفاط الكلي عطف المعلول على العلة
واليأس الكلي بها بالنسبة الى الجزاء لا الى الشفاعة فلا وجه للاشكال بانه يتبع في ذلك الزمخشري كيف وقد
تعرض المص فيما سبأتي استدلال المعتزلة ثم رده ولو سلم عموم هذا الكلام للجزاء والشفاعة وعينهما
فالانفاط الكلي بالنسبة الى كفار بني اسرائيل ولا نزاع في عدم قبول الشفاعة للكفار مطلقا ٢ ومن
لم يجوز قال المحقق التفتازاني اختلف النحويون في هذا الحذف فقال الكسائي لا يجوز الا ان يكون قد
حذف الجار اولا ثم العائد ثانيا وقال بعضهم لا يجوز الا ان يكون الحذف جملة الجار والمجرور ومعا وقال
اكثر العربية منهم سيبويه والاخفش يجوز الامران والاقيس عندي ان الحرف قد حذف اولا فجعل الفراد
مفعولا به كما قال الشاعر ويوم شهدناه ثم حذف العائد انتهى فظهر ان المجوز ذلك سيبويه والاخفش ومن
الكسائي نقل عن الرضي انه قال وليس عموم التجويز مطلقا بل فيما يتعين فيه حرف الجر بعد الحذف ملتبسا
وقد اتفقوا على جواز حذف قوله تعالى اسجد لما تأمرنا اى تأمرنا به اى باكرامه فلا حاجة في الحذف
الى الاجراء مجرى المفعول به فمعنى قوله ومن لم يجوزه اى من منع حذف العائد المجرور وحده ما كان مجرورا
بل اذا اريد الحذف يجب ان يحذف الجار ويتوسع في المجرور ثم يحذف فيكون ما ذكره المص بقوله ومن لم يجوز
مذهب الكسائي ٣ كما حذف من قوله اى قول الحارث بن كلدة الثقفي اوما ل اصابوا اى اصابوه بمعنى
وجدوه بهم من قطعة كتبها الى بني عمه يعاتبه انهم لم يجيبوا ارسله لهم اولها الا ابلغ معاتبتي قول
بني عمي فقد حسنت لعتاب وسل هل كان لي ذنب اليهم هم منى فاعتبهم غضاب كتبت اليهم كتبا
مرارا فلم يرجع الي لها جواب فمن يك لا يدوم له وفاء ففيه حين يغترب انقلاب فما ادري اغيرهم
تناء وطول العهد ام مال اصابوا فهدي دائم لهم ودي على حال اذا شهدوا او غابوا وانما
قال ام مال اصابوا لان الغنا في اكثر الناس يغير الاحوال على الاخوان ولهذا ورد في الحديث الفقر
ان من عبادي من لا يصلحه الا الفقر كذا قيل ٥ اى من النفس الثانية العاصية اى الضمير في منها عائد
الى النفس الثانية التي عبر المجزي عنها ورجحه لملايم قوله تعالى ولا هم ينصرون فانه يعني بتها للنفوس
العاصية ثم اشار الى جواز رجوعه الى من الاولى فقال او من الاولى اى او من النفس الاولى يعني انها

ساكون و

١ او شيئا من الجزاء

٢ مع تنكير النفسين

٣ والجملة صفة ليوما والعائد فيها محذوف تقديره لا تجزي فيه

٤ قال اتسع فيه فحذف عنه الجار واجرى مجرى المفعول به ثم حذف

بمعنى انها لو شفعت لها لم تقبل شفاعتها ولو اعطت عدلا عنها لم يؤخذ منها في يلزم تفكيك الضمير في ولاهم
ينصرون بخلاف رجوعه الى النفس الثانية وهذا الاحتمال مرجوح ولخفائه ورجحانه اخره بقوله وكانه ١
فانه مرتبط بقوله او من الاولى يعني اذا كان مرجع الضمير النفس الاولى فكانه اريد بالآية نفي الدفع
المذكور بغير الشفاعة ونفي ما سوى النصرة ظاهر واما نفيها فبطريق الالتزام اذ هو مستفاد من قوله تعالى ولا هم ينصرون والضمير
فيه راجع الى النفس العاصية لا محالة فاذا لم يكن منصورين يلزم انه لا ناصر لهم ويؤيد الاول قوله تعالى
ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع على ان النفي متوجه الى القيد والمقيد جميعا والمعنى ح انها لو جاءت
بشفيع يشفع لها لم تقبل منها او لا يقبل شفاعة كائنة من قبلها على ان يكون منها ظرفا مستقرا وقع
حالا من شفاعة قدمت عليها لكونها نكرة والظاهر ان نفي قبول الشفاعة نفي الشفاعة رأسا لا انه يشفع لها
فلا يقبل لقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه الآية ولا ريب في ان الشفاعة للكفار لا اذن لها اصلا
ورجح رجوعه الى النفس الاولى لانها المحدث عنها والثانية فضلة وليس بشيء لان بهذا الايهام قرب النفس
العاصية مع ان كونه الشيء ركنا من الكلام او فضلة لا يرجح كونه مرجعا ملم يلاحظ معه ما يرجح كونه مرجعا
ولان المتبادر من نفي قبول الشفاعة انها لو شفعت لم تقبل شفاعتها وهذا ضعيف ايضا فانه لو سلم انه هو
المتبادر لا نزاع ان الكلام في نفي اندفاع العذاب والنجاة عنه بوجه من الوجوه لانه هو الملائم للاخبار بالاتقاء
لا نفي دفع العذاب والتعرض له لكونه واسطة لاندفاع العذاب المقصود بالذات فيكون المعنى المتبادر مما ذكرنا
بملاحظة سوق الكلام وهو انها لو جاءت بشفيع ليتخلص بشفاعته عن العقاب لا يقبل فانه
اى الدفع فهرا ام ولو اريد التطبيق على الوجه الراجح لقيل والآية اريد بها نفي ان يندفع العذاب
عن احد باحد من كل وجه محتمل فانه اما ان يكون قهرا وغيره ٢ واما الدفع والاندفاع فغير
داخل في المقسم اذ المقسم دفع احد عذاب احد لا مجرد دفعه ولا اندفاعه وعن هذا حصر المص
الدفع مجانا بالشفاعة واما الدفع بانواع الحيل والفرار من محل المؤاخذة والتلبيس والتدليس
فلا يخطر ببال العقلاء اصلا واما النصرة وهو الدفع قهرا فمن المحتملات كيف لا وقد نقل عن بعض
الكفرة ذلك روى ان ابا جهل لما سمع قوله تعالى عليها تسعة عشر قال لقريش ايعجز كل عشرة منكم
ان يبطشوا برجل منهم كذا قال المص هناك وهذا او ان صدر منهم تهكما وعنادا رد الله تعالى عليهم بقوله
ولا هم ينصرون فلا اشكال بانه لا احتمال للنصرة لان القهر مما لا يتصور كما لا يتصور التلبيس ونحوه فكما ان
النصرة وجه كذلك الاحتمالات المذكورة وجوه والثاني ٣ لا يخطر بالبال ان المناسب ان يذكر
قوله تعالى ولا يؤخذ منها عدل مقارنا لقوله لا تجزي نفس عن نفس لان اعطاء الفدية قريب الجزاء وتسميه
كما ان الشفاعة قريب النصرة وقسيمه ودفعه بان الواو لا يقتضي الترتيب فهو مبني على الاعتبار ولعل
تقديم قوله ولا يقبل منها الآية لمناسبة الجزاء او العقل بحسب العادة وان لم يكن كل منهما في ذلك اليوم
وكذا اعطاء الفدية مناسب النصرة قهرا فقد كل منهما بالنسبة الى الشفاعة والقضاء والبعض حاول
بيانه فقال بهذا من اسلوب الترقي كانه قيل النفس الاولى غير قادرة على استخلاص صاحبتها بنفسها

٦٤

١ نفي ان يدفع العذاب احد عن احد من كل وجه محتمل

٢ والاول النصرة

٣ والثاني ان يكون مجانا او بغيره والاول ان يشفع له

٤ اما باداء ما كان عليه وهو ان يجزي عنه

الواجبات وتدارك التبعات لانها مشتغلة بشانها انه قدرت على سعي ما مثل الشفاعة فلا تقبل
منها وان زادت عليها بان يقع معها الفداء فلا يؤخذ منها وان حاولت الخلاص بالقهر والغلبة فانى
لها ذلك فلا تتمكن منه فالترقي من السعي الى السعي وذلك انه تقول انه قوله ثم انه قدرت على الابلاغ قوله
لانها مشتغلة بشانها وايضا انه قدرت على قضاء الواجبات فلا تساعد ايضا وكذا قوله انه يقع معها
الفداء مع انه لظاهر تقرير المعنى بل لظاهر النفي قوله وهو انه يعطى عنه عدلا اي بدله فلفظ عن للبدل
في مثل هذا الموضع فوكه كانه المشفوع له وانما قال كانه لعدم تحقق ذلك في نفس الامر قوله فجعله اي المشفوع
له شفيعا هذا بالنسبة الى معنى زوج مع غيره فينطلق على كل واحد من الخفين او الشخصين شفعا وزوجا
ولا هم ينصرون عطف على ما قبله بجزء العائد فيه وفي المعطوف عليه اي ولا هم ينصرون فيه اي في ذلك
عن الاسلوب حيث لم يجئ ولا هي تنصر ها لمراعاة الفاصلة والقول بانه بهذا اشارة الى ان هذا
الطريق مستحيل بحيث لا يصح ان يسند الى احد وانه لا خلاص لهم بهذا الطريق البتة لما في تقديم
المسند اليه من تقوى الحكم لا يعرف وجهه وان جنح اليه اكثر ارباب الحواشي فانه لا يفهم الاستحالة من تقوى
الحكم بتقديم المسند اليه على الخبر الفعلي بلا ملاحظة الخارج ومع ملاحظته يستحيل كل من الاحتمالات
في حق الكفار ولو استحالة بالغير يمنعون من عذاب الله واصل النصرة الاعانة واخص منها لكونه
حمل هنا على منع عذاب الله تعالى ليحسن المقابلة فان كل واحد من الاحتمالات نصرة ايضا كما لا يخفى اذ دفع
عذابا صرا باي وجه كان اعانة ونصرة والضمير جواب سؤال مقدر وتقريره واضح لما دلت عليه اي ضمير
هم ليس راجعا الى النفس المنكرة من حيث كونها العموم بها بالنفي في معنى الكثرة بل الى ما تدل هي عليه من
النفوس الكثيرة حتى انه هذا يكون من قبيل ما تقدم ذكره معنى بدلالة لفظ آخر كذا نقل عن المحقق
التفتازاني ويرد عليه انه النفس وان كان مفردا لفظا لكنه جمع معنى ككلمة من في قوله تعالى من
اعرض عنه فانه يحمل يوم القيامة وزرا خالدين فيه الاية قال هناك والتوحيد في اعرض والجمع في
خالدين للحمل على المعنى واللفظ ولا ريب في ان عموم النكرة في سياق النفي ليس ادنى من عموم
لفظة من والاعتذار بانه النكرة في سياق النفي انما يكون نصا في الاستغراق اذا كان مع من فيكون
في معنى الجماعة واما اذا لم يكن معها فلا يكون نصا فيه بل ظاهرة في الاستغراق محتملة لغيره احتمالا مرجوحا
ضعيف لانه صرح بعمومه ودلالته على النفوس الكثيرة وقد صرح بعمومها ائمة الاصول وايضا هذا
الاحتمال جار في من وقد جوز ارجاع ضمير الجمع اليها فلا بد من بيان الفرق بينهما وتذكيره مع ان لفظ
تانيث لكون النفس مونثة كما في لا تجزي ولا يقبل منها ولا يؤخذ منها كما ناسب بمعنى العباد
او الاناسي والداعي الى هذا التاويل ما عرفت من رعاية الفواصل اذ لو قيل هي لا تنصرون لفات تلك المراعاة
قيل وفيه تنبيه على ان تلك النفوس عبيد مقهورون بهذا اليوم تحت سلطانه انتهى فانى لهم التمكن من النصرة
فضلا عن النصرة في التعبير اولا بالنفس للاشارة الى انهم كالاناث تغلب وتقهر والنصرة اخص الخ
والاشكال بان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم مدفوع بانه نفي الاعانة المغنية والنصرة وهي جلب المنفعة لا حاجة

١ او بعيره والشفاعة من الشفع
٤ له كان فردا ... شفيعا يضم نفسه اليه
العدل الفدية ... البدل

لا حاجة الى ذلك النفي فان الكفار لا يتوقع لهم المنفعة لاهل الكبائر خص اهل الكبائر بالذكر لانه المتنازع
فيه فيجوزون قبول الشفاعة للمطيعين في زيادة الثواب وعدم قبولها للكفار اصلا واما الصغائر فمعفوة
عن مجتنب الكبائر عند المعتزلة وجه تمسكهم بها توهم العموم فان النفس العاصية عامة لاهل الكبائر كما تعم
للكفار والعبرة لعموم اللفظ وان كان السبب خاصا فيكون الخطاب للكفار والآية نازلة فيهم لا يدفع العموم
المفهوم من اللفظ واجيب اي اجاب اهل السنة عن شبهتهم بانها وان سلم عمومها لكنها من قبيل
عام خص منه البعض بدليل وهو الايات التي طلقة والاحاديث الواردة في شفاعة اهل الكبائر وقبولها
اما الايات فكقوله تعالى لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهدا وصاحب الكبيرة اتخذ عند
الرحمن عهدا بالايمان والتوحيد لقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله ولم يشرك به شيئا فقد اتخذ
عند الرحمن عهدا فيكون داخلا تحت هذه الاية وقوله تعالى وقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين
فانه الامر بطلب المغفرة يدل على صحة الشفاعة منه عليه السلام لاهل الكبائر اذ لا معنى للشفاعة الا طلب
المغفرة وكقوله تعالى شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وغيره مما بلغ مبلغ حد التواتر معنى وهذا وان
لم يكن قطعيا في الدلالة على المقصود لكنه كاف في التخصيص اذ الاية ولا تقبل منها شفاعة عام خص
منه البعض بدليل قطعي وهو الاجماع على قبول الشفاعة للمؤمنين في زيادة الثواب ورفع الدرجات
مع شمول اللفظ اياها نظرا الى عمومها لجميع الاشخاص فيكون تلك الاية ظنية في الدلالة على ما عداها
وقد تقرر في الاصول ان الدليل القطعي العام بعد ما خص منه بدليل قطعي او لا يجوز تخصيصه بدليل
ثابت ليصير ذلك القطعي ظنيا وما نحن فيه من هذا القبيل كما عرفت فلا حاجة الى الجواب بمنع عمومها
للاشخاص لان وقوع النكرة في سياق النفي نعم ولا الى الجواب بمنع عمومها لجميع المواقف والاوقات
بل بهذا الاخير يؤدي الى سوء ايهام وهو انه عدم قبول الشفاعة للكفار لا يسلم عمومها لجميع
المواقف والاوقات ويؤيده ان الخطاب معهم اي مع الكفار وانه كان المراد كفارا مخصوصين اذ قال
بالفضل واتفاق ويؤيده ولم يقل ويدل لما مر من ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد كما قالوا
وفيه ما فيه اذ الخطاب لما كان معهم فكيف يكون عاما لغيرهم وهل يسوغ لاحد ان يقول قوله اذكروا
نعمتي التي انعمت عليكم والى فضلتكم عام لبني اسرائيل وغيرهم ولا اظن ان احدا يجترئ عليه وكذا قوله
والنفوس خاص بهم فيكون المراد بما بعده هم اليهود وعن هذا قال والاية نزلت ردا لما تفصيل لما اجمله
بذلك اشار الى ان تفصيل ذكر النعمة ولذا قال في قوله اذكروا نعمتي التي والاصل تفصيل تلك النعمة
والتعرض لقوله اذكروا التحريض على ذكرها قوله وعطف على نعمتي اشعر بذلك لانه عطف جبريل وميكائيل
من قبيل عطف الخاص على العام اعني ... لشانها فهذه النكتة متحققة في النعمة دون ذكرها ولو تحقق
تحقق بواسطة متعلقه وعطف على نعمتي فيكون التقدير اذكروا الحادث اذ انجيناكم
لانه اذ لازم الظرفية ابدا عند الجمهور واختاره المص وان جوز البعض عدم لزوم الظرفية فلا يكون
بمعنى اذكروا وقت انجائنا على انه مفعول به حسنا على مذاق المص وان كان صحيحا في نفسه

١ مخصوصة بالكفار للآيات
٢ في الشفاعة
٣ روي لما كانت اليهود تزعم ان آباءهم تشفع لهم
٥ نعمتي عليكم
٦ عطف جبريل وميكائيل على الملائكة

١ وبخيتكم

مطلب الاصل الانجاء

٢ واصل ال اهل

٣ الى اولى الخطر

فعلى هذا ينبغى ان يقدر الى دف ويكون المعطوف ذلك اى اذكروا نعمتى والحادث وقت الانجاء
وهو الانجاء نفسه الذى هو نعمة جسيمة فانه قد علي سائر النعم الدنيوية قيل فهو عطف بتقدير اذكروا
كيلا يلزم الفصل بين المعطوفين والاجنبى اعنى اتقوا اذ لا مدخل له فى التذكير انتهى وليس بقوى
لان اتقوا ليس باجنبى مانع من العطف قوله وقرئ انجيتكم والمعنى واحد لكن فى الاول مبالغة النجاة الخلاص
وجاء منها التفصيل وهو ابلغ والافعال بمعنى التخليص وهو اما ان يكون بعد الوقوع فى المهلكة كما هنا
او قبله مثل قوله تعالى فانجيناه ومن معه فى الفلك المشحون واصل معنى انجيناكم القيناكم على نجوة من الارض
وهى ما ارتفع منها ثم سمى كل فائز ناجيا كذا فهم من اللباب وغيره لكن الامام نقل عن القفال
ان اصل الانجاء والتنجية التخليص وقالوا للمكان العالى نجوة لان من صار اليه نجا اى تخلص ولان الموضع
المرتفع بان مما انحط عنه فكانه متخلص منه انتهى ففى هذا الاصل النجاة والفعل مشتق منها
ومنه اخذ النجوة لان تصغيره اهيل ولم يسمع اويل والتصغير مما يرد الاشياء الى اصلها هذا
قول البصريين واختاره اكثر المحققين ومنهم الشيخ فاصله اهل ابدلت الهاء همزة لقرب المخرج ثم
ابدلت الهمزة بالالف وقال الكسائى اصله اول قلبت الواو الفا فصار ال وقال سمعت
فصيحا يقول اويل فى تصغيره فثبت عدم مسموعية اويل فعلى ان اهيل يكون مصغر اهل لا آل قال
ثعلب فقد صارا اصلين لمعنيين لا كما قال اهل البصرة ولما كان الثانى قلوله ما قاله البصريون اكثر
مع انهم من الحذاق والثقات اختاره الشيخ له يختص بالاضافة الى ما يكون احقر من الاهل اذ
لا يقال آل مصر وآل البيت وآل الجيد بل يقال اهلها نعم منه ان بينه تخصيص حيث لا يضاف الى غير
ذوى العقول ولا الى اخس من ذوى العقول قوله كالانبياء والملوك اشارة الى ان الخطر يعم الخطر فى
الدين والدنيا وفرعون ممن له خطر فى الدنيا وما نقل عن الاخفش انه قال وقد سمعناه فى البلدان قالوا
اهل المدينة وآل المدينة فلو سلم صحته فهو نادر لا يعبأ به والمراد بالاضافة النسبة سواء كانت اضافة نحوية
او لا فيتناول مثل قوله خير آل وفرعون لقب لمن ملك العمالقة اولاد عمليق بن لاوذ بن ارم بن سام بن
نوح وقيل عمليق بن سام بن نوح وقيل يشبه ان يكون مثل فرعون وقيصر وكسرى علم الجنس ولذا منع الصرف
ولكن جمعه باعتبار الافراد مثل الفراعنة والقياصرة والاكاسرة يدل على انه علم شخص يسمى به كل من يملك
ذلك وضعا ابتدائيا انتهى فان كان معنى قول المص لقب لمن ملك لقب لكل واحد منهم فيكون علما شخصيا وان
كان لقبا لمن ملك اى لهذا المفهوم الكلى من حيث تعينه فيكون علما جنسيا والظاهر هو الاول بدليل الجمع ولا
علم الجنس اضطرارى فلا اضطرار هنا لامكان حمله على شخص بل لرجحان ذلك قوله لملكى الفرس والروم الاول
ناظر الى كسرى والثانى الى قيصر قوله ولعتوهم اشارة الى وجه كون فرعون لقبا لا اسما وهو انه يشعر بالذم
اشتق منه تفرعن الرجل وقد مر ان الاشتقاق من الجوامد صحيح وكان فرعون موسى مصعب بن
ريان جزم هنا بكون اسمه مصعب بن ريان ثم اورد على وجه التمريض كون اسمه وليد قيل مع انه صرح
فى كتابه المسمى بنظام التواريخ بالاحتمال الثانى ولم يذكر الاول فقط وفى الكبير قال ابو اسحق اسمه وليد

٤ لمن ملك العمالقة

٤ الكسرى وقيصر

سلطنة

٥ اذاعتا وتجبر

٦ فقال وقيل الوليد من بقايا عاد

وان كان باعتبار معنى يلزم معنى يلزم
فلا يشتق منه الا باعتبار

٩٧ غنى زاده

١ اكثر من

بن مصعب وذكر وهب بن منبه ان اهل الكتابين قالوا ان اسمه قابوس وكان من القبط وعن
هذا اعترض بانهم يسوا من العرب وليس لسانهم عربيا كما صرح به فى التفسير الكبير وغيره فكيف يكون
اسمه عربيا واما كونه نفسه عربيا والياء على القبط لانه امام من القبط كما فى المعالم او فارسى من اهل
اصطخر كما ذكره السهيلى او من قوم عاد على قول الاكثر وظهورهم قبل ظهور العرب بلا شبهة ثم يحتمل
يحتمل ان يتعرب بعض اولادهم ويكون فرعون منهم انتهى وهذا الاحتمال هو اللايق بالاختيار اذ يفاد
بهذا من توافق اللغتين وايضا قوله وظهورهم قبل ظهور العرب مشكل قال المص فى سورة الاعراف فى قوله
تعالى والى ثمود اخاهم صالحا ثمود قبيلة اخرى من العرب فزمانهم ليس ببعيد من زمانهم وفرعون
يوسف عليه السلام ريان ابن فرعون موسى انه قيل انه مصعب بن ريان او ابن الاب انه ابن مصعب
بن الوليد وكان بينهما اى بين الفرعونين كما هو الظاهر او بين يوسف وموسى كما قيل وفيه اشارة
الى رد من قال ان فرعون يوسف عليه السلام هو فرعون موسى عليه السلام قال المص فى سورة يوسف فى
قوله تعالى وقال الذى اشتراه من مصر الاية وكان الملك يومئذ ريان بن الوليد العمليق وقد آمن بيوسف و
ومات فى حياته وقيل كان فرعون موسى عاش اربعمائة سنة بدليل قوله تعالى ولقد جاءكم يوسف من قبل
بالبينات والمشهور انه من اولاد فرعون يوسف والاية من قبيل خطاب الاولاد بالآباء حوالهم يسومونكم
يطلبونكم فى الصحاح يبغيك الشىء طلبت لك من سامه خسفا هذا مفعول الثانى لان قبل الحذف
والايصال اذ لا يلزم من تعبيره بفعل يتعدى بحرف الى كون المفسر بفتح السين ايضا كذلك ويؤيده
تعبير المص بالايلاء المتعدى بنفسه اصل السوم الذهاب للطلب ثم انه استعمل للذهاب وحده مرة وللطلب
مرة اخرى وهو المراد هنا كما نبه عليه بقوله يبغونكم فاستعمال السوم فى الطلب مجاز باعتبار اصله وحقيقة
عرفية باعتبار الغلبة قوله اذا اولاه ظلما اى حمله وكلفه ظلما فالخسف بمعنى الاهانة والمذلة ومعنى الحمل
والتكليف ما يليها الطلب وان كان مفهوم الحمل مغايرا للبغى بمعنى الابتغاء فى تضمن معنى قوله يسومونكم
بمعنى يبغونكم ماخوذ من سامه خسفا وانه دفع توهم المنافاة ٤ افظعه بمعنى اقبحه واشنعه فانه
قبيح بالنسبة الى سائره اى ان العذاب كله سوء لكن هذا اقبح بالاضافة والنسبة الى باقى العذاب فلا يتوهم
ان بعض العذاب ليس بسوء اى بقبيح وعبر بافعل التفضيل اى قال افظعه لان اطلاق المصدر على النار
يفيد المبالغة فى السوء مصدرا اضيف الى العذاب فافاد المبالغة وكان ما عداه بالنسبة اليه ليس بسوء وفى
ولا اشارة الى ذلك قال والسوء مصدر ساء يسوء بمعنى قبح يقبح لا مصدر ساءه اى احزنه فانه ليس بمناسب
للمقام ٥ والجملة اى جملة يسومونكم حال من ضمير المفعول فى نجيناكم ويحتمل الاستئناف بل هو الاولى
لانه يفيد ان سومكم عادتهم وصيغة المضارع يناسبه لافادته الاستمرار ويحتمل ان يكون لحكاية الحال
الماضية ٨ واخر احتمال كونه حالا منهما جميعا اذ الحال من الشيئين خلاف الاصل وقدم الاول لان الكلام
مسوق لبيان النعم التى انعمت عليهم وبيان حالهم اشد بذلك وجواز الاحتمال الثانى لا لانفهام حالهم
منه ايضا ٩ بيان ليسومونكم والمراد بالبيان البيان اللغوى لا عطف بيان اصطلاحى فلا ينافيه ما فى المغنى

٣ اى قوله بسايسات الابل فهى سايسة

٧ واصل السوم الذهاب فى طلب الشىء

٥ ونصبه على المفعولية ليسومونكم

٦ من الضمير ٧ او من آل فرعون

٨ او ٩ لان فيها ضمير كل واحد منهما

ولذلك لم يعطف وقرئ يذبحون بالتخفيف

من ان عطف البيان لا يكون جملة ولذلك اى لكونه بيانا ومنزلا منزلة البيان لم يعطف لكمال الاتصال
بينهما واما العطف في سورة ابراهيم فللتنبيه على استقلالها ومغايرتها للاولى فحينئذ طرح الواو وجعل
بيانا ليسومونكم وتفسيرا للعذاب وحيث اثبتها جعل التذبيح لانه اوفى على جنس العذاب وزاد عليه
زيادة ظاهرة كانه جنس آخر كذا في المطول واما الجواب بانه يفسر سوء العذاب في سورة ابراهيم بالتكاليف
الشاقة عليهم غير الذبح والقتل فيتغايران ويلزم العطف فضعيف اذ المراد سوء العذاب افحشه
واشده كما مر توجيهه فلو كان المراد تلك التكاليف لزم كونها افظع واشد من الذبح والقتل وضعفه
ظاهر فانه قيل على الاول لم اعتبر المغايرة هناك ولم يعتبرها هنا امامعا او بطريق العكس فجوابه ان النكتة بناء
على الارادة فوقع الارادة هكذا فلا يحسن ان يرام له وجه والبعض حاول بيانه فقال والسر فيه انه وقع قبله وذكرهم
بايام الله والمراد بايام الله نعماؤه وبلاؤه فكان المقام مقام تذكير النعماء والبلاء وتعديد افرادهما
اشار الى ذكرهم فالمناسب ذكر الواو الدال على الاستقلال بخلاف الاولى فانها وقعت في مقام تعداد اسائهم
بعد الاحسان واختيارهم الكفر والضلال على الهداية والايمان فلا يناسب الواو انتهى ولك ان تقول ان هذا
الكلام تفصيل ما اجمل في قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم فكان المقام مقام تفصيل افراد النعم فيقتضي
لحوق التفصيل فالاولى ذكر الواو الدال على المغايرة ولو بالاعتبار فتعارضا فسقط فالتعويل على ما ذكرنا
آنفا ويستحيون نساءكم اى يتركوهن طلبا لحيوتهن الاستحياء استفعال من الحياة اى يبقون بناتكم للخدمة
فلا مجاز اذ الاستحياء طلب الحيوة وتركهن طلب لحيوتهن يدل على ان ابقائهن كان للخدمة والحقارة فهو داخل
في جملة سوء العذاب والمراد بالنساء الاطفال وانما عبرت بالنساء لمآلهن الى ذلك اى باعتبار ما يؤل اليه وهي
جمع نسوة كالنسوان وعن هذا قيل ان همزته مقلوبة من واو لظهورها في نسوان وقيل هي جمع امرأة من حيث
المعنى كذا نقل عن ابي البقاء [١] رأى في المنام ورؤيا ه رواه ابن جرير قال السدي ان فرعون رأى نارا
اقبلت من بيت المقدس حتى اشتملت على مصر واحرقت القبط وتركت بني اسرائيل فدعا فرعون الكهنة وسألهم
عن ذلك فقالوا يخرج من بيت المقدس من يكون هلاك القبط على يديه او قاله الكهنة والمنجمون ذلك [٢]
فلا يجدون مولودا من بني اسرائيل الا ذبحوه فلما رأوا ان كبارهم يموتون والصغار يذبحون خافوا الفناء فلا
يجدون من يباشر الاعمال الشاقة فصاروا يقتلون عاما دون عام كذا في اللباب وهرون عليه السلام
ولد في عام لم يقتلوه وموسى عليه السلام ولد عاما قتلوه فجرى ما جرى فالقي عليه السلام في اليم فالتقطه
آل فرعون فوقع تربيته في بيت فرعون مع انه قتل لاجله اطفالا كثيرا ثم هلك فرعون وابناؤه في يده عليه
السلام والله غالب على امره ولكن اكثر الناس لا يعلمون والى هذا المذكور اشار المص بقوله فلم يرد اجتهادهم
وسعيهم في ازالة تلك الوقعة من قدر الله شيئا اذ كان امر الله قدرا مقدورا [٤] اى محنة تعمها القرينة
ان اشير الى صنيعهم وهو السوم والذبح والاستحياء الدال عليها الافعال المذكورة فبلاء بمعنى المحنة والمصيبة
وتعد ان اشير به الى الانجاء واصله الاختبار اى الامتحان قال تعالى ولنبلونكم بشيء من
الخوف والجوع الاية لكن لما كان اختبار الله تعالى اى معاملته اختباره تعالى ومثل هذا محمول على الاستعارة عباده

عباده تعالى تارة بالمحنة ليعرف من الناس هل يصبر عليها صبرا جميلا فيضاعف اجره او يجزع فيكون مصابا بالمحنتين
واخرى بالمنحة ليعرفوا هل يشكر فيزداد نعمه او يكفر فيجيب بزوالها اطلق اى البلاء عليهما اى على
كل واحد منهما مجازا باصله لان كل واحد من المحنة والمنحة سبب للاختبار والامتحان ثم شاع وصار حقيقة
عرفية في كل منهما ويجوز ان يشار الى الجملة اى الى المنحة والمحنة فالجملة بمعنى اللغوي ولما كان
الاشارة الى المتعدد بلفظ الواحد خلاف الظاهر قال ويراد به اى بالبلاء الامتحان وهو معناه الاصلي
الشائع بينهما بين النعمة والمصيبة وفي لفظ الشيوع تنبيه على ان الامتحان مشترك بينهما اشتراكا
معنويا فانه مفهوم كلي فالامتحان بالنعمة فرد منه والامتحان بالمحنة فرد آخر منه فحينئذ ظرفية المشار اليه
بذلكم للبلاء اى الامتحان فانه من قبيل ظرفية السبب للمسبب واما على الاول فمن قبيل ظرفية الجزئي للكلي
ثم الامتحان انما يصح اسناده الى من لم يعلم بالعواقب فالامتحان هنا استعارة تمثيلية كما بيناه في النهاية
بتسليطهم اياكم بهذا بناء على ان المراد بالبلاء المحنة وبيان ارتباط الى ربكم ببيان ان معنى كونه البلاء
من ربكم انه تعالى سلطهم عليكم لحكمة دعت ومصلحة اقتضت وهي منهم بجعلهم الوارثين ديارهم واراءهم ضيعهم
فتفسير المحنة لكونها مؤدية الى المنحة اوفق للمقام وعن هذا قدم المحنة فيما سبق على النعمة او
ببعث موسى عليه السلام بناء على الوجه الثاني قوله اوبهما على الوجه الثالث [٤] وفي الاية تنبيه
وجه التنبيه هو ان كون ذلك اختبارا ليس لكونه على بني اسرائيل بل لكونه في حد ذاته كذلك ولهذا قال
على ان ما يصيب العبد على اطلاقه مع ان الاية تبين ما اصاب بني اسرائيل قوله من خير وهو المراد بالنعمة هنا
او شر وهو المراد بالمحنة اختبار اى معاملة امتحان منه تعالى فعليه اى فيجب عليه ان يشكر بجميع ما خلق له على
مساره اى على نعمه بصرفها الى ما يرضى عنه ربه ويصبر على مضاره على مصائبه بترك الشكوى وحبس
النفس على رضاء المولى وان بث الشكوى الى الله الملك الاعلى فانه لا يضر الصبر الجميل الاوفى [٥] وفي قوله تنبيه
اشارة الى ان هذا الحكم امر بديهي يحتاج الى التنبيه لا الى الدليل [٦] فلقناه الفرق الفصل وهو يكون بين
الشيئين فاشار الى ان تعديته الى البحر بتضمين معنى الفلق اى الشق في بكم اوجه احدها الاستعانة و
التشبيه بالآلة فيكون استعارة تبعية في معنى الاستعانة [٧] قوله حتى حصلت فيه مسالك اسلكوها فيه اشارة
اشارة اليه شبه ذوات بني اسرائيل للآلة في كونهم سببا للفلق وظاهر عبارته يوهم انهم كانوا سلكوا
البحر وينفرق الماء عند سلوككم فكانما فرق بهم كما يفرق بين الشيئين بما توسط بينهما ولا يخفى ما فيه اذ تفرق
الماء سبق على سلوككم كما يدل قوله تعالى ان اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم و
القصة المذكورة ناطقة بذلك ايضا كما سنعرفه والجواب بانه شبه ذوات بني اسرائيل بالآلة الفصل بناء على
كون الفصل لاجلهم ولاجل سلوكهم فيكون من قبيل تشبيه الباعث للابلاغ قوله بسلوككم وانما الملائم لسلوككم فيه
باللام بدل الباء فالوجه انه شبه ارادة سلوكهم بالآلة في كونه واسطة في حصول ايجاد الفرق من الله تعالى فـ
فاستعمل الباء على الاستعارة التبعية وهذا لابناء كون الآلة في الحقيقة عصا موسى عليه السلام او بسبب
انجائكم فالباء للسببية الباعثة والمعنى واذكر الحادث وقت فلقنا لاجل انجائكم البحر وافعال الله تعالى معللة

معللة بالمصالح وان لم يكن معللة بالاغراض او ملتبسا بكم فالبا للملابسة فيكون ظرفا مستقرا اى انه فى الاولين ظرف لغو ولا يخفى ان الملابسة والمصاحبة لا يناسب المقام مثل كونها استعانة وقد عرفت وجه صحة الاستعانة ووجه الملابسة باعتبار القرب فان فلق البحر بضرب العصا وان لم يكن مصاحبا لهم لكن لكمال قربهم عد ملابسا بهم وحمل الملابسة على الملابسة العقلية وهى كونه تعالى حافظا ناصرا على ما اشار اليه موسى عليه السلام بقوله كلا ان معى ربى سيهدين بعيد اذ ما ذكر يدل على انه تعالى معهم بالنصرة والحفظ لا ان الفلق ملابس لهم ملابسة عقلية والملابسة العقلية فى مثل هذا غير متعارف واما اخذ الشئ حكم قربه فشايع فى العرف والشرع ولك ان تحمل الحال على الحال المقدرة وكون البا للسببية بتقدير المضاف اى تكلف والانسب بما روى بعرف وجهه بالتامل الصادق كقوله اى كما فى قول ابى الطيب المتنبى كان خيولنا كانت قديما تسقى من قحوفهم الحليب فمرت غير نافرة عليهم تدوس بنا الجماجم والتريبا قبل تسقى من التسقية القحف اناء من خشب الحليب من اللبن الغريب العهد بالحلب والجمجمة عظم الرأس المشتمل على الدماغ والتريبة عظم الصدر يصف خيله بانها الفت الحروب لا تنفر من القتلى وانها كرام تسقى الحليب اذ العرب انما تسقيه الجياد منها خاصة الاستشهاد فى بنا لان الفا ان كونه البا للملابسة ومعنى البيت تدوس تلك الخيول اى تطأ وطأ شديدا ملابسا بنا ولافادة الشدة عبر بالدوس عن الوطئ واراد به ثقل جسمه فان الوطئ بالعدو اهلكه ومن حمل البا على السببية زاعما ان فى مادة الدوس من الشدة والعنف ما يحتاج الى الثقل فقد غفل ان ثقل جسمه فى نفسه ابلغ فى مدح الفرس من كون ثقله مستفادا من الغير على بنا التكثير فالتكثير فى المفعول قوله بعدد الاسباط اى اسباط يعقوب عليه السلام وهم اثنى عشر سبطا ويجيء تفصيله فى قوله تعالى واذا استسقى موسى لقومه الآية اراد به فرعون وقومه يعنى ان النظم الشريف يدل بمنطوقه على اغراق اتباع فرعون وبدلالة النص يدل على اغراق فرعون نفسه قوله للعلم بانه اولى به اشارة الى ما ذكرناه لانهم اذا عذبوا بالاغراق لكونهم تابعين له فى العتو والعناد فمقتدى العناد ورئيس الغلاة اولى بالعذاب والاغراق وقيل شخصه اى الآل مقحم او الآل بمعنى الشخص نقل عن الصحاح انه قد يكون الآل الشخص مرضا لانه فى هذا المعنى قليل الاستعمال ولان استعماله فى ذكر ابتاعه غير واضح فدلالة النظم على اغراق اتباعه من وجوه الدلالة غير ثابتة وانتم تنظرون حال من فاعل انجيناكم او جملة معترضة تذييلية وتقديم المسند اليه على الخبر الفعلى للتقوية ولا بعد فى الحصر قوله ذلك تقدير للمفعول الاولى الى ذلك والمشار اليه جميع ما مر قوله او غرقهم وجه ثانيه لتقدير مفعول تنظرون وبالجملة ذكر فيها وجوه خمسة فالقول المتقدم قيل ان مبنى الاول ان يكون الجملة حالا عن المفعول ومعمول جميع الافعال السابقة والمشار اليه مجموع ما ذكر فان اريد الاحكام فالنظر بمعنى العلم وان اريد نفس الافعال من الغرق والانجاء والاغراق فهو بمعنى المشاهدة وفائدة الحال تقرير النعمة عليهم كانه قيل وانتم لا تشكون فيها ومبنى الثانى ان يكون حالا متعلقا بالترتيب اى اغرقنا وفائدة الحال تتميم النعمة فان هلاك العدو نعمة ومشاهدته نعمة اخرى ومبنى الثالث ان يكون متعلقا بالاصل فى الذكر اعنى فرقنا وفائدة الحال احضار النعمة ليتعجبوا

سالكون

خبره

١ وقرئ فرقنا

٢ لان الملك كانت اثنى عشر

٤ وقومه واقتصر على ذكرهم

٥ كما روى ان الحسن رضى الله عنه كان يقول اللهم صل على آل محمد اى شخصه واستغنى بذكره عن ذكر اتباعه

٦ كان

٨٥

ليتعجبوا من عظمة شأنها ويتعرفوا اعجازها ومبنى الرابع ان يكون متعلقا باغرقنا حالا من مفعوله بان يكون المفعول المحذوف راجعا اى وانتم تنظرون ذلك وفائدتها تحقيق الاغراق وتثبيته ومبنى الخامس ان لا يكون متعلقا الى المفعول المذكور انتهى قوله او غرقهم واطباق البحر اشارة الى ضعف ما روى انهم بعد ما تجاوزوا البحر اسرعوا الفرار عن جند فرعون فلما بعدوا عن البحر سمعوا صوت تلاطم البحر فعلموا انهم غرقوا فنادوا ووجدوهم غرقى يقتيق على وجه الماء لانه يخالف ظاهر قوله تعالى لا تخاف دركا ولا تخشى وايضا بعد ما رأوا هذه المعجزة يبعد عنهم هذا المذكور او جثثهم التى قذفها البحر الى الساحل هذا انما فى ما ذكره فى سورة يونس فى قوله تعالى فاليوم ننجيك ببدنك ما وقع فيه قوله من قعر البحر ونجعلك طافيا او نخلصك على نجوة من الارض ليراك بنوا اسرائيل انتهى فان من والبحر المذكور هو النيل على ما ذكره فى التيسير او بحر قلزم من بحر فارس كما ذكره البغوى وقيل وقال قتادة بحر وراء مصر يقال له اساف قوله او ينظر بعضهم الخ يلزم كون الفاعل والمفعول متحدين ذاتا ومتغايرين اعتبارا فلذا ضعفه اخره روى ان الله امر موسى عليه السلام قال تعالى واوحينا الى موسى ان اسر بعبادى انكم متبعون ولهذا قال فاتبعوهم فرعون وجنوده اشارة الى ان علة الامر بالاسراء اتباعهم فرعون وجنوده حتى ينتقم الله تعالى منهم للاسراء والسرى لغتان معناهما سار ليلا قال تعالى فاسر بعبادى ليلا انكم متبعون والبا فى ببنى اسرائيل للتعدية وما كان فى البا معنى الاستصحاب فهم منها انه عليه السلام سرى ليلا ايضا وكذا الكلام فى فخرج بهم فتبعهم فاتبعهم فى وقت الصباح حين سمعوا خروج بنى اسرائيل مع موسى عليه السلام وصادفوهم اى قاربوا المصادفة كما قال تعالى فلما تراءى الجمعان الآية قال المحقق قاربا بحيث رأى كل منهما الآخر قال تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون قال كلا ان معى ربى سيهدين فاوحينا الى موسى الآية والى هذا اشار بقوله فاوحى الله تعالى اليه الخ فضربه منبئة للمحذوف كما اشار اليه فضرب به اى بلا تكلم ولا توقف فظهر اى ظهر عقيب الضرب اثنى عشر طريقا يابسا كالطود العظيم اى الجبل المنيف الثابت فى مقره فدخلوا فى شعابها كل سبط فى شعب وهذا معنى تسلكوها كوى بكسر الكاف جمع كوة بالفتح كبدر وبدر ويضم الكاف جمع كوة بالضم ومعناها ثقبة فى البيت فتراءوا اى رأى بعضهم بعضا وتسامعوا اى بكلامهم اذ التسامع معدى بالبا فقول صاحب الكشاف وتسامعوا الكلام من قبيل الحذف والايصال حتى عبروا البحر اى تجاوزوه ثم لما وصل الخ كلمة ثم للتراخى فى الاخبار وهذا الاتباع فيما مر من قوله فصادفوهم لما عرفت من ان المراد المشارفة الى المصادفة لا المصادفة والا لكانوا اخذوا بهم او ارادوا الاخذ بهم والتعبير عن قرب الشئ بالشئ اكثر من ان يحصى وجعل هذا الكلام قرينة على ان المراد المشارفة اولى من الاشكال بالمنافاة والقول بان المصادفة لجنود فرعون دونه بعيد اقتحم الاقتحام الدخول قال الامام فى سورة طه فقال لفرعون قومه ان موسى قد سحر البحر فصار كما ترى وكان على فرس حصان واقبل جبريل عليه السلام على فرس انثى فى ثلثة وثلثين من الملائكة فسار جبريل بين يدى فرعون وابصر الحصان الفرس فاقتحم فرعون على اثرها فصاحت الملائكة فى الناس الحقوا حتى اذا دخل اخرهم وكاد اولهم

١ عليهم او انفلاق البحر عن طرق يابسة مذللة

٢ بعضا

٣ تعالى

خبره

٤ ان اسر بنى اسرائيل

٥ فخرج بهم

٦ وجنوده

فاتبعهم وقت الصباح واشتد الوقت وذلك الانتقال المراد ابتداء اشراقه والشمس فانه للانواع اشراقه وقت الصباح وطلوع الصباح عليه

٨ علامات طى البحر

٧ فيه

٩ ان اضرب بعصاك البحر فضربه

فقالوا يا موسى نخاف ان يغرق بعضنا ولا نعلم ففتح الله

١٠ اليه فرعون ورآه منفلقا

وبهذا اظهر ضعف اشكال ابن كمال باشا

١٢ فيه هو وجنوده

فالتطم عليهم وتعديته بعلى لتضمين معنى الاشتمال

81

انه يخرج انشق البحر عليهم فغرقوا انتهى وكان امر الله قدرا مقدورا فالتقم التطام البحر ضرب بعضه ببعض
واغرقهم اجمعين والحمد لله رب العالمين ⁂ واعلم ان هذه الواقعة[2] وانما كان اعظم ذلك لاشتماله
على نعم كثيرة دينية ودنيوية خلاصهم من ذبح ابنائهم واسترقاق نسائهم ومن خوف الغرق[3] ومن
الخوف الذي لحقهم حين ظنوا ادراكهم فرعون وقومه وغرق اعدائهم مع انهم ناظرون ذلك ومن
الايات الملجئة[4] اشار الى ان هذه النعم من حيث انها يستلذ بها نعمة جسمية ومن حيث انها دالة على وجود
الصانع ايات ساطعة وبراهين قاطعة على وجود الصانع ووحدته وكمال قدرته وعلمه وعلى كمال الملجئة
اي من شانها ان يجعل مضطرا الى الايمان من شاهدها وان لم يؤمن لشدة شكيمته قوته وتصديق موسى عليه السلام
لان البعض من المذكورات معجزة كانفلاق البحر ويبسه مع ان الرطوبة طبيعته ثم انهم اي اسلاف
بني اسرائيل اتخذوا العجل الها يجيء تفصيله في سورة الاعراف وسورة طه وقالوا له يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
سيأتي بيانه بعد ذلك[5] وغير ذلك من قولهم اجعل لنا الها كما لهم الهة فهم بمعزل في الفطنة اي عن الفطنة
نفي بمعنى عن الذكاء شدة قوة للنفس معدة لاكتساب الاراء وسمي بهذه القوة الذهن وجودة
تهيؤها لتصور ما يرد عليها من الغير الفطنة فلو قدم الذكاء على الفطنة لكان احسن سبكا[7] عن امة محمد
عليه السلام متعلق بقوله فهم بمعزل ومراده اثبات الفضل لهذه الامة عليهم قوله وما تواتر من معجزاته
ان كان المراد بالتواتر اعم من التواتر لفظا او معنى فيعم جميع المعجزات لانه ما عدا القرآن متواتر معنى وان
لم يكن متواتر اللفظ وان كان المراد التواتر لفظا فالمراد به القرآن والجمع لان كل مقدار اقصر سورة منه معجزة
واعجازه على التحقيق والاصح لكونه في اعلى مرتبة من البلاغة والفصاحة ولا ريب في انه نظري فلا
اشكال بان معجزاته عليه السلام ليست كلها نظرية بل منها محسوسات كثيرة كنبع الماء وتكثير الطعام وشق القمر
الى غير ذلك لان المراد ان كان هو القرآن فالامر ظاهر وان كان المراد التواتر مطلقا فما ذكر من المحسوسات
ليس بمتواتر اما لفظا فظاهر واما معنى فلان ما تواتر عنه معنى هو المجموع من حيث المجموع لا المحسوسات
فقط والفضائل الجمة مبتدا خبره وتنبيه اي ان معجزاته عليه السلام مع كونها امورا نظرية دقيقة
اتبع امته حسن الاتباع واما بنو اسرائيل مع كون معجزات نبيهم وهو موسى عليه السلام من الايات البديهية
الجلية لم يتبعوه الذين اتبعوه لم يتبعوه حسن الاتباع حيث كفر بعضهم من بعد ما امنوا فهذه
الامة لهم فضل عظيم ودرجة جسيمة على هؤلاء الغافلين وعن حدود الله خارجين وعرض المص الشارح
على هذه الامة بانهم هبنوه ليتولوه ويتبعوا الله ينكرونه فيه اشارة انيقة الى قوله تعالى كنتم
خير امة الاية واخباره عطف على هذه الواقعة اي واعلم ايضا ان اخباره عليه السلام عن هذه
الواقعة من جملة معجزاته لانه اخبار عن الغيب لانه لم يمارس علما ولم يشاهد عالما ولم ينشأ فيهما
ولا خطبة ثم اعرب عن قصة بني اسرائيل على ما هي عليه وعلى ما ثبت في كتبهم ثم لم يؤمنوا لشدة
شكيمتهم واشدهم عداوة للدين وللمؤمنين منهم ملحقون بالانعام خارجون عن الانقياد والاسلام
نعم ما انبأ الله في قوله وانتم تنظرون وغيره من الخطابات كلها او اكثرها تجوز اي واباءكم ينظرون

٢ من اعظم ما انعم الله به على بني اسرائيل
٣ الا العلم بوجود
٤ الحلم وتصديق موسى عليه السلام
٥ بعد ذلك
٦ والذكاء
٧ وسلامة النفس وحسن الاتباع
٨ مع ان
٩ تعدد كمرا الاذكياء
٩ على ما مر تقريره
عليهم
والتبجح
٨ عنها

١ ثلاثين ليلة

442

ينظرون فجعل نظر ابائهم لتيقنه كالمحسوس ثم اسند الى اولادهم لكونهم راضين به واذ واعدنا موسى
عطف على اذ فرقنا بكم في موضع نصب لانه معطوف على نعمتي والتقدير هنا اذكروا اذ
وعدنا موسى وقدم الكلام في واذ نجيناكم وجه صيغة المفاعلة مع ان الله تعالى هو المنفرد بالوعد والوعيد
ان موسى عليه السلام لالتزام الوفاء نزل التزامه منزلة الوعد او انه وعد ان يفي بما كلفه ربه وقال
المكي المواعدة اصلها من اثنين وقد تاتي بمعنى فعل نحو طارقت النعل فجعل القراءتين بمعنى واحد
انتهى والمص رجح قراءة ابي عمرو ويعقوب لخلوه عن التكلف فجعل قراءة ثلاثي اصلا ثم اشار الى قراءة الالف
لما عادوا الى مصر بعد الخ بهذا رواية وهي موافقة لظاهر قوله تعالى واورثنا القوم الذين كانوا الاية
وقوله تعالى والعاقبة للمتقين قال المص هناك وعدهم بتوريثهم ديارهم انتهى ملخصا وما ذكره في تفسير قوله تعالى
ويستخلفكم في الارض حيث قال وقد روي ان مصر انما فتح لهم في زمن داود عليه السلام رواية اخرى فلا منافاة
وضرب له ميقاتا اي عين له ميقاتا اي الوقت الفرق بين الوقت والميقات ان الميقات ما قدر ليعمل فيه
عمل من الاعمال والوقت اعم منه كذا نقل عن مجمع البيان قال المص في تفسير قوله تعالى ويسألونك عن الاهلة قل هي
مواقيت الاية والوقت الزمان المفروض للامر وتمام في مجمع البيان محل الفعل امره تعالى بانه يصوم ذا القعدة وعشر
ذي الحجة قال في سورة الاعراف فامر بصوم ثلثين فلما اتم انكر خلوف فيه فتسوك فقالت الملائكة كنا
نشم رائحة المسك فافسدته بالسواك فامر الله تعالى ان يزيد عشرا انتهى وكانت المواعدة ثلثين ليلة
ثم تمت بعشر كما في سورة الاعراف وهو بحسب اخر الامر اربعين وكون المجموع اربعين ليلة وعبر هنا بالاربعين
لاربعين وكونه وعده ثلثين ليلة ووعد عشرا بعدها قال في سورة الاعراف وواعدنا موسى ثلثين ليلة
واتممناها بعشر الاية كذا اجاب الحسن البصري وان ان يجيء الى الطور فذهب اليه واستخلف هارون على
بني اسرائيل ومكث في الطور اربعين ليلة وانزلت عليه التورية في الواح زبرجد فقربه الله تعالى نجيا
وكلمه بلا واسطة واسمعه صرير القلم قال ابو العالية بلغنا انه لم يحدث حدثا في الاربعين ليلة حتى
هبط من الطور كذا قيل لانها غرر الشهور ولا يقال الا ظاهر انه وعد موسى عليه السلام وعين قيام
اربعين فذكر الليلة اشعار بوعده قيام الليل لان الاظهر انه وعده بالصوم ايضا ومحله النهار فتعارض
وتساقطا فبقي ما ذكره المص سالما عن المعارض[5] لانه تعالى وعده الوحي الخ في كون الوعد بمعنى العهد اذ
الوعد لا يكون من البشر فان الله تعالى هو المنفرد بالوعد والوعيد واما العهد فيكون من البشر ايضا هذا خلاصة
ما نقله صاحب اللباب عن ابي عبيدة وغيره وقد سبق ان الاحسن حمل المفاعلة على الثلاثي لما ذكر وليكون
القراءتين بمعنى ثانيه معنى فيكون ليلة مفعولا به بتقدير مضاف اي وعدنا موسى تمام اربعين ولا يجوز
ان ينتصب على الظرف لان الوعد لا يقع في الاربعين الا تجوزا فيكون ما له كونه مفعولا به ولو قيل انه من قبيل
رمت الصيد في الحرم لم يبعد اذ الموعود وهو الوحي كما اشار اليه المص وقع فيه قال المص في اوائل سورة
الانعام ويكفي لصحة الظرفية كون المعلوم فيهما اي في السموات والارض فكما صح تعلق في السموات والارض
باعتبار كون المعلوم فيهما صح تعلق اربعين ليلة بوعدنا باعتبار كون الوحي فيها والظاهر انه لا فرق

وثلثين ليلة في سورة الاعراف منه

كما زعم ابن الملك بان كانه لم ينظر الى ما قال في تفسير قوله تعالى والعاقبة للمتقين
٢ هلاك فرعون
٣ وعد الله موسى ان يعطيه التوراية
٧ عشرا
٤ بالليالي
٥ وقرأ ابن كثير ونافع وعاصم وابن عامر وحمزة والكسائي واعدنا
خبره
٦ ووعده موسى عليه السلام المجيء للميقات الى الطور
واذ وعدنا موسى وحي ... اربعين ليلة
يتعلم

في ذلك الصحة بين ظرف المكان وظرف الزمان واما ما اوهمه كلام المصنف من انه على هذه القراءة في اربعين
يتقدير مضاف بين لبني واحد وهو الوحي من الله تعالى والمجيء للميقات من موسى عليه السلام فليس بمعهود في
استعمال العرب وحاول بعضهم لدفع هذا فقال انه على حذف مضاف واحد يكون من الجانبين
وينفكك الى ما لهما من الامرين اي واعدنا ملاقاة الربعين وانما يكون من الله تعالى لاجل الوحي
ومن موسى عليه السلام لاجل المجيء ولعل هذا مراد المصنف ولا يخفى ما فيه اذ الملاقات ليس معنى واحدا
يصح من الجانبين ولو سلم فيعود الكلام في تعليقها باربعين ويبطل ما ذكره من كون الموعود هو الوحي
او المجيء او الاستماع كما نقل هذا عن صاحب الكشف والحاصل ان ملاقات الله تعالى غير ممكن فلا يكون الملاقاة
معنى واحدا يصح من الطرفين وهو شرط في استعمال صيغة المفاعلة على اصلها بل يلزم ان يتجوز في لقاء
الله تعالى فكيف يصح القول بكونه امرا واحدا ومعنى الفك ان يكون معنى واحدا ويكون ذلك المعنى
الواحد من الله تعالى الوحي ومن موسى عليه السلام لاجل المجيء وليس كذلك كما عرفت وذلك انه تقول المقدر هنا
الامر الموصى والمعنى واعدنا موسى الامر الحسن الموصى وينفكك الى ما لهما من الامرين ويكون من
الله تعالى الوحي ومن موسى عليه السلام المجيء الى الميقات نظيره استعمال الصلوة فانه بمعنى الدعاء فيكون
بالنسبة الى الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن المؤمنين التضرع وبعض المحشين اطنب هنا بحيث
يتجمد الفؤاد ولم يات بشيء على وجه التوشح دسوس القيل والقال خاليا عن صوب السداد ٦ ال‍
يعني اتخذتم بمعنى جعل فيتعدى الى مفعولين والثاني محذوف ٦ من بعد موسى او مضيه يعني انه
من بعده راجع الى موسى عليه السلام بلا تقدير مضاف اكتفاء بقرينة الاستعمال وان كان المعنى على تقدير
مضاف فانه شاع استعمال هذا الا يرى انه الشخص اذا ذهب او مات او عزل يقال بعد فلان ولا بد لحظه
الحذف كما لا بد لحظه متعلق الظرف المستقر نوكلا او مضيه على اعتبار حذف المضاف لان اصل المعنى
عليه والمآل واحد ومن غفل عن ذلك اعترض بانه اتخاذ العجل من بعد موسى يقتضي ان يكون موسى متخذا
الها قبل ذلك كما لا يخفى على العارف بسياق الكلام فلذا اقتصر في الكشف على التوجيه الثاني انتهى وجه الفقد
ان معنى من بعد موسى بعد مضيه على التجوز الشائع بحيث صار حقيقة عرفية ونقل عن البعض انه قال
اي من بعد وفات موسى او مضيه الى الطور انتهى وهذا سهو فاحش كانه لم ينظر الى ما في سورة الاعراف وسورة
طه من الايات الكثيرة بانه رجع موسى عليه السلام حتى قال للسامري وهو صاغه من حلي القبط التي ا‍
استعاروها منهم بنو اسرائيل حين هموا بالخروج عن مصر او الحلي التي القاها البحر على الساحل بعد
اغراقهم انظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا لنحرقنه ثم لننسفنه في اليم نسفا ومثل هذه الهفوة
يحتاج الى التوبة ٤ باشراككم جعل قوله وانتم ظالمون حالا ولو جعل معترضا لكان المعنى وعادتكم
الظلم فلا يبعد منكم مثل هذا فيخ نفي فائدة التقييد بالحال لا استعمال يكون الاتخاذ ظلما بزعمهم ايضا لو راجعوا
عقولهم بادنى تأمل وفيه ما فيه او ما ذكر مستفاد من الخارج لا التقييد بالحال والا لوجب اعتبار مثل ذلك
في كل موضع يقيد بالحال ولا يخفى بعده قوله باشراككم اي اشراككم الى وقت الاتخاذ وبسبب الاتخاذ

الاتخاذ وهذا لا يلائم قوله تعالى لغفلتهم عن عبدة العجل هذا الهكم واله موسى فنسي الاية فانه المفهوم منه فتصر
الالهية عليه لا الاشراك فتدبر ١ ثم عفونا عنكم ثم هنا لتفاوت ما بين فعلهم القبيح وبين لطفه تعالى في شانهم
فيفيد التراخي الرتبي ومن بعد ذلك يفيد التراخي الزماني فلا تكرار قوله اي الاتخاذ في تفسير من بعد
ذلك يشير الى ما ذكرناه حين نبهم اذ عفو الشرك لا يكون بلا توبة والعفو محو الجريمة هذا معنى شرعي له
مأخوذ من عفا اذا درس كل من الفعلين يتعدى ولا يتعدى كما نقل عن الصحاح الجوهري والمراد هنا المتعدي
اي عفى الشيء اذا درسه سواء كان انسانا او غيره ومعنى الازم اندرس والمعنى الشرعي لما كان مأخوذا
من المتعدي قال من عفا اذا درس ولم يقل اذا اندرس ٢ لكي تشكروا عفوه ولم يقل ارادة ان يشكروه
كما في الكشاف اذ التشكر لم يقع منهم ولو حمل على ارادة الله تعالى لزم تخلف المراد عن ارادته تعالى وهو
محال عندنا وجائز عند المعتزلة فان وقع التفسير بنحوه من اهل السنة فيراد بالارادة الطلب والانواع
لان الله تعالى قد يطلب من العباد ما لا يقع كالاوامر وتفسيره بكي بيان حاصل المعنى من استعارة
لعل الموضوع للترجي وهو محال من الله تعالى وقد مر توضيح استعارتها في قوله تعالى لعلكم تتقون وليس مراده
ان لعل هنا بمعنى كي حتى يخالف ما سلف من انه ضعيف غير ثابت كما اختاره في ذلك القول الكريم ٣ يعني
بهذا تفسير الفرقان فان المراد بالكتاب كونه توراة ظاهر الجلي من بين كونه كتابا اي كتابا من الكتب السماوية منزلا
من الله تعالى وحجة ساطعة تفرق بين الحق والباطل وتفرق الفرقان بين الحق والمبطل اشارة الى وجه التسمية
بالفرقان اصله مصدر اطلق على الفارق للمبالغة فعلى هذا العطف لتنزيل تغاير الصفات منزلة التغاير
بالذات وفائدة ادخال الواو بين الصفات الاعلام استقلال كل منها في المدح منه كقوله الى الملك القرم
وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم كما صرح به المصنف في قوله تعالى والذين يؤمنون الاية وقيل اراد بالفرقان
معجزاته فالعطف حينئذ ظاهر لتغاير المعطوفين ذاتا ورضه مع انه العطف ح لا يحتاج الى التمحل اذ الاول راجح لقوله
تعالى ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء الاية وايضا هذا الكلام مسوق لمدح الكتاب بقرينة ذكره
بعد قوله تعالى واذ وعدنا موسى الاية والمدح بكونه جامعا بين كونه كتابا وبرهانا انسب بالمقام وابلغ في ذم
من لم يتبعوه الفارقة بين المحق والمبطل في الدعوى لانه تعالى لا يخلق بيد الكاذب في دعوى الرسالة الخارق
بحكم العادة فلا اشكال بسحر المتنبي او بين الكفر والايمان لما مر من انه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب
في دعوى الرسالة وهذا كفر اذ دعواها كذبا كفر جزما وقيل الشرع الفارق ٤ هذا من قبيل عطف امرين
بينهما عموم وخصوص من وجه فان التورية مشتمل الاحكام الشرعية والقصص والوعد والوعيد وغير
ذلك والشرع كما يشتمل الاحكام التي في التورية يشتمل على الاحكام التي ثبتت بحديث موسى عليه السلام
وبالجملة الشرع عام للوحي المتلو وغير المتلو فلا يكون عطف الجزء على الكل ولا يحتاج الى التجريد او
النصر الذي ٥ كون المراد بالفرقان في قوله تعالى يوم الفرقان نصر مع ان المراد يوم البدر لاشتماله على
النصر الذي هو الفرقان والقصد المبالغة اطلق الفرقان على نفس اليوم كانه لكثرة النصر فيه نصر اما كون
المراد به هنا نصرا خاصا صرح به ابن عباس رضي الله تعالى عنهما حيث قال اراد بالفرقان النصر على الاعداء لان الله تعالى

التشكر في اللغة عرفان الاحسان بالجنان ونشره باللسان لكن المراد هنا وفي مثله الشكر العرفي وهو صرف العبد جميع ما انعم عليه الى ما خلق له منه

٣ التورية

٤ بين الحلال والحرام

٥ فرق بينه وبين عدوه كقوله تعالى يوم الفرقان يريد به يوم بدر

موسى عليه السلام وقومه على عدوهم وسمي فرقانا لانه فرق بين الحق والباطل كذا قيل ولم يذكر احتمال انفلاق البحر مع ذكره في الكشاف لانه لا مساس لا بناء الفرق له على هذا المعنى لقوله تعالى لعلكم تهتدون والقول بان هذا بالنسبة الى الكشاف اعتراف بعدم ملايمته على هذا المعنى لهذا القول الكريم وجه تمريض هذين الوجهين لان فيهما تخصيصا بلا مخصص مع عدم زيادة الوجه الاخير لقوله تعالى لعلكم تهتدون وان نظر الى كونه معجزة فهو داخل في الوجه الثاني فلا يكون وجها مغايرا له لكي تهتدوا لتدبر وجه تعبيره بلفظ كي بتدبر الكتاب اي التورية والتفكر فيها بالتامل الصادق والتفكر في الايات اي ايات التورية على الوجه الاول المعول او المعجزات الدالة على صدق موسى عليه السلام ان اريد بالفرقان المعجزات ولم يشر الى كون المراد به الشرع او النصر لضعفهما اي هو عادته من عدم التفاته الى وجه ضعيف كما بينا وان تعرضه اولا والقول بان الشرع داخل في الكتاب والنصر داخل في المعجزة مؤيد لرجحان الوجهين الاولين وضعف الاخيرين واذ قال موسى لقومه بعد ما رجع من الميقات وبعد ما جرى بينه وبين هرون وما وقع من توبيخ السامري كما فصل في سورة طه يا قوم انكم ظلمتم اضررتم بانفسكم فانه اشركتم باتخاذكم العجل والشرك ظلم عظيم ولم يكتف بقوله يا قوم لمزيد التنبيه بانه لا ينبغي فيهم وانه من بني اسرائيل فاعزموا على التوبة وانما اوله بالعزيمة ليصح عطف فاقتلوا اذ الظاهر انه الله تعالى جعل توبتهم قتل انفسهم فلا يصح تعلق الى بتوبوا اذ لا معنى لان يقال اقتلوا انفسكم الى بارئكم اشار الى دفعه بقوله والرجوع الى بارئكم يعني انه تعلق الى باعتبار معنى الرجوع اما بطريق التضمين او باعتبار ان اصل معنى التوبة الرجوع فكونها عبارة عن القتل لا يقتضي سقوط معنى الرجوع بالكلية بل الرجوع عن المعصية اتم في القتل لا ينافي العزيمة على المعصية كانه قيل فاعزموا على الرجوع بقتل انفسكم فانه رجوع لا فوقه رجوع بريئا من التفاوت اشار به الى ان البارئ اخص من الخالق بحسب المفهوم فانه في اللغة جاعل الشيء بريئا واذا نسب اليه تعالى اعتبر ذلك والمراد من التفاوت عدم تناسب الاعضاء وتلايم الاجزاء بان يكون احد اليدين او القدمين في غاية الصغر والدقة والآخر بخلافه فلو بيّنا في التمييز بالصور والهيئات المختلفة بل ذلك عين البراءة من التفاوت في معناه كما علمت عدم تناسب الاعضاء وتناسب الاعضاء معتبر بالنسبة الى صاحب الاعضاء فخلق الاشياء على صورتها وشكلها الذي يطابق كمال الحكمة لها معنى البراءة من التفاوت فيشتمل من صغر البعوض وعظم الجمل في تحقق معنى التركيب وتميز بعضها من بعض لان ذلك كما ذكرنا ان المراد به التفريق كما هو متميز عن الرجل والبعوض متميز عن الفرس والابل وكل منهما على الاخر بحيث يطابق كمال الحكمة والمنافع المنوطة منها قال تعالى واعطى كل شيء خلقه ثم هدى فعلم من هذا البيان انه كونه خلق الله تعالى الاشياء بريئة من التفاوت وانه عبر بالخالق لكنه لا يفهم ذلك من مفهوم الخالق كما في البارئ بل من الخارج قال الامام وفائدة تقييد التوبة بالبارئ النهي عن الرياء والامر بالاخلاص انتهى ولك ان تقول ان فائدته التوبيخ بانهم تركوا عبادة من خلقهم بريئا من التفاوت واعطاهم كمال الحكمة ثم عبدوا ما هو مثل في الحماقة من العجل الذي صنعوه من الحلي فاستحقوا

فاستحقوا بان يوبخوا ويقتلوا انفسهم فامر الله تعالى اياهم بذلك تنبيها لهم بذلك واصل التركيب اي تركيب البارئ لخلوص الشيء عن غيره ودلالة البارئ على التمييز المذكور لذلك فان هذا الخلوص يلزمه ذلك التمييز قوله اما على سبيل التفصي كقولهم برئ المريض من باب علم بكسر الراء والمديون اي برئ بكسر الراء مثال الاول حسي والثاني معنوي قوله او الانشاء عطف على التفصي كقولهم برأ الله آدم من الطين برأ بفتح الراء هنا والمعنى او خلوص الشيء عن غيره على سبيل الانشاء والايجاد بان يوجده ابتداء خالصا عنه اي منفصلا عنه والانفصال عنه بطريق التحويل والتغيير فالمراد بالغير في قوله خلوص الشيء عن غيره اعم من ان يكون غيرا بالذات كما في المثالين الاولين او غيرا بالوصف او فتوبوا عطف على قوله فاعزموا فالمراد بالتوبة هو الرجوع عن المعصية فتعلق الى بتوبوا واضح وانما الاشكال في عطف قوله فاقتلوا انفسكم فاشار الى دفعه بقوله اتماما لتوبتكم اشار الى كونه المراد بالقتل اما حقيقة وهو المراد بالبخع بفتح الباء وسكون الخاء المعجمة وهو قتل الانسان نفسه او مجاز وهو قطع الشهوات لكن الاول هو المعول لكونه حقيقة ولا صارف عنه قرينة قوية ولموافقته للرواية الاتية ونقل معنى قطع الشهوات عن الامام ابي منصور الماتريدي وقال لولا اجماع اهل التفسير والتأويل على انه قتل انفسهم كان على الحقيقة لم يكن صرف الامر الى ذلك لان الامر بعد توبتهم ورجوعهم الى الله تعالى قال الحاكم ولما سقطت ايديهم ورأوا انهم قد ضلوا قالوا لئن لم يرحمنا الآية الى ان قال وكان ينبغي ان يعرف بهذا الامر الى اجهاد انفسهم بالعبادة لله تعالى والطاعة له واحتمال الشدائد لعظيم في احسانه ربهم وذلك جائز ان يقال فلان يقتل نفسه في كذا لا يعنون به حقيقة القتل ولكنهم يعنون انه اتعبها اتعابا انتهى وجوابه ان ذلك مما يختلف باختلاف الشرائع وفي الباب فانه يقال كيف استحقوا القتل وهم تابوا من الردة والتائب من الردة لا يقتل فالجواب ان ذلك مما يختلف بالشرائع انتهى وهذا من جملة التكاليف الشاقة التي كلف بها بنو اسرائيل كقطع موضع النجاسة وخمسين صلوة في اليوم والليلة وصرف ربع المال الى الزكوة ولما لم يحتج الى تأويل ما ذكر من الاصل لا يحتاج في قتل الانفس الى التأويل ايضا ولهذا ابتدأ بنور البيضاوي لان القتل عقوبة الكفر لا عقوبة الاسلام على ان القتل حال الاسلام عقوبة الكفر الماضي على انه شرع لموسى عليه السلام او خاص لهذا الكفر المخصوص اعني عبادة العجل كالزنديق في شرعنا وكما نسب ايضا في شرعنا على مذهب بعض الائمة لم يتبعها بالواردات البيانية ومن لم يقتلها بقمع الشهوات لم يحيها بالحيوة الابدية وبالمنشأ بهذه التورية قوله ومن لم يقتلها اي النفس بمعنى بقرة النفس التي هي القوة الشهوانية كما حقق المفسر في بحث حكاية البقرة وقد يطلق النفس الامارة بالسوء على القوة الشهوانية فيجوز ان يراد بها تلك القوة والمعنى من لم يكسر سورتها لم يحيها حيوة طيبة فعكس نقيضه من احياها بتلك الحيوة كسر سورتها وذبح بقرتها وقيل امروا بان يقتل بعضهم بعضا فعلى هذا معنى قوله فاقتلوا انفسكم ليقتل بعضكم كما في قوله تعالى تقتلون انفسكم ولا تقتلوا انفسكم وقوله تعالى لا تسفكون دماءكم الآية قال المحشي تهاك وانما جعل قتل الرجل غيره قتل نفسه لاتصاله به نسبا او دينا فيكون مجازا في الاسناد كما لا ملابسة وقيل امر من لم يعبد العجل ويقتل العبدة وفيه كلام اذ العطف على فتوبوا الى بارئكم فانه الخطاب الاول عابد العجل وقوله فاقتلوا من لم يعبد العجل وتلوب

ذلكم خير لكم عند بارئكم

الخطاب في مثل هذا غير مستحسن والعطف لاتمام توبتهم ومن هذا يتضح الفرق بين هذا الوجه
وبين ما قبله وهو ان الانفس متعين في هذا الوجه دون ما قبله ولان المامورين في هذا غير عبدة العجل وفي ما قبله
عبدة العجل نوله ودركا لا يريد بهذا الوجه لكمال ضعفه يحتاج الى التأييد ان الرجل يرى بعضه كولده وولد
نوله وقريبه اي صديقه وفي نسخة قريبه بالباء وهو ظاهر فيراد به قريب غير البعض اي والده وولده ولده لانه
كالجزء فلم يقدر والمضي لامره تعالى عليه لكمال الشفقة ومراد هم المضي عليه فارسل ضبابه سحابة سوداء
تغشي الارض كالدخانه فاخذوا اشرعوا يقتلونه اي عبدة العجل وهم منقادون له لذلك من الغداة
من الصباح الى العشي الى ما بعد الظهر او الى ما بعد العصر قبل المغرب حتى دعا موسى وهرون عليهما السلام
لدفعه دعفوه وقالا يا رب هلكت بنوا اسرائيل البقية البقية والظاهر ان موسى عليه السلام دعا وهرون
عليه السلام كان يؤمن قال المصنف في تفسيره تعالى قال قد اجيبت دعوتكما يعني موسى وهرون لانه كان يؤمن
فكشفت السحابة اي عقيب دعائهما الخ للسببية مع التعقيب ونزلت التوبة اي قبولها للحي الباقي
فكان ذلك شهادة للمقتولين وتوبة للباقين نعم منه انه هنا نعمة دينية اخروية في حق المقتولين حيث
خصوص الموجودين في زمن نبينا عليه السلام
كانوا شهداء ونعمة دنيوية للاحياء الباقين وانما فصل بينهما بقوله واذ اتينا موسى الكتاب الآية لانه
المقصود تعداد نعمة كثيرة فلوا تصلا لظن انهما نعمة واحدة والقول بان قوله تعالى فاقتلوا انفسكم منقطع عما
تقدم من التذكير بالنعم لان القتل لا يكون نعمة ضعيف وكانت القتلى سبعين الفا وعبدة العجل ستمائة
بالقتل
الف الا اثنى عشر الفا صرح به في سورة طه ويستفاد منه ان الحكم في حق الباقين من عبدة العجل نسخ بقبول
توبتهم بالندامة والرجوع فيلزم النسخ في حق الاحياء الباقين منهم قبل الفعل قال المصنف في قصة البقرة والحق
جوازه وسيجيء التوضيح ان شاء الله تعالى في قصة البقرة قيل هذه الرواية اخرجها ابن جرير من طريق ابن عباس
رضي الله تعالى عنهما وتأييد للوجه الاخير ولا يخفى عليك انه يمكن تطبيق هذه الرواية على الوجه الثاني
فتدبر   والفاء الاولى اي فاء فتوبوا للتسبيب لا غير اي لا للعطف لئلا يلزم عطف الانشاء على الاخبار
قيل واسقطها في الكشاف من لفظة لا غير اذ لا تنافي بين السببية والعطف نص عليه في الرضي او التوافق
بين الخبرية والانشائية انما يشترط في العطف بالواو انتهى وكذا صرح به التحرير في المطول فليتأمل
والثانية اي فاء فاقتلوا للتعقيب اما على الوجه الاول وهو المختار فلان القتل عقيب العزم على التوبة والسببية
ايضا متحققة لان العزم على الشيء سبب لفعله وعرضه ان الاولى لا تكون للتعقيب بل للسببية فقط وانا الثالثة
فكلاهما متحقق فيه واكتفى بالتعقيب لما ذكرنا ذلكم خير لكم جملة معترضة بين فتاب عليكم وما قبله والنكتة للحث
للتحريض على التوبة المذكورة التي اشق واشد على النفوس مؤكد عند بارئكم للمبالغة في الترغيب لكي يكون
القتل خيرا لهم ثبت يقبل المعنى على عرفه   من حيث انه طهرة من الشرك ووصلة الى الجنة عند البارئ
تعالى شرح وفيه تأييد لما قلنا من ان شرع موسى عليه السلام ان المرتد يقتل ولو كان تائبا اما مطلقا او خاصا
بالارتداد بالعبادة للعجل اذ يدل على ان تلك الطهرة لا يتحقق في حقهم بالندامة والرجوع الى السماء
ووصلة الى الحيوة الابد يدل الثبت الى الاخرة لكانه الاول بالنسبة الى الدنيا اما بالنسبة الى المقتولين فظاهر

ان الرجل كان

وسحابة سوداء لا يتباصرون

مطلب شرط التوافق بين الخبرية والانشائية في العطف بالواو دون غيره